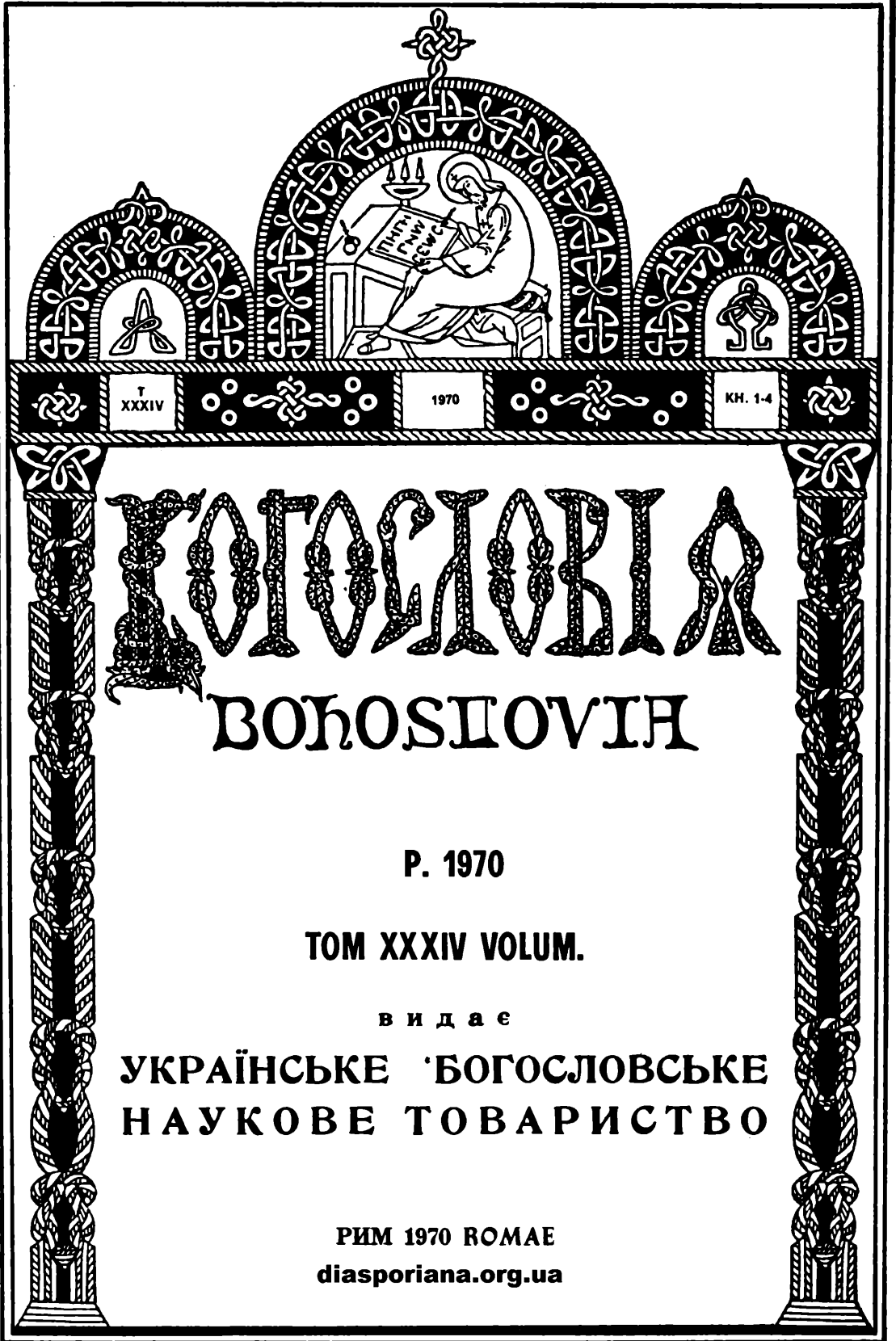




БОГОСЛОВІА BOHOSLOVIA

Р. 1970

ТОМ XXXIV VOLUM.

в и д а є

УКРАЇНСЬКЕ 'БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1970 ROMAE
diasporiana.org.ua

Т. XXXIV

1970

Кн. 1-4

БОГОСЛОВІЯ
BOHOSLOVIA

Р. 1970

ТОМ XXXIV VOLUM.

В И Д А Ї

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1970 ROMAE

■

о. проф. д-р Мелетій Войнар, Василіянин
ПРОЕКТ КОНСТИТУЦІЇ ПАТРІАРХАТУ
УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

(Prof. Dr. Meletius Wojnar, OSBM, *De schemate constitutionis patriarchatus Ecclesiae Ucrainorum expositio*)

I. Ecclesia Ucraina, una e Particularibus Ecclesiis seu Ritibus in Universali Christi Ecclesia synodi suae constitutione et voluntate Summi Pontificis Romani, Pauli PP. VI, ad normam constitutionum Concilii Vaticani II ad apicem structurae suae secundum disciplinam Ecclesiarum Orientalium in patriarchali instituto erigendo evehitur.

Пояснення

Головний зміст цього числа конституції лежить у твердженні, що *Українська Церква, це Помісна Церква або окремий Обряд в канонічному змислі і тому вона має право на своє повне завершення у патріяршому устрої, що є питомий Східним Помісним Церквам.* Для унагляднення цього твердження треба подати деякі докази про помісність Церков у загальному, а опісля у Київській митрополії, так перед Унією Української Церкви з Апостольським Престолом, як теж після неї.

1) Помісність Церков у загальному праві:

До найстарших памяток такої помісности у її зародках треба навести *свідощтво Тертуліана (160-220):* «Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurrere Ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident; apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxima est tibi Achaia? habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est », (P.L. 2, II, col. 58).

З вселенських соборів навести треба першзавсе Нікейський I (325), кан. 6: «Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem», *Іоанноу Р.Р.* in Fonti, IX, t. I, 1, p. 28. *Подібно Ефеський (431) кан. 8 про Кипрську Церкву та Халкедонський*

(451), кан. 9 про Царгородську «діцезію» (тамже, ст. 63 і 77).

З помісних соборів, що їх канони зрівнані у праві з дисциплінарними канонами вселенських соборів, *Антіохійський* (341) в кан. 19 метрополії дає значення Помісній Церкві (тамже, том 1,2, ст. 119).

Рівнож *Апостольські Канони* (400) вже дуже виразно говорять про Помісну Церкву в кан. 34: «*Episcopos gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment...*» *ib.* р. 24).

Опісля собор *Латеранський IV* (1215) в кан. 9 нормує відносини на тій самій території поміж членами різних Обрядів або Помісних Церков. Послідовно появились 2 листи Папів, що заторкують конкретно цю саму справу: цебто «*Sub catholicae...*» з 6 березня 1254 р. Папи Інокентія IV і «*Cultus iustitiae...*» Папи Олександра IV з 3 липня, 1260 (*Fontes, Ser. III, vol. IV, tomus I, p. 171; tomus 2, p. 91*). Обидва ці листи відносяться до Грецької Церкви на Кипрі, що однак стали нормою для пізнішої *Інструкції* Папи Климента VIII для ІталіоГрецької Церкви, з 31 серпня, 1595 р.

Латинський кодекс в I-шому каноні невірно говорить про Східню Церкву, що, як такої, її немає, але існують 17 Східних Церков або Обрядів, що їх дефініцію старався віддати східний кодекс у Моту Пропрію: *Postquam Апостолічс*, в кан. 303, парг. 1,1. Цю дефініцію доповнив Собор Ватиканський II в Декреті про Східні Церкви, н. 2 і 3, с cf. *Wojnar M., Decree on the Oriental Catholic Churches, The Jurist, vol. XXV (1965), p. 178-183*

2) Самостійність Київської митрополії, як Помісній Церкви.

1 - В періоді до Берестейської Унії.

В цім періоді *Київська митрополія* мала, як голову, свогого Архiepісkопа Митрополита, що по взору Болгарського Охридського Архiepісkопа Митрополита сам полагоджував справи своєї Церкви, а з патріярхом Царгородським зносився тільки у найважніших справах. Правда, що Митрополити Греки були в тісній злуці з Візантійським патріярхатом, але всетаки не перечили самостійности Київської митрополії. А вже найбільшим виявом такої самостійности були вибори на Київського Митрополита одного з земляків, якими були: *Митрополит Іларіон в 1051 р.* за Ярослава Мудрого і Климент Смолятич за Із'яслава II Мстиславича в 1147 р.: «Тому визнання окремої митрополії було вже певним кроком у досягненню церковно-національних завдань... Тож фактом самостійного поставлення митрополита Ярослав одновляв незалежність церкви

од візантійського патріархату », *Лотоцький Ол.*, Автокефалія, том II, Варшава 1938, ст. 262; *Чубатий М.*, Історія християнства на Русі-Україні, том I, Рим Н.Й. 1965, ст. 315.

Дальшим виявом такої самостійності, це два документи, з XIV сторіччя, які відповідали дійсності, дійсному станові часів, що до них відносились. Це т.з. Устав Володимира Вел. і Свиток Ярослава Мудрого, де Митрополит Київський уважається головою Церкви у Київській державі. Таке повторення: « а митрополиту такожжде... » ставить Митрополита рівним самостійному князеві.

В такому стані прийшла наша Церква під панування Польських королів, що перебрали давні князівські « ктиторські » права на себе, надаючи їм однак іншу форму, цебто латинського « патронату ». Наданням українському духовенству тих самих привілеїв і зрівняння їх з латинським духовенством король Володислав III Варненчик (1443) теж засвідчив про самостійність Української Помісної Церкви.

*Єдність довершена на Флорентійським Соборі (1439) дала нагоду ще більш склярифікувати самостійність Української Церкви та, тепер ще і її відрубність від Російської Церкви. Це наступав за Папи Пія II, що в 1458 р. доконав поділу Київської митрополії на західню Українську і східню Московську, назначуючи до Києва наслідником Ісидора, Митрополита Григорія Болгарина: « Ecclesiam praedictam eidem Lithuaniae et totius Russiae inferioris partibus... a Moschovensibus et Russiae superioris partibus... separaverit et dividerit », (*Welykyj A.*, Documenta Pontificum Romanorum, I, Romae 1953, p. 150).*

2 - *В Унії Української Церкви з Апостольським Престолом самостійність нашої Української Церкви, як Помісної ще наглядніша. Перш за все Ап. Престіл признав і потвердив нашої Церкви — те, з чим Вона прийшла до Унії з Римом, а саме зберігаючи совісно Київському Митрополитові обидва титули: Архiepіскопа і Митрополита, що були виразником головства даної Церкви, як нпр. Болгарської, Кипрської та других. В буллі з'єднання цей титул повторений за кожним разом, скільки разів про Київського Митрополита була мова: *Magnus Dominus* 23. XII, 1595; « *Nuper vero Venerabilis frater Michael, Archiepiscopus et Metropolitae Kioviensis Haliciensisque et totius Russiae et cum eo plerique eius Comprovinciales Episcopi...* », (*Welykyj*, о. с., I, p. 237).*

Другим документом з того часу був наданий нашої Церкві привілей, що ставить її самостійність ще наглядніше: *Decet Ro-*

manum Pontificem 23, II, 1596: « Motu proprio et ex certa scientia nostris et Sedis Apostolicae plenitudine hac nostra perpetuo valitura Constitutione statuimus et ordinamus, ut quandocumque posthac aliquas ex praedictis eorum Cathedralibus Ecclesiis seu Sedibus Episcopalibus... pastoris solatio destitui aut quovis modo vacare contigerit, is qui ad dictas Ecclesias pastoris solatio destitutas seu vacantes iuxta memorem eorum seu modum illis permissum electus seu nominatus fuerit, a praedicto Archiepiscopo Metropolita Kioviensi ac Haliciensi... confirmari vel institui, eique munus consecrationis impendi possit et debeat », *Welykyj*, о. с., I, р. 267.

Вкінці, коли після розборів Польщі, Галичина знайшлася в границях Австрійського цесарства та коли доступ до Києва був неможливий нашим Митрополитам, тоді Папа Пій VII переносячи права Київського Митрополита на Галицького і Архiepіскопа Львівського, вже ясно говорить про Українську Церкву, як самостійну, під назвою « *Руського Обряду* » (*In Universalis Ecclesiae* 24, II, 1807, *Welykyj*, о. с., II, р. 316-7).

З синодів Української Церкви треба тут зазначити головню 2, що були виразниками самостійности Української Церкви та своїми рішеннями обіймали її цілу, що була тоді в Унії, цебто Собор Кобринський з 6 вересня, 1626 р. за Митрополита Велямина Рутського, що так його починав: « Die 6 sept. 1626, Nos Josephus Dei gratia Archiepiscopus Metropolitanus Chioviensis, Haliciensis totiusque Russiae... ». *De Martinis*, Ius Pontificium, I, Romae 1888, р. 116.

Другий синод Всеукраїнський, цілої Київської Митрополії, це Замойський з 1720 р. за Митрополита Лева Кишки. Хоч обидва ці собори за тодішною технічною термінологією були названі тільки провінціальними, то вони були вдійсності соборами цілого Обряду, окремої Помісної Церкви. Бо в тодішній латинській дисципліні уважалося, що тільки латинська Церква може мати загальне право, а права поодиноких Східних Церков уважалися тільки партикулярними, а тим самим їхні собори, хоч обіймали цілу дану Східню Церкву, то їх називалось тільки провінціальними соборами. Так було зі згаданими нашими соборами, так було теж з Маронітським з 1736 р. Однак усі ці собори виражають вже повну самостійність Помісних Церков, чи Маронітської, чи Української.

Самостійність та окремішність нашої Української Церкви увидатнюється при щораз більшій еволюції цього концепту правного під назвою *Обряду* в канонічному значенні, цебто як окремої Церкви. В Українській Церкві ця окремішність і самостійність видна між іншим також у заборонах переходу з одного обряду на другий.

Так напр. вже за Папи Урбана VIII Свщ. Конгр. для Поширення Віри видала заборону переходити з Українського (Рутенського) обряду на латинський 7.II.1624 р. Тут обидва Обряди у концепті поставлені на рівні (хоч у практиці, навіть канонічні рішення давали перевагу латинському Обрядові). Ця самостійність Українського Обряду ще більше увидатнюється у т.з. *Конкордії*, цебто угоді Українського Єпископату з Латинським-Польським з 1853 р., як представників 2 окремих і рівних Обрядів — potwierджена Свщ. Конгр. для Поширення Віри в 1863 р., cf. *Collectio Lacensis* II, col. 564; *Mansi*, 53, col. 904.

З останніх часів на potwierдження Української Помісної Церкви згадати б Папу Пія XII, що написав окремий Лист з нагоди 350-ліття Унії Української Церкви в Римом: «*Orientales omnes Ecclesias*», *Welykuj*, о. с., II, р. 574. Від 1952 р. урядово впроваджено у документи Апостольської Столиці назву *Українська*, замість «*Рутена*» Церква, гл. тамже, ст. 612. Вкінці Папа Павло VI *здеklarував*, що Митрополит, як Голова Української Церкви є Верховним Архiepіскопом, цебто що Він ним вже був від початку нашої Церкви, як ми це бачили вище переважно у документах Ап. Престолу.

Говориться далше у цьому числі Конституції: «*постановою свого синоду*». Це значить постановою цілої Української Церкви, що її представляє всеукраїнський синод. Ця постанова однак є зумовлена *волею* Вселенського Архiepірея, як це виложене нище.

«*Волею*» — обіймає усі форми рішення: декрету, potwierдження.

Ця «*воля*» конечна, бо її вимагає в теперішній дисципліні *Декрет про Східні Католицькі Церкви*, II Ватиканського Собору, ч. 11. Тут поставлене ім'я теперішнього Святішого Отця з історичного мотиву: на вічну пам'ять такої події.

Далше кажеться: «*у змислі постанов II Ватиканського Собору*». Ця постанова знаходиться у згаданому Декреті, ч. 11.

«*Завершення організації Церкви патріархатом — за дисципліною Східних Церков*» і це є виражене у цім самім Декреті, ч. 11. Крім цього більшість Східних Церков це показує, бо мають своїх патріархів.

В історії Української Церкви справа українського патріархату кілька разів була порушувана. Ще перед Берестейською Унією (1596 р.) за старанням Єзуїта Поссевіно в 1583 р. почалися переговори в Кракові, що їх предметом між іншими був також Київський патріархат. Опісля зараз після Унії за митрополита Йосифа Велимина Рутського висунено справу Київського патріархату і в р. 1617 були в цім згляді окремі конференції з православними, щоб

на його основі об'єднатися. Ці переговори в справі спільного патріархату продовжувалися і після привернення православним ієрархії за православного Митрополита Йова Борецького в рр. 1623-4. З католицької сторони випрацьовано окремий проєкт в цім згляді на єпископській конференції 20 січня, 1624 р. в Новгородку, що його вислано до Риму 4 травня 1624 р., де Свщ. Конгр. для Поширення Віри розглядала його щойно 20 січня 1625 р., як теж пізніше 4 і 22 січня та 6 липня 1629 р. щераз його розглядала. За польського короля Володислава IV і православного Митрополита П. Могили пляни про укр. патріархат Київський знову відновились в 1647-8 р. Після смерти Митр. П. Могили (1647 р.) пляни ці затихли, аж відновив їх Гавриїл Колєнда, католицький, зразу Адміністратор, а опісля Митрополит Київський (1655-1674). Після підпорядкування православної Церкви Московському патріархатові (1686 р.) не було змоги видвигати думки про все-український патріархат. Її відновив аж Папа Григорій XVI в 1843 р. бажаючи створити український патріархат в Австро-Угорщині. Опісля в незалежній Україні в 1918 р. виринула нова спроба створити все-український патріархат, а кандидата на Патріярха самі православні видвигнули Митр. Андрея Шептицького. Це мало статися на все-укр. соборі, що мав відбутися того ж року 21 червня. Вкінці наслідник Митр. А. Шептицького, Митр. Йосиф Сліпий видвигнув вимогу цього патріярхату для Укр. Церкви на вселенському соборі Ватиканському II разом з другими укр. Єпископами. Собор в Декреті про Східні Католич. Церкви виразив бажання, щоб там, де того зайде потреба, засновано нові патріярхати, зогляду на те, що патріярхат являється традиційною формою заряду Східних Церков. Встановлення ж нового патріярхату Собор зарезервував або Вселенському Соборові або Римському Архирєєві. З покликом на це рішення Собору між укр. католиками повстали різні товариства за український патріярхат.

II. Patriarcha Ecclesiae Ucrainae, titulo Kioviensis Halicensis gaudens, « tamquam pater et caput » in unione et subiectione Summo Pontifici Romano, eidem Ecclesiae praeest.

Пояснення:

У цій точці конституції треба підчеркнути особливо три моменти:

- 1) титул Українського патріярха;
- 2) що він є головою Української Церкви;
- 3) що він є в єдності і підчиненні Вселенському Архирєєві.

1) *Титул Українського Патріярха* вказує на його столицю

Київ (Галич), а з тим, що Патріярх Української Церкви має титул Київського (Галицького) патріярха.

Вже в перших Вселенських Соборах Церкви цей момент, титул, є підчеркнений у їх канонах. Так отже Всел. Собор Нікейський I (325) в кан. 6 говорить про Олександрійський титул та Антіохійський, крім Римського; цей же Собор в 7 каноні говорить про єрусалимський титул (Еліе). Всел. Собор Царгородський (381) в 2 кан. згадує інші титули, а в 3 кан. згадує Царгородський титул, про нього ж і Всел. Собор Халкедонський в кан. 9 і 28. Всел. Собор Царгородський IV (869) в кан. 17 згадує з них 4 титули: Римський, Олександрійський, Антіохійський і Єрусалимський, а в кан. 21 всі пять, цебто разом і з Царгородським.

В нових часах між з'єдиненими перші Вірмени одержали патріярха з титулом Кілікії рішенням Папи Венедикта XIV в 1742 р. Папа Пій VIII перемінив давний Халдейський католикосат на новий патріярхат для Халдейських католиків з титулом Вавилонського в 1830 р. Папа Григорій XVI в 1838 р. уділив Мелхітам привілей, що їхній Антіохійський кожночасний патріярх після свого вибору має особисто просити Папу ще про 2 другі титули, а саме Олександрійський і Єрусалимський. Вкінці Папа Лев XIII наново еригував Коптійським католикам їхній патріярхат з титулом Олександрійського в 1895 р. Мароніти і Сирійці католики мають старі титули Антіохійських патріярхів.

(Про титули латинських патріярхів, що в середньовіччю зайняли, присвоїли собі східні титули тепер немає що згадувати, бо титул Царгородського і Антіохійського надаваний латинським ієрархам вже скасовано; одиноко що є ще зі східним титулом латинський патріярх Єрусалимський).

Ця точка конституції говорить про Київський титул патріярха Української Церкви, бо історично так перед Берестейською Унією, як і після неї голова Української Церкви все мав титул Київського, як це наведено в поясненні першої точки конституції.

Період т.з. австрійський немає потреби тут брати до уваги, бо в ньому з політичних, а не церковних, рацій права Київського митрополита перенесено на Галицько-Львівського. А і це було зроблено тільки переходово, бо доступ до Києва був неможливий.

Ще треба згадати, що наші Брати-Православні не мають чого протиставитись цьому, мовляв, ми забираємо їхній титул, бо їм лишається свобода також задержати цей титул. Так є майже з усіми патріяршими титулами на Близькому Сході — що цей самий титул має патріярх з'єдинений і нез'єдинений з Римом. Тим більше, що

історично ми маємо на це право, бо такий стан вже існував.

Однак треба відрізнити титул патріархату від місця резиденції патріярха. Зогляду на різні обставини патріярх не мусить мати резиденції у місці свого титулу, але може резидувати в чоловім місті свого патріярхату за постановою патріяршого собору і послідовним потвердженням Ап. Престолу (М.П., *Клєрі Санктітаті*, кан. 218). В історії навіть католицьких патріярхів ця проблема резиденції патріярха не раз набирала гострих непорозумінь. Так нпр. місце резиденції Маронітського патріярха на Лівані було довго оспорюване і дискутоване на синодах, поки остаточно аж в 1823 р. його не усталено в цей спосіб, що зимою цей патріярх має резидувати в Бекоркі, а літом у Канубін. З цього однак ясне, що це є дві різні речі: титул патріярха і місце його резиденції. Тепер наш синод патріярший мусітиме означити це місце Київському патріярхові за послідовною апробатою Ап. Престолу.

2) *Київський Галицький патріярх є головою Української Церкви.* В латинськїм тексті цієї конституції кається так: « як батько і голова він стоїть у проводі Української Церкви ». Ця фраза є взята живцем з східного кодексу (М.П., *Клєрі Санктітаті*, кан. 216, парг. 1). Ці два терміни: « батько і голова », виражають акуратно завершення правної структури Помісної Церкви. Бо як батько і голова у природній родині завершує першу природну соціологічну клітину, так само патріярх, як батько і голова Помісної Церкви, завершує її правну структуру.

Як голові Української Церкви патріярхові належить не тільки перше місце у ній за правилом першенства, але йому приналежать також влада і рішення справ цілої Української Церкви у співвідповідальності та старанні про неї, як це нижче буде ширше пояснене.

На маргінесі ще треба тут зазначити, що ця фраза східного кодексу посередньо виражає, що патріярх стоїть у проводі не тільки церковних справ своєї Церкви, але також, що він є батьком групи своїх вірних і в інших справах, що в них вони потребують його помочі і проводу. Це має примінення головнo на Близькому Сході, де є найбільше патріярхів, в краях, т.з. Музулманських, що мають перевагу « послідовників пророка » і де за приписом *корану* цивільна влада має бути поділена між державний уряд і релігійного голову (Імам). Християнські Церкви у тих краях, за прикладом Музулманів, добились теж того, що патріярхи, як голови своїх Церков, були теж зрівнані з Імам щодо родинного права,

тому вони стали батьками своїх вірних і полагоджували, радили ці справи (родинного права) на основі т.з. *Статута Персоналія*, що є нічим іншим, як тільки частиною легіслятивної ділянки цивільного права у родинних справах.

Позиція Українського патріярха буде у великій мірі теж подібна до позиції вгаданих патріярхів Близького Сходу, де він буде мусіти ставати в провіді і в багатьох нестисло церковних справах своїх вірних, українського народу.

3) *В з'єдненні і підчиненні Вселенському Римському Архисреві*. Це є догматичні вимоги:

а) *В з'єдненні* — означає злуку з Апостольським Престолом. Тому то кожний патріярх після свого вибору підписує документ церковної єдності і посилає його Святійшому Отцеві (М.П. *Клєрі Санктітаті*, кан. 236). Цей звичай затримали і патріярхи православні між собою.

б) *В підчиненні* — це на основі догми про примат Наслідника Св. Ап. Петра. Вирази такого підчинення є означені теж у праві, яке визначає компетенцію патріярхів зогляду на справи зарезервовані Апостольському Престолові.

Вже Верховний Архiepіскоп є теж головою цілого даного Обряду, через це становище патріярха, як голови Української Церкви, основно не змінить дотеперішньої ситуації Української Церкви.

При дальшій розвиненні концепту патріярха треба взяти під увагу його дефініцію подану наперед в М.П. *Клєрі Санктітаті*, кан. 216 та опісля змодифіковану в Декреті про Східні Католицькі Церкви II Ватиканського Собору, ч. 7. Cf. *Coussa A.*, *De Personis*, Grottaferrata, 1953, p. 126; *De Vries w.*, *Rom und die Patriarchate des Ostens* Freiburg/Muenchen 1963; *Popishil V.*, *The Law on Persons*, Ford City, Pa. 1960; *Wojnar M.*, *The Code of Oriental Canon Law De Ritibus Orientalibus and De Personis*, in *The Jurist* XIX (1959), p. 418-427; *Idem*, *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in *The Jurist* XXV (1965) p. 191-193; *Idem*, *Decree on Eastern Catholic Churches Commentary*, in *American Participation the Second Vatican Council*, edited by Msgr. V.A. Yzermans, New York 1967, p. 350-2.

III. Electio Patriarchae Kioviensis Halicensis secundum ius commune Ecclesiarum Orientalium peragitur.

•

Пояснення:

Деякі приписи про цей вибір треба буде означити на патріяршому синоді, нпр. спосіб проголошення та інтронізації патріярха (кан. 235, парг. 2), що його кодекс цілком полишає партикулярному праву. Тут буде начеркнене тільки загальне право за східним кодексом, бо партикулярного права в тім згляді у нас ще немає.

1) *Скликання виборчого патріяршого синоду.* Цей синод, що складається тільки з самих Єпископів патріярхату (М.П. *Клері Санктітаті* кан. 224, парг. 2-3), скликає Адміністратор патріярхату, цебто найстарший надворний патріярший Єпископ (кан. 221).

2) *Місце і час* до одного місяця назначає цей самий Адміністратор (кан. 222-3).

3) *Предсідником* однак цього собору є найстарший за свяченнями Єпископ з підчинених патріярхові (227).

4) *Під тяжким обов'язком* всі Єпископи мають взяти участь у цім виборі, а дійсно перешкоджені мають письменно оправдатися (225).

5) *Коли прибуло 2/3* Єпископів, то синод може початися (226, парг. 1).

6) *Право вибирати* мають тільки Єпископи зібрані на призначеному на вибір місці. Виключається вибір через прокуратора, чи листовно (226, парг. 2).

7) *Скрутатори.* Перед вибором патріярха треба вибрати звичайною більшістю скрутаторів, що ними можуть бути і священники; а предсідник собору разом з 2 найстаршими за свяченнями Єпископами назначає секретаря виборів, який разом зі скрутаторами складають відповідну присягу щодо сповнення вірно свого уряду та задержання секрету щодо соборових актів навіть після закінчення вибору. Їм й Отцям собору заборонено, теж опісля, виявляти, хто на кого голосував (228, парг. 1-2-3).

8) *Присяга Отців.* Всі Отці собору перед вибором зложать присягу, що вибиратимуть кого перед Богом уважають, що його треба вибрати і що зберігатимуть секрет і після виборів, що відноситься до голосування чи то впрост, чи посередно (229, парг. 2 і 239).

9) *Прикмети кандидата на патріярха.* Кандидат на патріярха має мати принаймні 40 літ життя та 10 літ від священничих свячень, має бути правого ложа та нежонатий; добрих обичаїв, побожний, ревний, второпний і здібний управляти патріярхатом; доктор теології або канонічного права здобутий в університеті чи Інституті Католицькому або принаймні добре обзнайомлений з тими науками;

якщо ж він чернець, то вистарчає свідоцтво його вищих настоятелів про знання тих наук або наданий ними подібний титул (кан. 231 і 394, парг. 1, ч. 1,2,5,6).

10) *Спосіб голосування* за загальним правом, хоч партикулярне право тут допускається (229). Партикулярне право тут є паралельне.

11) *Вибраний числиться той*, хто одержав 2/3 голосів, відкинувши неважні голоси і доти мається голосувати, поки 2/3 голосів цей самий кандидат не досягне; а якщо до 15 днів цього не досягнеться, то право призначення патріярха переходить на Святішого Отця (232).

Немає різниці, чи це сталось тому, що не прийшло до згоди, чи вибір був неважний ізза якої основної причини — однак можна це квестіонувати у випадку зовнішнього насилля на основі М.П. *Постквам Апостолічєс*, кан. 325 « *темпус утілє* ».

12) *Після вибору*:

а) Якщо був обраний патріярхом передсідник собору, то його намісник, а в усіх інших випадках сам передсідник, має зараз проголосити вислід виборів іменем собору, формулою прийнятою партикулярним правом і зголосити це вибраному (233).

Тут треба звернути пильну увагу, що це не є ще проголошення патріярха, але тільки вислїду виборів. Подруге, буде завданням патріяршого собору встановити формулу такого проголошення виборів, яку кодекс відсилає до партикулярного права. Тут партикулярне право є доповнюєче, цебто доповнює загальне право.

б) Вибраний до 2 днів має заявити своє рішення, чи приймає вибір, чи ні, в противному разі він тратить свою кандидатуру (234).

в) Коли вибраний не прийняв вибору, то треба почати новий вибір (хочби минуло 15 днів від почаття собору) (235, парг. 1).

г) Коли ж вибраний прийняв вибір, то може зайти подвійна ситуація:

1) коли був обраний Єпископ, то за приписами обряду, він має бути зараз проголошений і інтронізований, як патріярх;

2) коли був обраний преконізований (цебто номінований Єпископом, але ще не висвячений на Єпископа), то за тими ж приписами має бути проголошений, висвячений на Єпископа й інтронізований, як патріярх.

В усіх цих останніх випадках приписи обряду щодо проголошення й інтронізації патріярха становлять партикулярне доповнюєче право, яке у нас треба буде означити на патріяршому соборі.

д) Після вибору патріярх має:

1) зложити визнання віри перед синодом;

2) зложити присягу вірності перед синодом;

3) підписати документ про виконання цих двох актів, а рівночасно в ньому попросити про церковне з'єднання.

е) А одночасно і синод від себе вишле синодального листа до Святішого Отця з декларацією про правний вибір патріярха та про його зложення визнання віри і присяги вірності перед синодом та в просьбою про церковне з'єднання за підписами усіх Отців синоду (236).

13) З *інтронізацією* патріярх одержує свої права.

IV. Potestas Patriarchae Kioviensis Halicensis tam administrativa, quam iudicialis iure communi Ecclesiarum Orientalium et particulari Ecclesiae Ucrainae nititur.

Пояснення:

Тут немає рації вглиблюватися у природу патріяршої власти (цебто що вона є *порядочна* на цілий патріярхат і заразом *особисто-ексклюзивна* до тої міри, що патріярх подібно як папа не може собі назначити Генерального Вікарія на цілий патріярхат, М.П. *Кларі Санктітаті*, кан. 241).

Дальше треба зазначити, що у цій точці конституції береться під увагу в першій мірі адміністративну і суддейську власть патріярха. Законодатну власть патріярх може виконувати тільки при нагоді патріяршого синоду, як окрему свою, віддільну від законодатної власти патріяршого синоду, цебто цю свою власть він виконує okazійно, тому її береться під увагу у злучі з патріяршим синодом (гл. нижче ч. XI цієї конституції).

Право ж патріярха видавати оречення, прикази, загальні розпорядження, інструкції, енцикліки, пояснення законів — треба отже підтягнути під адміністративну його власть (тамже, кан. 245).

На окрему однак увагу у цій точці заслуговують дві проблеми: 1) засяг патріяршої власти зогляду на територію, 2) зогляду на її предмет.

1) *Засяг патріяршої власти зогляду на територію.* Власть патріярха означена в східньому кодексі супонує територіяльні границі патріярхату (тамже, кан. 240, парг. 2). Однак II Ватиканський Собор у дефініції патріярха поширив юрисдикцію також на цілий Обряд, цебто без огляду на територіяльні границі, але всюди там, де є вірні його Обряду (*Декрет про Східні Католическі Церкви*, ч. 7): « Східний патріярх це Єпископ, що має юрисдикцію на всіх Єпископів, без виключення митрополитів, на клир і вірних власної території або Обряду за приписами права, і зберігаючи примат

Римського Архієрея ». В головнім пункті цього числа, цебто: « території або Обряду » латинський сполучник « vel » заступив у цім Декреті інший пропонований сполучник « seu », бо цей останній невиразно віддавав намірену думку, і можна б його пояснити у значенні тотожності (цебто Обряд був би рівнозначний з територією патріархату, обмежувався б до його території, як це було невиразно у М.П. *Кларі Санктітаті*, кан. 216, парг. 1). Тепер вже немає сумніву, що територія і Обряд у цім Декреті є собі противні поняття, а тим самим є ясно, що юрисдикція патріярха по думці II Ватиканського Собору *може* бути поширена на всіх Єпископів, клир і вірних даного Обряду, безогляду, де вони не перебували б.

2) *Засяг патріяршої власти зогляду на предмет.* У східньому кодексі цей засяг є частинно вже означений в усіх чотирьох частинах кодексу. Однак кодекс ще невикінчений, тому засяг патріяршої власти у ньому ще не є вповні означений.

Крім цього ці права патріярха, що вже означені в кодексі і ті, що ще не проголошені будуть перевірені на основі II Ватиканського Собору, який у згаданому Декреті, ч. 9 поставив засаду, *що патріярхам треба привернути права і привілеї за старими традиціями кожної Церкви та декретами Вселенських Соборів; та що ці права і привілеї треба розуміти ті, що були в силі в часі злуки Сходу і Заходу*, однак примінені до сьогоднішних умов життя.

У цій же ж точці конституції вказуються тільки загально джерела, що на них спирається влада патріярха Української Церкви, цебто: 1) загальне право Східних Церков, як нпр. східний кодекс, Декрети II Ватиканського Собору і такі інші, що відносяться до всіх Східних Церков; 2) партикулярне право української Церкви.

Ці загальні завваги є тут подані для орієнтації, щоб всім було відомо, в якій правній ситуації ми знаходимося та що треба зробити і про що старатися при нагоді ерекції патріярхату.

V. Iura et privilegia Metropolitaram Kioviensium in Patriarcham Kioviensem Halicensem transeunt; ceteraque iura et privilegia secundum ius commune Ecclesiarum Orientalium eidem competunt.

Пояснення:

Предметом тої точки конституції є дві ділянки: 1) права і привілеї Київських Митрополитів, що переходять на Київського Патріярха; 2) права і привілеї загального права Східних Церков, що йому приналежать.

1) *Права і привілеї Київських і Галицьких Митрополитів, що переходять на Київського-Галицького Патріярха.*

В останніх часах появилася цілий ряд, головню докторських дисертацій, що трактують про права Київських Митрополитів:

1) *Blazejowskyj D.*, De potestate Metropolitaram Kioviensium Catholicorum in clerum regularem, Romae 1943, p. 196.

2) *Lozovei P.*, OSBM, De Metropolitaram Kioviensium potestate (988-1596), Analecta OSBM, Ser. II, Sec. I, vol. XV, Romae 1962, pp. XIII-140.

3) *Patrylo I.*, OSBM, Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halienses, Analecta OSBM SER. II, Sec. I, vol. XVI, Romae 1962, p. XVI-142.

4) *Chimy H.*, OSBM., De figura iuridica Archiepiscopi Maioris in iure canonico Orientali vigenti, Analecta OSBM., Sec. II, Ser. I. vol. XXIII, Romae 1968, p. 222.

5) *Kaminskyj E.*, De Metropolitaram Kioviensium catholicorum potestate (1596-1805), дисертація оборонена в університеті Папи Урбана VIII для Розширення Віри 1954 р.

Предмет цих дисертацій, це переважно права Київських Митрополитів щодо Єпископів-Суфраганів та Василянського Чина. Ці права нічого не додають до прав патріярха, бо щодо Єпископів, то патріярх силою свого уряду може їх назначувати, усувати, череміювати, еригувати єпископства і митрополії у своїх патріярхаті за теперішнім правом. Щодо Василянського Чина, то цей, одержавши папську екземпцію щойно в 1882 р., отже після Берестейської Унії, тільки в точно означених у праві випадках підлягає патріярхові. Буде однак предметом окремих студій вислідити ще деякі питоменности Київських Митрополитів у літургії, правних формах, що послужать за базу до рішень про цей самий предмет зогляду на Київського Галицького Патріярха.

2) *Права і привілеї загального права східних Церков, що належать Київському Галицькому Патріярхатові.*

Ці права і привілеї базуються на східному праві і на декреті II Ватиканського Собору про *Східні Католическі Церкви*, 21 листопада, 1964.

Права патріярха:

- 1) рядити митрополією поки не буде назначений митрополит.
- 2) проголошувати зарядження Ап. Престолу в патріярхаті.
- 3) видавати оречення, прикази, загальні розпорядження, інструкції, енцикліки, пояснення законів.

- 4) візитувати єпархії.
- 5) скликувати конференції єпископів.
- 6) еригувати провінції, єпархії.
- 7) до нього належить чувати над дисципліною клиру.
- 8) надавати право ставропігії церковним інституціям.
- 9) означувати свята, пости у надзвичайних обставинах на дану нагоду; патріярх рішає про день Пасхи. (*Декр. про Східні Католич. Церкви*, ч. 20).
- 10) звільняти із неправильностей (іррегулярітатес).
- 11) диспенсаувати з постів.
- 12) звільняти з цензур і кар наложених правом, якщо ще справа не перейшла перед суд за винятком кар зарезервованих Ап. Престолові.
- 13) звільняти від правової неслави, від кар, що вносять правну нездібність або позбавляють активного і пасивного голосу, хіба що провина затягає цензуру зарезервовану Ап. Престолові.
- 14) надавати бенефіція у випадку симонії.
- 15) санувати подружжя неважне ізза браку форми або перешкоди, з якої він може звільнити.
- 16) санувати правні акти.
- 17) приймати записи і т.д.
- 18) має право до Катедратику та накладати інші такси.
- 19) може назначувати сповідників і проповідників на цілий патріярхат.
- 20) виконувати цивільну власть, якщо такий є звичай.
- 21) має право до поминання в літургії.
- 22) щодо молитов і відправ, то патріярх має ті самі права, що ієрарх місця, вислухавши постійного синоду у тяжчих справах.
- 23) до патріярха належить видавання літургійних книг.
- 24) патріярх може контролювати добра церковні у патріярхаті; в крайному випадку, коли цього не зробив митрополит, він назначує економа провінції.
- 25) може заключувати угоду з цивільною владою, за згодою постійного синоду та за послідовною апробатою Ап. Престолу.
- 26) патріярша згода вимагається у позиві до суду деяких правом означених осіб.
- 27) у патріярхаті вимагається, патріяршого дозволу щоб хтось з клиру міг кандидувати на сенатора або конгресмена (або їм відповідаючи становища).
- 28) патріярша згода чи дозвіл потрібний для створення парохії того самого обряду для групи, що вживає відмінної мови.

29) патріарх може дати дозвіл, щоб із слушних причин не творити деканатів.

30) диспенсаувати з подружньої перешкоди віку до 2-х років (тепер це можуть і єпископи МП. Єпископаліс, VIII, 6).

31) диспенсаувати з подружньої перешкоди посвоячення в 2-му ступні бічної лінії.

32) диспенсаувати з 4 ступня покровнення в бічній лінії.

33) диспенсаувати з подружньої перешкоди-злочину.

34) диспенсаувати з подружньої форми в означених правом випадках.

35) патріарх зі своїм синодом становить вищу інстанцію для всіх справ свого патріархату, *Декрет про Східні Католическі Церкви*, ч. 9, що не треба тут розуміти, як тільки судову другу інстанцію, але в широкому об'ємі всіх справ.

36) патріарший суд є другою, а навіть третьою інстанцією в означених правом случаях.

37) може мати свого апокризарія при Ап. Престолі.

38) патріарх має теж свою власну єпархію, що її рядить за правом резиденціального єпископа з деякими виїмками:

1 - Синкел остає в ній також після смерті патріарха аж до призначення нового синкела новим патріархом.

2 - Економ патріархату за згодою постійного синоду може бути теж економом патріаршої єпархії.

39) до патріарха належить призначувати членів регіонального суду.

40) чернець-ректор ставропігіяльної церкви має дістати апробату патріарха.

41) згода патріарха на чернечий дім вистарчає для ерекції асоціації, але не органічно побудованої.

42) патріарх відбирає відклик від рішення ієрарха місця у справі перенесення на іншу порушну парохію.

43) відбирає відклики від обидвох сторін при перенесенні парохів-ченців.

44) патріарх дає дозвіл священикам свого патріархату перебувати поза Сходом більше, як півроку.

45) до патріарха належить видавати зарядження щодо мілітарних капелянів.

46) патріархові підчиняється священик виїнятий з під юрисдикції ієрарха місця і посланий поза патріархат для обслуги вірних.

Патріарші привілеї:

- 1) патріарх може слухати сповідей східних вірних по цілім світі.
- 2) всюди проповідувати.
- 3) всюди уділювати благословення самим знаком хреста з відпустами.
- 4) уділювати відпуст.
- 5) всюди може еригувати упривіліювані престоли свого обряду.
- 6) так само щодо відправ.
- 7) уживати окремого благословення у своїх листах.
- 8) всюди носити свої інсигнія.
- 9) має титул: Його Блаженства.
- 10) має право першенства перед латинськими примасами.
- 11) може назначувати своїх прокураторів і делегатів.
- 12) в цілім своїм патріархаті може хрестити, миропомазувати і шлюб давати.
- 13) може наділювати титулом архимандрита священників свого обряду, а навіть іншого східнього обряду, але в цім випадку має одержати наперед згоду ієрарха цього священника.
- 14) з права входить у Вселенський Собор.
- 15) суд над патріархом задержаний самому Святішому Отцеві.
- 16) в церквах або богослуженнях свого Обряду має першенство над усіма іншими патріярхами (і Ап. Делегатами).
- 17) благословити миро.

VI. Officia et obligationes Patriarchae Kioviensis Hallicensis muneris eius correspondent, tam et praecipue hac constitutione, quam etiam iure communi, et Ecclesiae Ucrainae particulari observandis.

Пояснення:

Багато приписів у праві заключають в собі рівночасно і право й обов'язок. Тому то і кодекс східнього права в головному не розділює тих двох концептів, але в цих самих канонах говорить про одне і друге під загальним титулом: « *Права й обов'язки патріярха* ». Тому теж тут кається, що повинности й обов'язки Київського Галицького Патріярха відповідають його урядові.

Ця точка говорить про потрібне джерело цих обов'язків патріярха: 1) ця конституція; 2) загальне право; 3) партикулярне право Укр. Церкви.

Рівно ж і тут вилишаються патріярші обов'язки, щодо патріяр-

шої курії, Єпископів, Інститутів вдосконалення, Вірних та патріяршого синоду, що про них є окремі точки.

Тут будуть вчислені в синтетичній лісті найголовніші обов'язки патріярха за загальним правом кодексу. Ці обов'язки є:

- 1) супроти Святішого Отця.
- 2) його обов'язок резиденції.
- 3) Служба Божа за цілий патріярхат.
- 4) старання про чистоту віри своїх вірних.
- 5) нагляд над збереженням дисципліни в цілім патріярхаті.
- 6) нагляд над економією патріярхату.
- 7) його обов'язки як ієрарха у своїй єпархії.
- 8) обов'язок візитувати цілий патріярхат що 10 літ.
- 9) скликування щорічних Синодів єпископських.
- 10) його зобов'язання супроти клиру.
- 11) його обов'язок зберігати обряди в цілім патріярхаті, щобто чувати, щоб були збережені.

VII. Curia patriarchalis componitur:

1) *synodo permanenti quatuor Episcoporum (quorum unus secretarii munere fungitur) cum potestate administrativa et iudiciali in casibus iure determinatis;*

Пояснення:

У цілій тій 7-мій точці з підподілами буде мова про патріяршу курію, що складається з урядів нижче тут вчислених. Її треба відрізнити від єпархіяльної курії патріярха, який теж має свою власну єпархію, а при ній теж єпархіяльну курію відмінну від курії цілого патріярхату.

Постійний синод:

Патріярхи мають мати постійний синод, в полагоджуванні важніших справ та в розв'язці проблем, що відносяться до патріярхату.

У склад постійного синоду входить патріярх, як предсідник, і 4 єпископи назначені на 5 літ. Двох із тих єпископів мають бути резиденціяльні по черзі за старшинством єпископських свячень. З двох других одного назначує собі патріярх, а другого вибирають усі єпископи патріярхату по приписам канонів. Ці єпископи після 5 літ можуть бути знову назначені. Рівночасно таким самим способом (щобто патріярх назначує одного, а другого вибирають усі єпископи патріярхату) треба вибрати заступника, що заступає

би члена постійного синоду назначеного патріярхом або вибраного єпископами, що є перешкоджений. (Двох перших членів синоду у потребі заступає слідуючий з черги по старшинстві єпископських свячень єпископ патріярхату). Членами постійного синоду не можуть бути ті, що за загальним правом не можуть голосувати.

Якщо патріярх не може взяти участи у засіданні постійного синоду, тоді председає найстарший за єпископськими свяченнями член синоду, а місце патріярха доповнює назначений ним єпископ-заступник. Коли ж хтось з других членів синоду є перешкоджений, тоді перших двох заступає єпископ з черги найстарший за єпископськими свяченнями у патріярхаті, а других двох один з двох заступників, як вище. Якщо ж, перешкоджені й єпископ, член синоду і його заступник, тоді перший висилає своє «вотум» листом, що його мається отворити під час сесії синоду. Якщо ж треба рішати про справу, що заторкує особу одного з членів синоду або його єпархію, тоді треба його вислухати, але на синоді має його заступити інший єпископ, як вище.

Секретарем постійного синоду є один з 4 єпископів, членів синоду назначений синодом; а акти синоду підписує предсідник і всі члени синоду.

Постійний синод рішає тайними голосами.

Від рішень постійного синоду, поза судовими справами, у справах, що йому є зарезервовані, відклик-рекурс ін деволютіво (цебто без затримання наслідку рішення), є до Ап. Престолу.

Навіть під час патріяршого синоду справи, що є в компетенції постійного синоду, цей останній вирішує.

Постійний синод треба скликувати три рази до року в означених періодах або скільки разів треба вирішити справи, що потребують згоди або поради синоду.

I. Згоди постійного синоду вимагається:

- 1) до надання деяких церковних урядів.
- 2) до ерекції церковних провінцій, єпархій або перемін їх границь або щоб їх разом лучити, ділити, зносити, зміняти їх ієрархічний ступінь, зміняти місце осідку єпископа, переносити митрополита або єпископа, приймати єпископське зречення, надавати єпископові помічника, еригувати патріярші екзархії або їх зміняти, чи зносити.
- 3) у справах кількох єпархій або з цивільною владою.
- 4) у передачі парохії моральній особі щодо дочасних і духовних справ.

5) до надання ставропігії церковним інститутам релігійним або харитативним, духовним, чи дочасним.

6) до заключень угод з цивільною владою.

7) щоб усунути екзарха.

8) до осуду, чи парохія є випосажена, чи ні.

9) до номінації суддів, промотора справедливости й оборонця зв'язи в регіональній суді.

10) до ерекції ставропігійного монастиря.

11) при знесенні самостійного монастиря.

12) при знесенні дочерного монастиря при ставропігійній.

13) до знесення Конфедерації монастирів на патріярших правах.

14) до рішення про добра знесеної Конфедерації монастирів на патріярших правах.

15) при переході єпархіяльного Згромадження на патріярше.

16) при знесенні Згромадження на правах патріярших або єпархіяльних.

17) для призначення або усунення економа патріярхату, або злучення цього уряду з урядом економа патріяршої єпархії.

II. Послухати думку постійного синоду патріярх має у таких случаях:

1) при призначенні свого апокрисарія при Ап. Престолі і патріярших канцлера та консулторів.

2) в переміні з непорушної на порушну парохію.

3) перед замінуванням патріяршого екзарха.

4) у прийнятті зречення економа опорожненої єпархії.

5) при потвердженні типікону ставропігійного монастиря або статутів патріяршого Чина.

Крім цього постійний синод є ще компетентний і в судових справах:

Патріярхи мають мати постійний синод установлений для суд-дейських справ. Постійний синод судить єпископів підчинених патріярхові в менших кримінальних справах, тобто таких, що не потягають за собою кари позбавлення уряду або депозиції або деградації.

Цей же синод судить більші спірні справи єпископів, також титулярних, а в грошових, що переходять (означену) суму; спірні

справи поміж єпархіями; справи щодо прав або дочасних дібр єпископів або їх стола або дому або єпархіяльної курії.

2) tribunali patriarchali;

Пояснення:

Цей патріярший суд є відмінний і від суду постійного синоду, що про нього була мова вище, і від єпархіального суду патріяршої єпархії, бо перший з них діє вправді в цілیم патріярхаті, але okazійно, а другий діє тільки в одній єпархії, цебто патріярший. А патріярший суд, це суд до порядочного полагоджування судових справ в цілیم патріярхаті у першій і другій інстанції.

У патріяршій курії має бути встановлений за нормами канонів патріярший суд, що є відмінний від суду патріяршої єпархії. Патріярший суд має мати власних суддів, промотора справедливости, оборонця зв'язи з аудиторами, секретарями та другими урядниками. Крім суддів, аудиторів і промотора справедливости, всі другі можуть бути ті самі, що в єпархіяльнім суді.

В першій інстанції цей суд судить:

1) Ієрархів місця, але не їх Синкеллів, патріярших Синкеллів і Делегатів, що не є єпископами.

2) Особи фізичні і моральні, що є підчинені безпосередньо патріярхові, за вийнятком осіб самостійного і ставропігіяльного монастиря та конфедерації монастирів.

3) Чернечі Чини і Згромадження, що мають папську ексемпцію, за вийнятком тих, як у попереднім числі.

4) Спірні і кримінальні справи настоятеля у чернечім вийнятїм Чині або Згромадженні, який в цїм же Чині або Згромадженні не має вищого над себе настоятеля з суддеїською властю.

5) Справи, що ізза прескрипції є зарезервовані патріяршому судові, МП. *Солліцитудінем*, кан. 19.

До цього ж суду, як до другої інстанції, є апеляція:

1) від єпархіального суду патріяршої єпархії, хіба що сам патріярх брав участь у ньому, бо завеїгди, коли патріярх бере участь у суді, апеляція є до Ап. Престолу.

2) від митрополичого суду підчиненого патріярхові.

3) від регіонального суду, хіба що інакше встановлено.

4) від суду ставропігіяльного або вийнятого самостійного монастиря.

5) від суду презеса вийнятої Конфедерації.

Від патріяршого суду (першої або другої інстанції) апеляція є:

- 1) або до суддів назначених патріярхом;
- 2) або до Ап. Престолу.

3) **cancellaria patriarchali:**

4) **consultoribus patriarchatus:**

5) **oeconomo patriarchatus:**

Пояснення:

1) Патріярша канцелярія:

Вислухавши думку постійного синоду, патріярх має назначити до патріяршої курії патріяршого канцлера, що ним повинен бути священник без закиду. Він наглядає за патріяршими: канцелярією й архівом та з уряду він є першим патріяршим нотарем. Патріярх може додати йому помічника, віце-канцлера, що теж сповняє уряд нотаря. Крім нього патріярх може назначити інших нотарів.

2) Патріярші консультори:

Вислухавши думку постійного синоду, патріярх може назначити кількох богословів і каноністів з обидвох клирів патріяршими консульторами, віддаючи до їх прослідження тяжчі проблеми.

3) Економ патріярхату:

Наперед треба відрізнити адміністрацію дібр цілого патріярхату від адміністрації дібр патріяршої єпархії. Обидві ці адміністрації вимагають окремих урядів зложених з кількох урядників. Щодо дібр цілого патріярхату, то має бути окремий економ, книговод (бухгалтер) та другі потрібні урядники. Головою цього уряду є економ, що його іменує патріярх за згодою постійного синоду. Він повинен бути із клиру, що відзначається вірністю, пильністю, що дав докази чесного життя та досвіду в адміністрації дочасних дібр. Однак ним не сміє бути ніхто з кривних, чи посвоячених патріярха до 4 ступня. За згодою постійного синоду цей уряд можна злучити з таким же урядом патріяршої єпархії. Економ патріярхату складатиме письмений звіт зі своєї адміністрації щороку або, коли того зажадає постійний синод, а цей принаймні через 2 єпископів, членів синоду, провірюватиме його звіт, касу, добра і документи та імена, навіть несподівано та старатисьме пильно про збереження, опіку та зріст дібр патріярхату.

- 6) *commissione liturgica*;
- 7) *archivo patriarchali*;
- 8) *Episcopis, qui officium cum residentia in curia patriarchali obtinent.*

Пояснення: 1) Літургійна Комісія:

Патріарх має встановити раду, або як кажеється, літургійну комісію в цілях:

- 1) перевірювання літургійних книг;
- 2) видання (друком) цих же книг.

До патріярха належить перевірювати видання літургійних книг; тому він відповідає за вірність і цілість тексту та за те, чи він відповідає апробованому текстові. До патріярха теж належить, справдивши, що текст відповідає апробованому, давати дозвіл на його видання.

Крім цього Декрет про Східні Католическі Церкви II Ватиканського Собору дає власть патріярхові з синодом єпископів потверджувати переклади літургійних текстів на живу мову та здати про те звіт Ап. Престолові.

2) Патріярший архів:

В патріяршій курії, зберігаючи подібні приписи, які є дані для єпархіяльного архіву, має теж бути архів патріярхату старанно уряджений, упорядкований і збережений. Головою того архіву є канцлер патріярхату.

3) Патріярші надворні єпископи:

В патріяршій курії, крім осіб, що за загальним, чи партикулярним правом є вимагані до означених урядів, патріярх має право мати при собі навіть трьох (однак не більше), титулярних, надворних єпископів, якщо тільки є їм забезпечене відповідне до їх гідности удержання.

Цей уряд має канонічну форму, оскільки східний кодекс його узгалянює в означених, правних моментах. Так нпр. патріярх має їх радитися щодо назначення, чи усунення даної особи на адміністратора опорожненої єпархії.

Після смерті патріярха найстарший єпископськими свяченнями з надворних єпископів стає автоматично адміністратором цілого патріярхату аж до вибору нового патріярха. Він теж скликає патріярший синод для вибору нового патріярха, хоч йому з уряду не предсідав.

Зберігаючи вищенаведені приписи права, тепер за *Декретом про Східні Католи. Церкви* II Ватиканського Собору патріарх сам собі їх назначає і висвячує, ч. 9.

VIII. In sua relatione ad coeteros Hierarchas Ecclesiae Ucrainae Patriarcha Kioviensis Halicensis ius commune Ecclesiarum Orientalium nec non particulare Ecclesiae Ucrainae tam in via administrativa, quam iudiciali observet ».

Пояснення

I. *Загальне правило*: Патріарх має юрисдикцію на цілий патріархат, на Єпископів, клир, вірних, що всі вони мають йому оказувати канонічний послух і пошану.

II. *Ерекція провінцій, епархій та екзархій*: Патріарх за згодою постійного синоду або всіх Єпископів, навіть титулярних і преконізованих може еригувати провінції або епархії, змінювати їхні границі, їх лучити, ділити, зносити, зміняти їх ступінь ієрархічний, зміняти місце єпископської резиденції, переносити митрополитів або єпископів, приймати зречення Єпископів, еригувати екзархії, змінювати їх границі та їх зносити.

III. *Назначення, висвячення, інтронізація, перенесення митрополитів і єпископів*: Патріарх з патріяршим синодом назначає єпископів свого обряду, *Декрет про Східні Католи. Церкви*, ч. 9.

При назначуванні Єпископа патріарх відбирає від кандидата присягу вірности.

Рівно ж до патріярха належить висвячувати митрополитів, що він може зробити сам або перешкоджений через других єпископів.

Митрополитам і єпископам дає патріярші листи канонічної провізії.

Сам патріярх або через другого інтронізує митрополитів.

Патріярх за згодою патріяршого синоду або єпископів ізважної причини може... переносити митрополитів або резиденціальних єпископів або титулярних з одної епархії резиденціальної або титулярної до другої.

IV. Взаємно-відносини між патріярхом і єпископами:

Патріярх нехай оказує єпископам собі підчиненим пошану і братню любов; єпископи ж нехай оказують патріярхові, як правному настоятелю, пошану, послух і належну увагу. Свої спори єпископи повинні предкладати патріярхові; в надзвичайних випадках обовільно повинні радитися. Справи кількох епархій або з цивіль-

ною владою патріарх може до себе відкликати, однак їх полагати сам він не сміє, а тільки порадившись з дотичними єпископами та за згодою постійного синоду; а в наглім випадку порадившись принаймні з надворними єпископами.

Відклик від декретів ієрарха маєтись робити до патріарха, хіба що інакше зазначене.

Якщо це є такий звичай, ієрархи мають складати патріархові незначний катедрастик.

Ієрархи мають поминати патріарха після Папи Римського у всіх богослуженнях, а патріарх наглядає, щоб митрополити і ієрархи поминали Папу Римського.

Єпископи і екзархи кожного 5-го року мають здавати звіт патріархові про стан своєї єпархії.

V. Справи, що в них єпископи мають звертатися до патріарха:

Єпископи мають звертатися до патріарха за відпусткою з єпархії.

Дозвіл від патріарха вимагається, щоб ієрарх міг надати якийсь церковний уряд своїм кривним, чи посвояченим.

Дозвіл патріарха потрібний при ерекції парохії цього самого обряду з іншою мовою на тій самій території.

Ієрарх має порадитися патріарха при неможливості поділу єпархії на прото-пресвітерати.

Вислухавши думку постійного синоду патріарх може дати ієрархові дозвіл на переміну з непорушної на порушну парохію.

Патріарх за згодою постійного синоду дає дозвіл на передачу парохії моральній особі щодо духовних і дочасних справ.

Патріарх може звільнити єпископа від обов'язку скликувати єпархіяльний синод.

Єпископ мусить мати згоду патріарха, щоб міг назначити ченця своїм консультором.

До осуду патріарха за згодою постійного синоду належить, чи дана парохія має відповідне випосаження.

Ієрархи місця не можуть уділяти диспензи з зарезервованих подружніх перешкод, коли все приготоване до подружжя, якщо на час може ще здиспензувати патріарх.

Якщо послано просьбу про диспензу до патріарха, то ієрархи місця нехай не вживають своїх властей, хіба в наглій потребі.

Виконник патріаршої диспензи від публичних подружніх перешкод є ієрарх місця, який переслав просьбу до патріарха, хочби просячі змінили місце побуту.

Патріярх дає дозвіл на вивласнення (продаж), якщо йдеться про речі, що їх вартість переходить суму (назначену).

Патріярх дає дозвіл на льокацію дібр церковних, менше однак, як на 9 літ, у сумі (приписаній), вислухавши єпархіяльних консульторів і адміністративну раду і одержавши згоду заінтересованих; у сумі (приписаній) поза 9 літ патріярх дає згоду, вислухавши єпархіяльних консульторів і адміністративну раду й одержавши згоду заінтересованих; а якщо льокація є на менше, як 9 літ у тій же сумі (приписаній), то вислухавши адміністративну раду й одержавши згоду заінтересованих.

Ієрарх має спитати патріярха про думку при закладанні самостійного монастиря.

Ієрарх в патріярхаті, поки дасть згоду на заложення дому єпархіяльної конгрегації, має попросити про дозвіл у патріярха.

Не вільно ієрархові без поради патріярха відібрати всім сповідникам юрисдикцію в якімсь домі нараз.

Ієрарх має повідомити патріярха, якщо монахи зі ставропігіяльного монастиря порушили клявзуру жіночого монастиря.

Ієрарх має повідомити патріярха про ченців з патріяршого Чина або зі ставропігіяльного монастиря, що вони вийшли нелегально або поповнили поза домом, чи монастирем який злочин.

Те саме, якщо в цих домах, чи монастирі трапились надужиття.

Ієрарх місця є обов'язаний додати свій осуд при усуненні черниці з вічними обітами з патріяршого Чина при нагоді пересилки актів до патріярха.

Ієрарх місця не може візитувати ставропігіяльного монастиря.

VI. Відношення патріярха до єпископів:

Патріярх доповнює недбайливість митрополитів.

Підчас опорожнення митрополичого стола патріярх заряджує цілою провінцією.

Патріярх наглядає, щоб єпископи та другі ієрархи місця пильно сповняли свій пастирський уряд та зберігали закон резиденції, якщо ж в чім провинились би, нехай їх упігне, а якщо не послухають, то нехай поступить після права.

Патріярх проголошує єпископам акти Ап. Престолу та може зарядити їх прочитання в церквах, а це, що в цих актах заряджене і заторкує сам патріярхат, патріярх має старатися про виконання того.

Патріярх може приказати єпископам, щоб його власні зарядження, інструкції, листи були прочитані і поясненні по церквах.

Патріарх може і має звітувати цілий патріархат на протязі 10 років; може теж зарядити надзвичайну візитацію єпархії, якогось міста чи церкви; в часі візитації він може все те, що може єпископ підчас своєї канонічної візитації.

Патріарх може і має скликувати щороку єпископську конференцію або поділити їх на періоди по провінціям та краям, так однак, щоб до 5 літ всі єпископи були покликані.

Патріарх має мати згоду місцевого ієрарха, щоб перенести священника з одної єпархії патріархату до другої, де його потрібно, він же ж може назначити ієрарха для вірних свого обряду поза територією патріархату, якщо партикулярним правом опіка над ними належить до патріарха.

До патріарха належить надавання церковних урядів у ставропігійських місцях.

Патріарх має заслухати думку ієрархів місця при затвердженні статутів патріаршої конгрегації.

Патріарх має вислухати думку ієрарха місця, щоб наділити його священника з патріархату крилошанським титулом.

VII. Патріарші суди:

Патріарх з постійним синодом має судейську власть над підчиненими собі єпископами, замешкалими в патріархаті в менших кримінальних справах, цебто таких, що не потягають за собою кари позбавлення уряду або депозиції або деградації.

Щодо « більших справ » (*кавзе маіорес*), то патріарх з постійним синодом може перевести процес над єпископом для рішення Вселенського Архисвєря та в міжчасі може ужити зарадчих засобів.

До патріарха з постійним синодом належить судити:

1) важливі справи єпископів, також титулярних, а в грошевих справах, що переходять (означену) суму;

2) спірні справи поміж єпархіями;

3) справи щодо прав або дочасних дібр єпископів або їх стола або дому або єпархіальної курії; остаточний осуд в усіх цих справах повинен видати постійний синод;

4) до патріарха (без постійного синоду) належить судити інші спірні справи між єпископами, також титулярними, по приписам права.

Звичайний патріарший суд є компетентний судити ієрархів місця, патріарших синкелів та делегатів, що не є єпископами.

Настоятель Конфедерації, чи монастиря ставропігіяльних мають зберігати щодо цього звіту партикулярне право (статути).

Патріярх дає дозвіл на отворення в патріярхаті новіціятського дому, якщо йдеться про Чин або Згромадження на патріярших правах.

Патріярх дає в патріярхаті дозвіл ченцям перебувати поза домом більше як 6 місяців.

Патріяршого дозволу потребують до збірок ченці:

- 1) папського права невийняті;
- 2) патріяршого права.

Патріярх уділює дозвіл на перехід з одного самостійного монастиря до другого, з одного Чина або Згромадження до другого в патріярхаті.

Патріярх може дати дозвіл покинути чернече життя ченцям з малою професією в патріярхаті усякого правного стану.

Патріярх приймає відклик від викинутих з чернечого життя, що не є папського права, а від його декрету є відклик до Ап. Престолу.

Патріярхові треба представити всі акти і документи викинення черниці з підчищеною патріярхові Чина, а ієрарх і настоятель, якщо Чин йому підлягає, мають долучити свої осуди.

До патріярха належить потвердження вироку у процесі проти ченців з підчищеного патріярхові Чина, тому предсідник суду має вирок і всі судові акти чимскоріше переслати патріярхові.

Патріярх може розрішити від суспензи, священика, диякона або піддиякона викинутих з чернечого життя ізза причин менших, як ті вище вичислені, якщо вирок або декрет викинення ще не переслано до Ап. Престолу.

3) *Відношення патріярха до ченців без папської ексемпції:*

До патріярха належить зносити самостійний монастир, осягнувши згоду постійного синоду і вислухавши ієрарха місця, якщо монастир є єпархіяльний, та вислухавши вищого настоятеля, якщо монастир належить до Конфедерації.

Знесення Конфедерації на патріярших правах належить до патріярха за згодою постійного синоду.

Рішення про добра знесеної патріярхом Конфедерації належить до патріярха за згодою постійного синоду.

Єпархіяльне Згромадження силою патріяршого декрету може перейти на Згромадження патріяршого права за згодою постійного синоду та після вислухання заінтересованих.

Патріарх може знести Згромадження на патріярших або єпархіальних правах за згодою постійного синоду та вислухавши заінтересованих.

Творити провінції, їх ділити або змінити, чи зносити належить у патріярхаті до патріярха, якщо вони належать до Чина або Згромадження на патріярших або єпархіальних правах.

Патріярх вислухавши думку постійного синоду потверджує: ... статuti Чина на патріярших правах; статuti Згромадження на патріярших правах, вислухавши думку всіх ієрархів, де знаходяться його домi.

Патріярх потверджує вирок усунення з чернечого життя ченців з вічними обітами, що не є на папськiм праві (його вирок не потрібуеть ніякої апробати).

III. Щодо ставропігiяльних монастирiв:

1) *Загально:* Ставропігiяльні монастирi є виїняті з під юрисдикції місцевого ієрарха за нормами канонів і підчиняються юрисдикції патріярха. Патріярх може в моменті заложення монастиря в важних причин і за згодою постійного синоду надати йому привілей ставропігiї.

2) *Справи, що в них монахи ставропігiяльного монастиря мають звертатися до патріярха:*

Настоятель ставропігiяльного монастиря потребує згоди патріярха з помісним синодом для знесення дочерного монастиря.

Згоди патріярха потрібно для з'єднання кількох ставропігiяльних монастирiв. Так само згоди його потрібно до влучення ставропігiяльного монастиря до Конфедерації або його вилучення з Конфедерації.

Патріярх, вислухавши думку постійного синоду, потверджує типікон ставропігiяльного монастиря.

Презес Конфедерації і настоятель монастиря ставропігiяльних щодо звітів (патріярхові) мають зберігати статuti.

В ставропігiяльнiм жіночiм монастирi патріярхові задержані права при ульокovanнi грошей щодо вимаганої попередньої згоди до важности акту.

Патріярх дає дозвіл на продаж монастирських дібр у приписаній сумі.

Патріярх в патріярхаті дає монахам дозвіл перебувати поза монастирем більше ніж 6 місяців.

Монахи можуть свобiдно писати до патріярха.

VIII. « *Sede vacante* »:

При опорожненні стола єпархії заряд єпархії переходить на патріярха, який до місяця має назначити адміністратора.

Якщо за партикулярним правом кунзультори вибирають адміністратора єпархії і до 8 днів його не виберуть, то його назначення переходить на патріярха, що має засягнути думки надворних єпископів; адміністратор має зложити визнання віри перед патріярхом та має дістати патріяршого листа для перебрання адміністрації.

Патріярх при опорожненні єпархіяльного стола старається про збереження єпархіяльного майна та збереження речей померлого єпископа, щоб їх передати будучому єпископові.

Коли єпископ попав в екскомуніку, інтердикт або суспензу патріярх на час має сам зарадити (зарядові єпархії), а справу донести Ап. Престолові.

1) В ч. 19 Декрету про Східні Католическі Церкви у патріярших Церквах патріярший синод має рішити про число свят.

2) В ч. 23 про вживання народньої мови в богослужбах. Тут теж рішає у патріярших Церквах патріярший синод для всіх вірних даної Церкви.

IX. In sua relatione ad Instituta perfectionis Ecclesiae Ucrainae Patriarcha Kioviensis Halicensis duplicem normam sequatur oportet:

1) quoad Instituta perfectionis, quae pontificia exemptione gaudent, potestatem exercet nonnisi in casibus iure expresse determinatis (et praesumptio iuris stat pro exemptione);

2) quoad Instituta perfectionis a potestate loci Hierarchae non exempta, inter alia iura et privilegia, quae Patriarchae competunt a iure communi Ecclesiarum Orientalium, iure etiam stauropegi toto in patriarchatu gaudet.

Пояснення: I. Щодо монахів і ченців з папською ексемпцією:

Папську ексемпцію можуть одержати:

- 1) *Самостійний монастир.*
- 2) *Чин або Конгрегація.*

В патріярхаті вийняті ченці підчиняються патріярхові:

- 1) або безпосередньо в означених случаях;
- 2) або посередньо в усіх тих випадках, в яких підчиняються ієрархові місця.

Безпосередньо ченці з папською ексемпцією підчиняються патріярхові в таких случаях:

В патріархаті патріарх може дозволити ченцям будьякої кондиції, щоб хтось був настоятелем низшого ступення і третій раз за порядком.

Патріарх у патріархаті є тим правним настоятелем, що його дозвіл потрібний у визбутті (продажі) цінних речей та других дібр, що переходять приписану суму за канонами.

Патріарх у патріархаті дає дозвіл ченцям ізза важної та слушної причини перебувати поза домом свого Інституту.

Ченці можуть вільно писати до патріарха.

Патріарх є компетентний дати дозвіл у патріархаті ченцям усякого правного стану з малою професією покинути чернече життя.

Патріарх може розрішити від суспензи, що в неї попав священник, диякон, чи піддиякон ізза менших провин, як ті, що нижче вичислені, якщо вирок або декрет викинення не переслано Ап. Престолові; вичислені ж є такі: апостазія від віри, єресь, схизма, утеча з жінкою, змагання заключити або саме заключення подружжя навіть цивільного — та провини, що в загальному праві, цебто Східніх Церков, потягають за собою правну неславу, депозицію, деградацію, чи позбавлення назавсіди церковної рясн.

II. Щодо ченців без папської ексемпції:

1) Ченці без папської ексемпції підчиняються в патріархаті патріархові вжето посередньо в усіх случаях, в яких підчиняються ієрархові місця, вжето безпосередньо (в інших случаях); за винятком случаїв, що в них, вжето з загального права, вжето ізза привілею, підчиняються одному тільки Ап. Престолові.

2) *Справи, що в них ченці без папської ексемпції мають звертатися до патріарха:*

Патріарх дає дозвіл на заложення дому єпархіяльної Конгрегації в другій єпархії.

Згоди патріарха треба при заложенні дому Чина або Конгрегації на правах патріярших — першого в даній єпархії.

Згоди патріарха у патріархаті треба для знесення дому приналежного до Чина або Згромадження папського або патріяршого права.

В патріархаті патріарх може дозволити ченцям будьякої кондиції, щоб хтось був настоятелем меншого ступня і третій раз за порядком.

Настоятель Чина і Згромадження патріяршого права і самостійного монастиря має кожного 5-го року здати звіт патріархові про стан даного Чина, Згромадження, чи монастиря.

Патріяршого дозволу потрібно до збірок монахам з ставропігіяльного монастиря.

Патріярх уділяє настоятелю монахів благословення, якщо це партикулярним правом вимагане і тоді треба це йому зголосити 3 місяці наперед.

Патріярх уділяє дозвіл на перехід з одного самостійного монастиря до другого.

Патріярх може дати дозвіл покинути монаше життя після малої професії в патріярхаті.

Патріярх може усунути з ставропігіяльного монастиря монахиню з часовими обітами, одержавши на письмі причини від настоятельки монастиря й її дорадниць за умовинами вимаганими правом.

Патріярх потверджує вирок викинення з монастиря монахів після професії. Тому предсідник трибуналу має представити патріярхові всі акти і документи чимскорше.

Патріярх може розрішити від суспензи священика, диякона або піддиякона усунених з монашого життя ізза причин менших, як ті вичислені вище.

3) Відношення патріярха до ставропігіяльного монастиря:

Щодо вибору настоятелів, чи настоятельок у ставропігіяльних монастирях патріярхові прислугує те саме право й обов'язки, що ієрархові місця в не-ставропігіяльних монастирях, він теж може вибір настоятеля після своєї совісти потвердити або відкинути.

Патріярх має власть і обов'язок візитувати ставропігіяльні монастирі.

Патріярх назначує сповідників у ставропігіяльному монастирі.

В ставропігіяльному жіночому монастирі патріярх назначує священнослужителя і проповідника.

В ставропігіяльному жіночому монастирі патріярх має 30 днів наперед переслухати аспірантку перед вступленням до новіціату або новичку перед зложенням обітів перших, чи вічних; тому настоятелька має повідомити його про це 2 місяці наперед.

Патріярх назначує єпископа, що до нього настоятель ставропігіяльного монастиря має переслати вірчого листа перед свяченнями монаха.

Патріярх із своїм почотом може вступити в клявзуру жіночого монастиря свого обряду, де він не був би.

Патріярх може застерегти собі судовий процес проти монаха зі ставропігіяльного монастиря; до нього теж належить потвер-

дження вироку у цьому процесі, тому предсідник суду має чим-скорше переслати патріярхові вирок і всі акти процесу.

X. In sua relatione ad fideles Ecclesiae Ucrainae Patriarcha Halicensis normam sequatur oportet Kioviensis Metropolitae.

Пояснення:

Щодо вірних свого обряду в патріярхаті:

Патріярх в цілїм патріярхаті... має власть над... вірними, що мають оказувати йому канонічний послух і пошану.

До патріярха належить закладати або потверджувати товариства вірних.

Патріярх може потверджувати статути товариства вірних.

Патріярх може усунути членів товариства вірних, хочби того не було зазначеного у статутах.

Патріярх потверджує статути асоціяції аґрегованої до ставропігіяльного монастиря.

Патріярх потверджує правила терціяріїв.

До патріярха належить знесення товариства вірних, що його він заложив.

Статути та інші правила брацтва на патріярших правах місцевий ієрарх не може ані поправляти, ані потверджувати.

XI. Patriarchae Kiovensi Halicensi ad normam iuris communis et particularis Ecclesiae Ucrainae fas est synodum patriarchalem statuto tempore convocandi, cui omnes Hierarchae patriarchatus participare debent.

Пояснення:

Розрізняємо дві кляси патріярших синодів: 1) патріярший синод нарад; 2) виборчий патріярший синод.

Поза усіми приписами загального права — в цій точці конституції треба відрізнити ще 3 особливі моменти.

1) Поперше тут згадується партикулярне право Української Церкви щодо цього собору.

2) Другий момент цієї точки конституції — це вимога, що ієрархи патріярхату мусять в цьому синоді брати участь. Бо так вимагає загальне право.

3) Третій момент цієї точки конституції заторкує законодатну власть патріярха для цілого патріярхату, на цілу Укр. Церкву.

XII. Sede vacante patriarchali administratio patriarchatus, nisi aliud

secundum canones provisum fuerit, transit ad Episcopum ordinatione episcopali antiquiorem inter eos, qui officium cum residentia in curia patriarchali obtinent.

Пояснення:

Тут поставлене тільки питання, хто є адміністратором патріярхату на час опорожнення патріяршого стола — «седе вананте». Відповідь коротка: ним є найстарший за єпископськими свяченнями між патріяршими надворними єпископами, хіба інакше було б тому зараджено за нормою права.

Найважливіші завдання адміністратора є саме:

1) Повідомити Ап. Престіл і всіх єпископів патріярхату, також титулярних, як теж інших ієрархів місця (але не Синкелів) про опорожнений патріярший стіл.

2) Зберегти всі приписи дані на час опорожнення, чи то загальним, чи партикулярним правом.

3) Він має все приготувати і скликати патріярший виборчий синод.

Що ж до адміністрації патріярхату за той час, то адміністратор має ті самі права, що патріярх, за винятком патріярших привілеїв, але не є виключений із цих привілеїв той, що і адміністратор може в цілیم патріярхаті хрестити, миропомазувати і давати шлюб.

Однак адміністратор не сміє нічого змінити, тому не може змінити патріярших Синкелів. З його компетенції виключені також усі справи, що до їх поладження потрібно мати згоду, або вислухати думку патріяршого синоду.

Новий патріярх має зажадати від адміністратора звіту з його адміністрації.

Адміністратор патріярхату за час своєї адміністрації має право першинства перед всіма ієрархами патріярхату аж до виборчого синоду.

XIII. Sede vero patriarchali impedita regimen universi patriarchatus esto penes Episcopum residentialem Patriarchae subiectum ordine praecedentiae primum, nisi patriarcha alium Episcopum, vel etiam presbyterum ex praestantioribus, designaverit.

Пояснення:

Коли патріярх є перешкоджений, так, що не може заряджувати патріярхатом, тоді або він сам назначує адміністратором патріяр-

хату котрогось з єпископів, чи при даних обставинах навіть визначнішого священника, або, якщо він цього не зробив, то право це доповняє й означає, що ним має бути єпископ перший за правилом першенства з поміж підчинених патріярхові.

Тут отже вимагаються дві умовини до адміністратора патріярхату за правом:

1) що він мусить бути єпископ один з підчинених патріярхові, отже не конче з самого патріярхату, але з підчинених патріярхові навіть поза патріярхатом;

2) перший за правилом першенства; де береться під увагу найперше ступінь нпр. архиепископ, чи митрополит між другими єпископами; опісля старшинство за часом, нпр. хто перший став митрополитом, якщо є більше митрополитів; відтак старшинство за єпископськими свяченнями, якщо б нпр. два митрополити стали рівночасно митрополитами; вкінці рішає принцип віку.

Якщо б патріярх попав в цензуру, то єпископ за першенством, як вище, має донести його до Ап. Престола для дальшого зарядження в цій ситуації.

До адміністратора патріярхату, коли патріярх є перешкоджений, як вище, стосуються ті самі приписи права щодо адміністрації, які стосуються і до адміністратора при опорожненні патріяршого стола.

Хто перейняв заряд патріярхату, коли патріярх є перешкоджений, то зараз має повідомити про це Ап. Престол.

•

Єп. Ізидор Борецький

ПРАВНА ОСНОВА УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПАТРІАРШЕ ЗАВЕРШЕННЯ

(Ep. Isidorus Boreckyj, *De fundamento iuridico Ecclesiae Ucrainae in patriarchatum*).

Ціль: Завершення патріяршим титулом постійної суверенної самоуправи Помісної Української Церкви.

Твердження: Українська Києво-Галицька Помісна Церква мала завжди право суверенної самоуправи.

«завжди»: — у минулому: історична аргументація,
— у сучасному: юридична аргументація.

Об'єкція: Якщо завжди було право суверенности, то чому не було патріярхату?

Відповідь: У давнині суверенні помісні Церкви поза межами Римської імперії не мали патріяршого титулу, лише: католікос, мафріян, екзарх або архиепископ чи митрополит. Патріярший титул був заподадливо зберіганий лише для кількох помісних Церков у Римській імперії.

Об'єкція: Чому саме в теперішні часи так наполегливо змагаємося за патріярший титул?

Відповідь: II Ватиканський Собор у своїх рішеннях підтвердив, що Вселенська Церква складається з помісних самоуправних Церков, з яких деякі мають патріярший титул. (Догматична Конституція про Церкву, точка 23, останній параграф);

— підтвердив, що помісні Церкви без патріяршого титулу є рівнорядно самоуправці з патріяршими. («Декрет про Східні Католицькі Церкви», точка 10);

— підтвердив, що традиційним титулом помісної самоуправної Церкви є патріярший титул [«Декрет про Східні Католицькі Церкви», точки 7 і 11];

— тому Собор завзиває [«експатат»] надавати помісним суверенним Церквам патріярший титул [«Декрет про Східні Католицькі Церкви», точка 11].

Самоуправа помісної Церкви — у чім полягає? Для давніх часів [бо про давні часи і повороту до давніх прав мова у « Декреті про Східні Католицькі Церкви », т. 9] зібрав проф. де Вріс: (W. de Vries, S.I., « Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche », in « La Civiltà Cattolica », an. 116 (1965 II), p. 114-115; — гл. « Богословія », 1965, ст. 159-160), у три точки:

- 1) свободний вибір патріархів і єпископів та розпоряджування епархіями,
- 2) нормування літургії та канонічного законодавства,
- 3) дисциплінарне розпоряджування духовенством і мирянами.

Найважливіший вияв самоуправи і завжди актуальний: — свободний вибір голови своєї помісної Церкви. Виявляється самоуправа також у сувереннім виступі у зносинах з іншими помісними Церквами чи з Вселенською.

АРГУМЕНТАЦІЯ ТВЕРДЖЕННЯ

про суверенну самоуправу Української Київської Церкви

I. Суверенність у минулому — історична аргументація:

- 1) Самостійний вибір митр. Іларіона — 1051 року.
- 2) Самостійний вибір митр. Кліма Смолятича — 1147 року.
- 3) Виступ митр. Петра Акеровича на I Ліонському соборі 1245 р., як суверенного голови помісної Церкви.

4) Самостійний вибір єпископами Київської митрополії митр. Григорія Цамблака 15 лист. 1415 року [« Акти относящиеся к истории Западной России », том I, Санктпетербург 1846, ч. 24, кол. 33-35]. У лютім 1418 року митр. Гр. Цамблук з численною делегацією прибув на Собор у Констанці; торжественно привітаний (Acta Concilii Constanciensis, ed. H. Finke, vol. II, Münster i. W. 1923, p. 164-165; — Ulrichs von Richental, Chronik des Constanzer Concils 1414 bis 1418, ed. R. Buck, Hildesheim 1962 - reprod. ex: Stuttgart 1882).

Зв'язковим між Римом-Собором і Константинополем був тоді Теодор Хризобергес (Acta Conc. Const., vol III, Münster 1926, no. 128, pp. 181-282; Archivum Fratrum Praedicatorum, IX Romae)

25 лютого 1418 року — торжественний виступ митр. Гр. Цамблака на Соборі в присутності Папи Мартина V. — Виступ зовсім самостійний, нічим не зв'язаний з грецькими зв'язками. (Acta Concilii Constanciensis, vol. II, pp. 164-166)

5. Самостійний вибір місцевими єпископами митр. Герасима 1431 р., який брав участь у виборі Гр. Цамблака 1415 року.

Самостійне звернення Київської митрополії до Собору в Базелі, а потім до папи Євгена IV, пропонуючи свій приїзд на Собор в справі поєднання Церков. (*Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, ed. E. Martene U. Durand, vol. VIII, Parisiis 1733, p. 576; *Concilium Basiliense*, ed. J. Haller, vol. II, Basel 1897, p. 429-431). 20 жовтня 1434 року папа Євген IV запрошує митр. Герасима на Собор (*Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. A. Welykuj OSBM, vol. I, Romae 1953, no. 64, p. 112).

Однак митр. Герасим загинув трагічно 28 липня 1435 р. і на Собор у Базелі не прибув.

Зносини митр. Герасима з Папою і Собором були зовсім самостійні, не зважаючи на це, що від Константинопольського патріархату був уже в Базелі представник: Ісидор, пізніший київський митрополит.

Саме в тім часі, 24 липня 1434 року промовляв Ісидор на Соборі. (*Concilium Basiliense*, ed. J. Haller, vol. I, Basel 1896, p. 334...; vol. III, p. 148, 151...; vol. V, p. 96...; *Sacrorum Conciliorum collectio*, ed. I. Mansi, vol. XXX, col. 608-685).

6. Також у Флорентійськiм Соборі Київська Церква задержала формально свою самостійну позицію, помимо того, що тодішній київський митрополит Ісидор був рівночасно представником Брусалимського патріарха та в попередніх своїх поїздках до Базеля і потім у Феррарі та Флоренції був також речником Константинополя. [Ця координація трьох функцій в особі київського митрополита на Соборі, це великий негатив у нашій історії часів Флоренції].

Вияви київської самостійности:

— в Актах Собору [зокрема « Акта грека »] Ісидора завжди називають: « Рутенус »;

— на декреті Собору підписи суздальського єп. Авраамія і Молдавського представника є щойно по всіх грецьких; не змішують їх як інтегральних членів Конст. посольства;

— Флорентійські рішення проголошено в Київській Церкві вже у березні 1440 року, себто раніш як у Константинополі;

— зміст проголошення для Київської Церкви [з березня 1440 року] зовсім відмінний від Констант., навіть від Флорентійських рішень; нема взагалі згадки про якінебудь колинебудь догма-

тичні різниці, настоюється лиш на рівноправності помісних Церков і то в таких справах, про які й не було мови у Флоренції (текст документу: М. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, р. 77-78; англійський переклад: J. Gill, S.J., *Isidore's encyclical letter from Buda*, in «*Analecta OSBM*», vol. IV (X), Romae 1963, р. 1...).

7. 1473 року синод у Києві вибрав самостійно митр. Мисаїла і рівночасно вислав листа до Папи; лист повторений потім у 1476 році. [Акти западної Росії, том IV, С. Петербург 1851, ст. 164...; Архів Юго-западної Росії, часть I, том VII, Киев 1887, ст. 199-231; Літературний сборник изд. Галицко-рускою Матицею, Львів 1869, ст. 223...].

Від того часу аж до Берестейського поєднання всіх Київських митрополитів вибирають самостійно місцеві єпископи, бо не стало Візантійської імперії, яка силою вмішувалася в права Київської помісної Церкви. Самостійні вибори переводяться не зважаючи на невдоволення Константинополя. [Супрасльская рукопис, ст. 141-142, цитована у М. Грушевського, том. V, ст. 413]. При цім єпископи покликуються на самостійний вибір митр. Гр. Цамблака 1415 року, якого навіть не потверджував Константинопольський патріярх.

8. 1498 року самостійно вибраний і 10 травня 1500 року торжественно інтронізований Київський митр. Йосиф Болгаринович у присутності Патріяршого представника [Полное собрание Русских летописей, том VI, ст. 45; том VIII, ст. 239]. Уже 20 серпня 1500 року митр. Йосиф Болгаринович звертається до папи Олександра VI з листом, подібним до листа митр. Мисаїла з 1476 р., словами:

beato ac beatissimo Alexandro Sacrosanctae Romane ac Universalis catholicae ac apostolicae ecclesiae Pontifici maximo, dignissimo Vicario Christi... (Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia, ed. A. Theiner, vol. II, Romae 1861, no. 296, p. 257-258; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, vol. I, Wien 1878, p. 481-483).

Під впливом письма-пашквілю Краківського професора Сакрана «Елюцідаріюс еррорум», папа Олександр VI не привітав звернення Київського митрополита так як його попередники, але дав неясну відповідь. Це *вперше* в історії Київської Церкви наступило відчуження з боку Риму відносно Києва, але ще не зірвання зв'яз-

ків. Відчуження перемінилося в розрив *щойно* по Берестейських часах і то лиш відносно частини Київської митрополії.

9. Ініціативу у наладнанні відчуження взяли самостійно єпископи Київської митрополії. (Гляди документ з червня 1595 р. Arch. Vatic. AAI-XVIII 1858; cfr. *Orientalia Christiana*, vol. III-2, n. 12, 1924-1925 Roma, «*Ruthenica*», p. 142...) У цім документі нема жодної згадки про якісь «еретичні» чи «схизматичські» розходження. Одинокa згадка про походження Святого Духа [точка 1] представляється як спір між Римлянами і Греками, а Київська Церква стоїть осторонь цього спору і застерігає собі свою формуляцію догми. Решта документу це запевнення своєї самотності на майбутнє. Зокрема відносно вибору єпископів і Київ. митрополита [точка 11]:

«*Pro litteris «sacrae» Episcopi ritus nostri Romam ut non mittant, sed cum aliquem Sacra Regia Maiestas in episcopum nominaverit, metropolita sive archiepiscopus more antiquo unumquemque eiusmodi consecrare debet.*

«*Si vero aliquem ex episcopis eligi in metropolitam contigerit, is pro «sacrae» litteris mittere non debet, quandoquidem iam antea consecratus est in episcopum, obedientiam tamen Summo Pontifici coram Reverendissimo domino archiepiscopo Gnesnensi, non tamquam coram Archiepiscopo, sed tamquam coram regni primate praestare potest*» (p. 152 — «*Ruthenica*»).

10. Папа Климент VIII з свого боку закінчуючи відчуження у документі «*Decet Romanorum Pontificem*», з 23 лютого 1596 р. приймає право Київської митрополії самому висвячувати єпископів:

«*Archiepiscopo Metropolitae Kioviensi ac Haliciensi nunc et pro tempore existenti auctoritate et nomine Sedis Apostolicae confirmari vel institui, eique munus consecrationis impendi*»

Також право самому вибирати Київського голову помісної Церкви, з одною лиш зміною, що нововибраний Київ. митрополит мав складати «обедієнцію» безпосередньо особисто Папі. (Документ публікований у *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. I Romae 1953; nr. 152, p. 266-268). Отже навіть по Тридентійським централізмi збережено Київській Церкві основні елементи суверенної самоуправи.

11. Ці елементи самоуправи підтверджено 1807 року Галицькій митрополії, як пересмниці Києво-галицької. Папа Пій VII у декреті «*In Universalis Ecclesiae*»:

«iisdem modo ac forma, quibus facultas huiusmodi Metropolitano Kioviensi ab antedicto Papa Clemente Octavo praedecessore Nostro... fuerat elargita...». (Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia, vol. II, p. 317).

12. Підтвердження самотності Київсько-галицької чи Галицької митрополії, висловлене у двох вищезгаданих документах, важне по наші часи; при цьому уважається ця самотність як рівновартісною з патріяршою.

Доказ: II Ватиканський Собор у «Декреті про Східні Католицькі Церкви», точка 10, говорить про рівновартність Верх. архієпископства з Патріярхатом. У замітках наводиться 8 кан. Ефеського собору, коли то повстало самотнє архієпископство Кипру, незалежне від жодного патріярхату, і вищезгадані декрети папи Климента VIII і Пія VII до Київсько-галицької митрополії. Отже обидва ці декрети є далі в силі, вони рівновартні «ефеській основі» Кипрського Верх. архієпископства.

Рішаючи позитивно питання чи Галицька митрополія є Верховним [самотнім] архієпископством, папа Павло VI спирався на два вищезгадані декрети, отже вони далі важні і вистарчаючі для обосновання рівно-патріяршої самотності. Пояснює це у «Борословії» за 1964 рік Mons. Marius Rizzi «De Archiepiscopi maioris iuridico fundamento in Ecclesia Catholica» (p. 123):

Sententia, nunc ab Apostolica Sede solemniter confirmata, quae tenet Praesuli Leopolitano Ucrainorum agnoscendum esse gradum Archiepiscopi Maioris argumentum potissimum sumit e Constitutione Apostolica quae verbis incipit: «Decet Romanum Pontificem».

Haec eadem facultas anno millesimo octingentesimo septimo (1807) a Pio VII confirmata est in favorem sedis metropolitanae Leopolitanae in Constitutione «In Universalis Ecclesiae».

Haec nominandi episcopos facultas superat, in se spectata, ipsam Patriarcharum in re facultatem prout in novissimo iure orientali recepta est; ipsa est veluti cardo argumentationis et sufficit ex se sola ad assignandam dignitatem Archiepiscopi Maioris Praesuli Leopolitano.

II. Право на суверенність у сучасному — юридична аргументація.

А. Право патріяршої суверенності так визначив II Ватиканський Собор у «Декреті про Східні Католицькі Церкви»:

1) Патріярх з синодом — суверенна інстанція для всіх справ патріярхату.

2) Привілеї кожного патріярха — згідно з старинними традиціями кожної помісної Церкви.

3) Права і привілеї патріярха є ці [точніше визначення часу « старинної традиції »], що були в час єдності Сходу і Заходу, « хоч треба їх дещо пристосувати до нинішніх обставин ».

Які були права « в час єдності » подано в історичній аргументації: суверенність Української Церкви, включно до свобідного вибору єпископів і Київсько-галицьких митрополитів.

« Пристосування до нинішніх обставин » ніяк не може знести самоуправи. Про це ширше проф. де Вріс у вищезгаданім артикулі. (Гл. « Богословія », 1965, стор. 159-160), слова де-Вріса: « Таке пристосування, однак, не хоче напевно знести відносної самоуправи східних Церков; є не до подумання, щоб Собор хотів забрати одною рукою це, що дав другою ».

Б. Верховне архієпископство є *вповні зрівняне* в правах з патріярхатом. — « Декрет про Східні Католицькі Церкви », т. 10. Вставка « *ad normam iuris* » тут нічого не змінює. Вона не може відноситися до старого законодавства « Клері санктитаті », бо постать « Верх. архієп. » зовсім інакше, на інших основах представлена там, а інакше в Соборовім « Декреті ».

У « Клері санктитаті » (кан. 324 і наступні), Верх. архієпископ — це один визначніший з-посеред митрополитів, тоді коли Патріярх є « батьком і головою » пом. Церкви (кан. 216).

Верх. архієпископа номінує або потверджує Папа (кан. 325), тоді коли Патріярха вибирають та інтронізують зараз (якщо він єпископ), без потвердження Папи (кан. 235).

У Соборовім « Декреті про Східні Католицькі Церкви », точка 10: « що кажеться про Патріярха, це важне про Верх. архієпископа. Отже справу Собор ставить зовсім інакше, тому цим самим зовсім відкликує давнє законодавство і до нього не може відноситися « норма юріс ».

Lex posterior, a competenti auctoritate lata, obrogat priori, si id expresse dicat, aut sit illi directe contraria, aut totam de integro ordinat legis prioris materiam. Cfr. Codex iuris canonici, can. 22

В. Про ієрархів поза патріярхальною територією.

Соборовий « Декрет про Східні Католицькі Церкви », точка 7:

« Денебудь буде поставлений ієрарх якогось обряду... приєднаний до ієрархії патріярхату цього ж обряду ».

Вставка « *ад нормам юріс* » тут взагалі не може відноситися до старого законодавства, бо там (« Клері санктитаті ») взагалі жодного приєднання не передбачалося. Був би нонсенс противоріччя. (Гл.: « Богословія », 1965, стор. 166).

Взагалі всі вставки « *ад нормам юріс* » можуть відноситися до майбутнього законодавства, а не до давнього. (Про це широко у « Богословії », 1965, стор. 161-170).

До видання нового подрібного законодавства треба користуватися загальними соборовими рішеннями, а давніми подрібними лиш настільки, наскільки вони згодні з Соборовими напрямними.

Д-р Никола Андрусак

ДО ПОЧАТКІВ ДЕРЖАВНОСТІ В УКРАЇНІ

(Dr. NICHOLAS ANDRUSIAK, *On the Origins of the Political Systems in Ukraine*)

In this essay the researches of George Vernadsky concerning the original population in Ukraine are reviewed. I oppose, however, in his estimation of the people "spalaei" whose name — in my opinion — is the Latin deformation of the "As-Poliany", i. e. Antes-Polians. From "As-Poliany" the Slavic term "ispolin" which means "giant" is derived too. I don't agree with Vernadsky's identification of "Savortoi" with Swedes; on the contrary, I see a similarity between the names "Savartoi", "Sabiroid", and "Saviroid". The name "Sporoi" can be identified with the name "Poliany" i. e. inhabitants of the fields in accordance with the meanings of "τὰ σπόρια" i. e. the cornfield in the Greek texts of St. Matthew's Gospel as well as of "The Spiritual Meadow" written by the Syrian hermit John Moschus. Vernadsky identifies erroneously the name of the Antes' leader "Boz" with "Bus" in the "Tale of Ihor's Campaign", because the surname "Busa" was applied to the king of the Ostrogoths Theodoric the Great, and in the "Tale of Ihor's Campaign": "the Gothic girls recall the Busa's time".

The opinions of the Soviet historians B. Rybakov, M. Braichevsky, and V. Petrov concerning the origin of Kiev are reviewed. Then quotations of sources concerning the terms "Ros" and "Rus" in the fourth — ninth centuries follow. I am opposed again to Vernadsky's opinion about the "Russian Kahanate" in 739-830 in the area of the Sea of Azov; as only the Hungarian tribes in this area were called "Rus" in some Arabic and Byzantine sources. I don't agree with Vernadsky's opinion that the Kievan Russian

princes Ascold and Dir were dependent upon the Hungarian leader Almos; on the contrary, Constantine Porphyrogenitus mentioned about a Hungarian agreement that Almos or his son Arpad had become dependent upon Dir. After Kiev's occupation by Oleh Almos as an ally of Dir helped the latter to restore his rule in Kiev.

1. Первісне населення України

Археологічні знахідки виказують існування людства на Україні в палеолітичній добі, а в пізно неолітичній добі населення України виробляло мальовані керамічні посудини, датовані приблизно 2,750 р. до Христа, знайдені вперше в м. Трипіллі (перезваному большевиками на «Комсомольськ») над Дніпром на південь від Києва, й тому археологи назвали такі керамічні знахідки з того часу «трипільською культурою». Приблизно 2,000 р. до Христа примандрували з північного Причорномор'я, отже з України, до Малої Азії хетити. Приблизно тисячу років до Хр. згадує грецька гомерична поезія нарід кімерійців на Україні. Мабуть у VII ст. до Хр. кімерійців витиснули з України іранські скити. В тому ж самому столітті греки почали закладати свої колонії на північному побережжі Чорного моря. Грецький історик Геродот (приблизно 484-425 до Хр.) ділив скитів на кочовиків-войовників і хліборобів; останніх називав він бористенітами від уживаної греками назви Дніпра «Бористенес». На захід від бористенітів були неври, а на схід будини; деякі історики вважають оба ці племена за праслов'ян,¹ але можливо, що слов'янами були всі скити-хлібороби, які могли бути спадкоємцями або й нащадками хліборобів «трипільської культури», а тільки скити-кочовики накиннули їм свою назву. Саме скитська держава ґрунтувалася підбосм кочовиків-скотарів-войовників осілого хліборобського населення.²

Скити-хлібороби входили в подружні зв'язки з греками і в наслідок того були мішанці греко-скити: калліпіди над долішнім Богом алязони на північ від них і тиріти по обох боках долішнього Дністра.³

В III-му ст. до Хр. натиснули на скитів із заходу кельти, а відтак у першій половині II-го ст. до Хр. із сходу сармати. Частина

¹ G. VERNADSKY, *Ancient Russia*, New Haven 1944, стор. 61-62.

² Цит. твір, стор. 51-52. стор. 61-62

³ Цит. твір, стор. 54.

скитів злучилася з сарматами, частина схоронилася на Криму і, змішавшись з тамошнім населенням таврів, створила тавро-скитів, третя частина перейшла долішній Дунай і осіла в сьогочасній Добруджі, що тоді стала зватися « Малою Скитією ».⁴

Сармати були іранського походження й прийшли в Причорномор'я з Казакстану, звідки їх витиснули гуни, що викликали мандрівку племен у закаспійських просторах Азії. На цих просторах існували первісні анти, про яких вістки в китайських, грецьких і латинських джерелах розглянув історик Юрій Вернадський. За китайськими джерелами вказує він, що в провінції Кан-Су, в Західному Китаї жили два індо-європейські народи: юе-чі, мовно вближені радше до кельтів і латинян, проте їхню мову вважали за тохарійську, та іранські тохари.⁵ Г. Галоун⁶ гадає, що назву « юе-чі » слід вимовляти « з'гуд'я », яку можна порівняти з асирійською назвою скитів « ашкузай ». В 177 р. до Хр. витиснули гуни з Кан-Су юе-чі і тохарів, які перейшли до Туркестану й сусідніх країн. Звідси в 165 р. до Хр. емігрувала мала група юе-чів до Хотану, а велика група — до Джунгарії, де юе-чі побили осунів та натиснули на саків на південь від Семиріччя. Але около 140 р. до Хр. знов витиснули їх звідтам гуни. Юе-чі рушили тоді до Фергани, звідки прогнали вони знов саків, хвилево опанували Согдіану на північному побережжі річки Оксу (Аму Дарії) в 128 р. до Хр., опісля заняли Бактрію, Східний Іран і Пенджаб та створили державу, відому під назвою індо-скитської. Тоді юе-чі прийняли від згеленізованих бактрів дещо геленістичної культури, а щодо релігії то буддизм, що домінував у північно-західній Індії. Хоч мова юе-чів була відмінна від тохарської, все таки загально вважали її за тохарську. Деякі історики вважають, що юе-чі у Східному Туркестані були відомі як орсі, яку то назву можна звязати із сарматським племенем аорсів.⁷

Вернадський припускає можливість, що в наслідок усіх міграцій в III ст. до Хр. головна маса аорсів рушила на захід в області Волги й Дону, але якась їхня частина залишилася в Туркестані. Зате більш очевидним був звязок між юе-чами та іншим сарматським племенем: аланами. В китайській хроніці « Історія пізніших

⁴ Цит. твір, стор. 72-73, 84.

⁵ Цит. твір, стор. 67.

⁶ G. HALOUN, *Zur Ue-tsi Frage, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 91, 1937, стор. 243-318.

⁷ VERNADSKY, *Op. cit.*, стор. 68, 81-82.

ханів» з V ст. по Хр. зазначено, що країна аланів звалася раніше Антсай. Країна Антсай є вперше згадана в звідомленні китайського посла Чанг-Кієна в 128 р. до Хр. й находилася правдоподібно близько Аральського озера. Тому що Чанг-Кієн не був особисто в цій країні, він мусів мати відомості про неї від юе-чів. Вернадський ввижає це за можливе тому, що назва країни Антсай є тохарського походження і походила від тохарського слова «ант», що значило «рівнина», «поле», «низина». Звідси нарід, що жив на рівнині — степах, названо антами, подібно як українське плем'я полян від поля.⁸

З римських авторів перший згадав про антив географ Помпоній Меля около 44 р.; за його інформаціями — анти мали мешкати десть над гіпербореями й амазонами. Пліній, що складав свою природописну історію в 77 р., згадує подібно про антив. Грецькі автори цього періоду не згадували про антив, але Вернадський думає, що греки той самий нарід називали «Ἀσιῶται», «Ἀσῶται» або «Ἀσσῶται». Азіїв утотожнює Вернадський з асами (аси або яси в руському літописі), предками осетинців. Аси були відомі також як алани. Крім того китайські хроніки утотожнювали аланів з антсами. З того висновує Вернадський, що «анти» латинських авторів і «азії» грецьких були різними транскрипціями тієї самої назви. Скорочення назви «ант» на «ас» вияснює Вернадський фонетичними правилами грецької мови (πᾶσι від παντι). За оповіданням Чанг-Кієна можна припускати, що около 127 р. до Хр. анти або аси жили коло Аральського озера в сьогочасному Казакстані.⁹

Побитий юе-чами около 160 р. до Хр. нарід Осун (Бу-сун) у Джунгарії був за китайськими хроніками синьоокій і ясноволосий, що вказує на їхнє арійське походження. Вернадський уважає, що вони правдоподібно були сарматським племенем, віткою аланів, і тому китайський опис вигляду осун можна порівняти з оцінкою аланів Амміаном Маркеліном. За географією Страбона були Ἀσιῶται ἢ (або) Ἀσιανοί; форму «азіяни» вважає Вернадський близькою до «осун». Він покликається на Ярла Шарпентієра,¹⁰ який приймаючи утотожнення азіїв з осун зазначив, що назва «ас» мала паралельну форму «ос», яка зберіглася в назві осетинців. Тимто

⁸ Цит. твір, стор. 82.

⁹ Цит. твір, стор. 82-83.

¹⁰ JARL CHARPENTIER, *Die ethnographische Stellung der Tocharer, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 71, 1917, 359-88.

ос або осун у Джунгарії мусіли бути віткою ас або антів Казакстану. З того висновує Вернадський, що аси або анти жили в II-му ст. до Хр. в південному Казакстані, а може навіть у Джунгарії. Далі він бере до уваги те, що аси Казакстану та аси в Джунгарії були в близьких зв'язках з юе-чами після захоплення останніми Казакстану. Він цитує згадку Трогуса «*reges Tocharorum Asiani*»¹¹ і припускає, що якийсь аланський клан панував у тому часі над юе-чами. Він гадає, що пізніше якась група юе-чів прилучилася до аланів у часі їхнього руху на захід. Також приймає Вернадський деякий зв'язок між тохарською та аланською мовами.¹²

В часі руху сарматських племен на захід першими з'явилися на чорноморських степах язиги, яких М. І. Ростовцев вважає за меотське плем'я, витиснене сарматами з донської області і Приазов'я. Проте імена двох язигських королів, згадані Діоном Кассієм (150-235) звучать як іранські. Тим то, якщо язиги не були чисто сарматським племенем, то все таки їх провідна верства була іранського походження. Пройшовши українські степи, язиги пробули близько двох століть на чорноморському побережжі між лиманом Дністра та долішнім Дунаєм. У середніх віках ця область звалася по славянськи Углом, а греки це переписували як *Ὀγγλος*, татари ж перезвали Буджаком, що є перекладом славянської назви. На південь від Угла за Дунаєм була Добруджа, де саме поселилися частинно скити, уступаючи з України перед сарматами. Римляни мали багато клопотів з язигами, що намагалися відперти їх від дунайських країн. В другій чвертині I-го ст. по Хр. язиги перейшли на панонські степи між Тисою та середнім Дунаєм.¹³

В союзі з язигами були роксоліани, що поселилися на схід від них на степах між Дніпром та Доном. Перша частина назви «роксоліани» походила від іранського «*рухс*», що значить «ясний», тим то роксоліани були «ясні алани». Після відходу язигів до Панонії, роксоліани стали їх наслідниками в долішньо-дунайським Углі.¹⁴ Грецький історик і географ Страбон (к. 64 р. до Хр. — 19 р. по Хр.) подав відомості про озброєння роксоліан: вони носили шоломи й панцери з сирої волової шкіри, щити, плетені з пруття (лози), і мали оборонну зброю: спис, лук та мечі. Вони йшли за

¹¹ M. IUNIANI IUSTINI, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi*, ed. ab O. Seel, Leipzig, 1935.

¹² VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 83-84.

¹³ Цит. твір, стор. 87-88.

¹⁴ Цит. твір, стор. 88.

своїми чередрами, кочуючи з місця на місце. Зимували у болотнистих місцях коло Меотійського озера (Азовського моря), а літом перебували на рівнині — степах.¹⁵ Тавро-скити на Криму признали над собою зверхність роксолан наприкінці II-го ст. до Хр. В наслідок того грецькі міста на Криму: Херсонес і Пантикакапея були zagrożені і тому звернулися за поміччю до короля геленістичного Понту на південному Причорноморі, Мітридата VI (113 р. до Хр.). Цей вислав свого полководця Діофанта, що в 110 р. до Хр. побив тавро-скитського князя Палака, сина Скилура, якому поміч після його зверхник роксоланський король Тасій.¹⁶ Після перемоги над тавро-скитами й роксоланами Мітридат створив босфорське царство в 106 р. до Хр. Нова династія в цьому царстві від 49 р. по Хр. була більше звязана культурно з траками й іранцями, тим то іранські говори заміняли греку.¹⁷

На схід від роксолан над долішнім Доном мали житла аорси, яких назву можна вивести з іранського « орс » або « уорс », що значить « білий ». На південь від аорсів і на схід від Азовського моря в долині Кубані поселилися сіраки, що витиснули первісних мешканців синдійців в Кавказькі гори і кавказьке Причорномор'я. Наприкінці I-го ст. по Хр. аорси й сіраки признали аланів за своїх володарів.¹⁸

Останніми з сарматських племен з'явилися в східній Європі алани, що від кінця I-го до кінця IV-го століть займали степи від Азовського моря і долішнього Дону по долішню Волгу і Каспійське море та Кавказькі гори на півдні. Постепенно вони поширювалися на північ в область верхнього Дону і Донця, вступаючи в мішану лісово-степову полосу. Перед приходом до Європи відігравали вони визначну роль в Туркестані в II-I ст. до Хр. і правдоподібно деякі їх клани залишилися на схід від Каспія навіть тоді, коли головна орда пішла на захід. До кінця IV ст. західні алани вдержували звязки із східними. З огляду на близький звязок між аланами та юе-чами за Каспієм, можна прийняти, що деякі юе-чі групи проникали в східню Європу разом з аланами. Можливе, що деякі клани аланів були юе-чівського походження. За Амміаном Маркелином — алани, подібно як інші сарматські племена, були номадами. Опис Амміаном аланів подібний до китайського опису осун.

¹⁵ В. Січинський, *Роксолана*, Лондон 1957, стор. 10-11.

¹⁶ Вернадський, цит. твір, стор. 91-92; Січинський, цит. твір, стор. 10.

¹⁷ Вернадський, цит. твір, стор. 92.

¹⁸ Цит. твір, стор. 88.

Релігія аланів була подібна до релігії інших сарматських племен, основана на культі іранського бога-їздця, якого утотожнювано з Агурамаздою або Митрою; залишався також культ великої богині скитського періоду. Амміян порівнював аланів з гунами, тільки в способі життя і звичаях вони були менше дикі. За Амміяном — підбиті народи вважалися за аланів. Між підбитими народами були слов'янські племена, з яких одно приняло назву своїх нових володарів — антів, що була назвою одного з аланських племен у Туркестані. Кавказьке ж племя осетинців або осів або асів було правдоподібно мішаного алано-яфетидського походження. Автохтонні північно-кавказькі племена, підбиті аланами, познайомили їх з куванням заліза, а відтак алани самі розвинули кування зброї, яке перейшло від них до антів.¹⁹

2. Слов'яни

Римський історик Публій Корнелій Такит (к. 55-117) подає під 98 р., що між германами і сарматами жили певкини (бастарни), венеди й фіни. Венедів (слов'ян) протиставив він сарматам ось так: венеди будували доми й ходили пішки, сармати мешкали в шатрах і їздили верхом. Вернадський визначає територію, заселену слов'янами в I-II ст., на північ від Карпат: Надвислянщину, Галичину й Волинь. В другій половині IV ст. готський король Германаріх (350-375) підбив фінських чудів, мер і мордву, естів та слов'ян, яких готський історик Йордан, єпископ Кротони в південній Італії, в половині VI ст. називає загально венетами та ділить на слов'ян і антів. Вернадський вважає правдоподібним, що саме тоді слов'яни з-над середнього Дніпра, уступаючи перед готами, подалися на північ, пробиваючи собі шлях через територію балтівців, від яких у наслідок того були відрізані голіядь над Окою.²⁰

Пліній (23-79 рр. по Хр.) згадує про нарід «спалеї» (spalaei) в області Дону і Донця. Йордан пише, що готи напали на «спалів» або «сполів», перейшовши «велику ріку», яку Вернадський вважає за Дніпро та приймає, що «споли» чи «спали» жили в області верхнього Донця й Осколу.²¹ Він вказує на згадку Агмета ібн-Федглана, що був у дипломатичній місії арабського каліфа до волзьких болгарів у 921-22 рр., про залежний від цих болгарів нарід «аскал», що — на думку Вернадського — мав мешкати також в

¹⁹ Цит. твір, стор. 89-90.

²⁰ Цит. твір, стор. 101-04.

²¹ Цит. твір, стор. 104-05, 114.

області Осколу, яку згодом опанували угри.²² Тимчасом згадка цісаря Константина Багрянородного про нарід «*Σαβαρτοῦ ασφαλῶ*» (Sabartoeasphali)²³ наводить нас на думку, що назва «спалів» чи «сполів» чи «спалеїв» у латинських авторів було перекрученням назви «ас-поляни», згідно таки з вище наведеними висновками Вернадського — «анти-поляни», що жили над Дніпром, Донцем і Осколом. Вернадський також цитує цю згадку Константина Багрянородного, який писав, що коли угри жили над Донцем, вони «з якоїсь причини» були відомі не як «турки» (саме Константин Багрянородний називав угрів «турками») тільки як «савартоаспалой». За Марквартом²⁴ уважає Вернадський, що в цій довгій назві є комбінація двох назв «Савартой» і «Асфалой». Маркварт порівнював назву «Савартой» із «Севордик» у вірменських хроніках. Вернадський уважає савартів за шведів,²⁵ хоч К. Цойс²⁶ згідно з тим, що германське «swart» і німецьке «schwarz» означає «чорний», уважав «савартоасфалів» за чорних угрів. Вернадський не потребував цілком мішати тут шведів, коли він згадує, що в V ст. крім двох гунсько-болгарських племен кутригурів і утигурів була третя гунська орда в області Північного Кавказу: сабірів або савирів.²⁷ Маючи натяк у руських літописах, що радимичі, вятичі і сіверяни, живучи як звірі в лісах, їли нечисте і срамословія перед родителями не стидалися, та розселення сіверян також в степовій полосі Лівобережжя, можна припускати, що назва сіверян походила від савирів, а не від «сівера» — північ. Наведене Вернадським²⁸ за Шапіром²⁹ значіння «ісполина» як «велетня» виказує також, що «ісполин» походить від «ас-полянин», а Шапіро пише: «ісполин» є буквальный переклад грецького «*γῖγας*» — син землі (γῆ, γῆ — земля) — й означає «полянин», тобто «полева або дика людина». Отже, сіверяни й анто-поляни жили на лівобережних степах

²² Цит. твір, стор. 241-42.

²³ J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae Graecae*, t. CXIII, Paris 1864, стор. 317-18.

²⁴ J. MARKWART, *Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig 1903, стор. 36-40.

²⁵ VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 270.

²⁶ K. ZEUSS, *Die Deutschen und die Nachbarstaemme*, München 1837; Heidelberg 1925.

²⁷ VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 154.

²⁸ *Ibid.*, стор. 105.

²⁹ Филологическія Записки, ред. А. Хованскій, Воронеж 1871, вып. V-VI. Див. також: И. И. Срезневскій, *Матеріали для словаря древне-русского языка*, Петербург 1893, I, стор. 1130; — А.Г. ПРЕОБРАЗНЕНСКИЙ, *Etymological Dictionary of the Russian Languages*, New York 1957, стор. 257.

перед опануванням цих степів різними кочовиками, серед яких були і згадані Константином Багрянородним угри.

Грек Прокопій, родом з палестинської Кесарії (около 490-562), правний дорадник Велізарія, визначного полководця східно-римського (візантійського) цісаря Юстиніяна I (около 483-565), згадуючи про словян і антів, зазначив, що їх у старині називали «спорами», що вони жили розсіяно (розкидані тут і там) і займали великі простори. До них належала більша частина земель на північ від Дунаю. Вернадський³⁰ утотожнює назву «спори» з назвою «споли» і зазначає в примітці, що американський славіст Р. Джекобсон прийняв також ідентифікацію назв «спори» «споли», але висловив свої сумніви щодо обосновування Вернадським паралелі Оскол — Оспол. Сам Прокопій вияснює назву «спорів» як людей, що жили розсіяно, згідно із значінням грецького ἡ σποράς, -αδος, що значить «розсіяний, розкинений, розсипаний», з чим вяжеться назва Спорадів — грецьких островів розкинутих по Егейському морі. Також грецький історик Плутарх ужив у тому самому значенні «σποράδες μάχαι» — розкинені сутички. Але в грецькому словнику римського і візантійського періодів Е. Софоклеса³¹ знаходимо ще вияснення τὰ σπορίων як збіжжіві поля (cornfields) з відсилкою до євангелії св. Матея (12, I) та до твору блаженного Івана Мосха, ченця-пустинника, що народився ок. 550 р. правдоподібно в Дамаску та помер у Римі в 619 р. «Λεπτόν» (Pratum Spirituale).³² В євангелії св. Матея (Гл. 12, I, 1) читаємо: «Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασι διὰ τῶν σπορίων». В латинському тексті: «In illo tempore abiit Jesus per sata sabbatho». В німецькому тексті: «Zu der Zeit ging Jesus durch die Saat Sabbath» із завагою на боці, що в перекладі Л. фон Есса є: «durch ein Saathfeld»³³. У Біблії Льюха і Райшля: «Zu jener Zeit wandelte Jesus an dem Sabbate durch die Saaten».³⁴ В англійському тексті: «At that time Jesus went through the corn on the sabbath-day»³⁵ У

³⁰ Цит. твір, стор. 104-05.

³¹ E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B.C. 146 to A.D. 1100*, vol. II, 2nd edition, New York 1887, стор. 1005.

³² J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae*, t. LXXXVII, pars III, Paris 1865, стор. 3107-110.

³³ R. STIER und K.G. W. THEILE, *Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi*, 5-e Auflage, Bielefeld und Leipzig 1875, стор. 44-45.

³⁴ V. LOGH - WILHELM REISCHL, *Die heiligen Schriften des neuen Testamentes nach der Vulgata*, Bd 18 4-te Auflage, Regensburg 1899, стор. 55.

³⁵ The Holy Bible, Boston 1855.

французькому тексті: «des champs de blé»³⁶ З цих текстів слідує, що назва «спори» могла означати полян.³⁷

Вернадський³⁸ підкреслює факт, що наступники готського короля Германаріха мали радше словянські, ніж німецькі імена: Витимир, Видимир і Валамир (Велемир). Але відтак цей історик пише, що гуни врятували анто-славян від германізації. Під напором гунів готи залишили Україну. Відступаючи на захід, зустріли готи виступ проти них антів над Богом під проводом князя Боза, які не хотіли дозволити готам на перехід через їх країну. Витимир пімстився за це на антах і прибив на хресті князя Боза, його синів і 70 антських старшин. Вернадський хибно утотожнює Боза із згаданим у «Слові о полку Ігореві» Бусом; автор цих рядків виказав, що до остроготського короля Дитриха прикладено призвище «Буса» від одноіменного чеського героя з XII-го ст.³⁹

Гуни втягнули до своїх походів усі підбиті ними народи: аланів-роксолян-антів, словян і готів, які не встигли утекти перед ними. Тим то царгородський патріярх Прокл (434-447), у своїй проповіді проти гунів, згадав про пророцтво Єзекіїла про князів Роша, Месека і Тобел, що — на думку Вернадського — свідчило про рух-асів у гунських походах та є першою згадкою про назву «Рос-Русь» у візантійській літературі.⁴⁰

3. Початки Києва

Після смерті Аттілі розпалася гунська держава, і тоді словянські і зісловяннені іранські племена в Україні творили племінні або міжплемінні держави та боролися із залишеними після гунів болгарськими й угорськими ордами та з прибулими з Азії аварами. Останні напали в 559 р. в східній частині Північного Кавказу на гунських сабірів й розбили їх; саме тоді частина сабірів подалася

³⁶ LOUIS PIROT - ALBERT CLAMER, *La Sainte Bible*, t. IX, Paris 1946, стор. 152.

³⁷ Н. В. ГОРЯЕВ, *Сравнительный этимологический словарь русского языка*, Тифліс 1896, стор. 124; VONDRAK, *Vergleichende slavische Grammatik*, I, Göttingen 1906, стор. 29; E. BERNEKER, *Slavisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1908, стор. 434. Микуцкий відсилає до Первольфа і зводить «спор» (спорий) і «спол» (сполин).

³⁸ VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 129-130.

³⁹ N. ANDRUSIAK, *Riuzen* in «Dietrich und Venezlan» und Dietrichs Beiname «Busa» (Dunkirk, N.Y., 1962), стор. 7.

⁴⁰ Вернадський, цит. твір, стор. 138; о. І. НАГАЄВСЬКИЙ, *Кирило-Методієвське Християнство в Русі-Україні*, Рим 1954, стор. 6-7.

до Дагестану, звідки в 750-760 рр. напали на Вірменію, згадані у вірменських джерелах як «Севордик» — «чорні сини». Авари ж побили опісля болгарських утігурів і кутрігурів та антів і слов'ян,⁴¹ при чому вбили антського володаря Мезамира, коли той прибув до аварського кагана на переговори, та знущалися над слов'янським племенем дулібів. Але володар слов'ян над долиною Дунаєм і Прутом Добрута не піддався аварам і велів убити аварських послів у 578 р. Коли ж наддунайські слов'яни воювали з Візантією, остання увійшла проти них у союз з аварами. Згодом маємо вістки про союз Візантії з антами проти аварів у 580 і 602 рр., під час того, як підбиті аварами слов'яни з Панонії, східних Альп і Динарських гір мусіли брати участь в аварських нападах на візантійський Балкан.⁴² Авари вміщували слов'ян на фронті бою, щоб закрити ними себе.⁴³ Проте часом напад аварів на Візантію рятував слов'ян, як от коли в 597 р. слов'янський вождь Пирогост був смертельно ранений в бою з візантійцями, напад аварів на Балкан урятував слов'ян перед знущенням над ними візантійців. Коли після 600 р. анти відступили від слов'ян на сторону Візантії, авари покарали їх.⁴⁴

Саме на VI-е століття, коли були війни Візантії проти слов'ян і аварів, поклав совєтський історик Б. Рибаків оснування Києва. На X-му Міжнародньому Конгресі Історичних Наук у Римі, критикуючи шведського історика А. Стендер-Петерзена за висловлений ним погляд про норманське походження киево-руської держави, Рибаків заявив: «Постання київсько-руської держави мало довгий підготовчий період. Цей процес почався тисяча років перед приходом варягів. Досліди старої венецо-слов'янської цивілізації виказують, що вже від II-го до V-го сторіччя розвинулася там агрикультурна цивілізація, існували великі оселі, втеж сліди їхньої торгівлі з римськими провінціями. Столице Дніпра вчасних часів, майбутня територія Київської Русі, зокрема зазначується в цій епосі. Порівняння історичних даних з археологічними відносно «Руської Землі» дають змогу означити її як простір певної кількості слов'янських племен, що створили в VI-VII ст. оборонний союз, та як територію, що простягалася в межах степової полоси. Ми стверджуємо там дружинну цивілізацію, що вдержувала звязки з прибережною

⁴¹ Вернадський, цит. твір, стор. 180-81, 270, 272-73.

⁴² Андрусак, *Історія України*, I, Прага 1941, стор. 71-73.

⁴³ Вернадський, цит. твір, стор. 190.

⁴⁴ Цит. твір, стор. 188-89.

територією Чорного моря та Балканського півострова. Русь VI та VII ст. — це союз словянських племен доволі постійний, здатний у розвитку перемінитись у фєвдальну державу. В « Повісті временних літ » ми можемо відкрити сліди зудару двох противорічних поглядів щодо початків руської держави. Погляд пізніших редакторів навіязує до новгородської легенди про покликання варягів. Погляд первісного автора « Повісті » відсуває цілком ці конструкції протонорманістів та спирається на циклі місцевих київських легенд. Це є відомі легенди про героя Кия, основника Києва, князя, що збудував також оселю над Дунаєм, та якого з почестями приймав візантійський цісар. На основі історичних обставин Кий існував, нагадуючи сучасника цісаря Юстиніяна. В VII ст. ця легенда повторюється в тексті історії Зенона Іляка. Археологічні дані потверджують становище Нестора, а не редакторів, які пізніше змінили текст ». ⁴⁵

М. Браїчевський подає навіть дату оснування Києва князем Києм « деь коло 560-го року ». ⁴⁶ Рибаків вважає Кия не тільки основоположником Києва, але також першим князем у київській землі і засновником династії, що княжила в цій землі довгі часи. На його думку — Київ постав ще таки за цісаря Юстиніяна, в останні роки його володіння, отже перед 565 р., а Кий — це записаний у візантійських джерелах, антський князь Хилбудій, який як союзник перебував у Візантії за цісаря Юстиніяна. Але Микола Чубатий вважає, що це сміливе припущення ледви чи може вийти поза сферу здогадів. ⁴⁷ В дійсності ант Хилбудій був у службі цісаря Юстиніяна в 531-34 р. як вождь цісаря в Тракії і поляг у бою з наїзниками: гунами, антами і слов'янами. Около 544 р. в'язався поміж антами Псевдо-Хилбудій, що мав організувати їх поселення над долішнім Дунаєм, але його заарештував підчас його подорожі до Царгороду цісарський полководець Нарсес у Тракії, який знав справжнього Хилбудія, і відіслав його до Царгороду, але Прокопій не написав, що там з ним сталося. ⁴⁸ В. П. Пе-

⁴⁵ « Історик: Українська історична наука на міжнародній арені (На основі офіційної публікації X Міжнародного Конгресу Історичних Наук у Римі, Рим 1957, стор. 286) », Америка, Філадельфія, Р. XLVII, ч. 172, 24/IX, 1958.

⁴⁶ Браїчевський: До питання виникнення міста Києва, Український історичний журнал, Київ 1959, кн. 5; М. Чубатий, *Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй*, Нью Йорк — Париж 1964, стор. 40.

⁴⁷ М. Чубатий, там же.

⁴⁸ VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 167-172; J.B. BURY, *History of the Later Roman Empire*, London 1958, стор. 296-97.

тров пише своїх « кілька зауважень щодо Кия, з імям якого літопис пов'язує заснування « града » Києва. Згідно з літописом, Кий « ходил Цесарюграду » і « велику честь приял есть от цесаря ». До цього додається, що Кий « приде к Дунаеви », « хотяще сести с родом своим и не даша ему ту близ живущии ».⁴⁹ Петров зазначає, що він не наважився б узяти на себе відповідальність ані за спробу відтворити « реального Кия » і пов'язати його з цілком певним часом, ані за те, щоб побачити в літописній легенді цілком вірогідний історичний факт. Напевно, на підставі літопису, можна говорити « про прийом Кия византійським імператором » і відсилає до нарису М. Ю. Брайчевського « Коли і як виник Київ ».⁵⁰ Але при цьому — пише далі Петров — треба враховувати, що літописні звістки спростовують, ніби « Кий перевозчик был ». « Аще бо Кий перевозчик был, то бы не ходил Цесарюграду ».⁵¹ Свої міркування кінчить Петров цитатою з Рибаківа: « Перед нами — древній попередник Святослава, що простягав діяльність до берегів Дунаю і дипломатичні зв'язки — до Царгорода », ⁵² та від себе додає: « Тут учений має цілковиту рацію, і ми повинні погодитися з ним ».⁵³

Проте з наведеної « Істориком » цитати із заяви Рибаківа на Х-тому Міжнародному Конгресі Історичних Наук виходить, що радянський історик цілком ігнорує дослідження над « Повістю временних літ » відомого російського вченого Олексія Шахматова,⁵⁴ коли вважав Нестора за її первісного автора, бо саме Шахматов виказав, що Нестор був третім з черги редактором і доповнювачем найстаршого київського літопису, що був зладжений

⁴⁹ Летопись по Ипатскому списку, Санкт-Петербург 1871, стор. 5; В. П. Петров, Давні слов'яни V-VIII ст. (Літописні дані в світлі археологічних матеріалів), « Український історичний журнал », Київ 1966, кн. 2, стор. 37. В літописі по Ермітажному списку (Полное собрание русских летописей, Изд. Академии Наук СССР, Москва-Ленинград 1949, т. XXV, стор. 338-39) і у вологодсько-пермський літописі (ПСРЛ, 1959, т. XXVI, стор. 11) є: « Царюграду », « сѣсти », « близ ту живущи ».

⁵⁰ Київ 1963, стор. 64, 71-72; Петров, там же.

⁵¹ Петров, там же. « Аще бо Кий перевозчикъ былъ, то не бы ходилъ Царюграду » (ПСРЛ, XXV, 338); « Аще бы... ко Царюграду » (ПСРЛ, XXVI, 11).

⁵² Б. А. Рыбаков, *Начало русского государства*, Вестник Московского Государственного Университета, 1955, ч. 4-5, стор. 62; Петров, там же.

⁵³ Петров, там же.

⁵⁴ А. Шахматов, *Разыскание о древнейших русских летописных сводах*, Ст. Петербург 1908.

около 1039 р. у зв'язку з вибудуванням Софійського Собору і бібліотеки при ньому в Києві.⁵⁵ А вже Микола Чубатий зазначив, що Б. Рибаків, як беззастережний прихильник словянської теорії про початок киево-руської держави, « вважає Аскольда і Дира за останніх нащадків словянської династії Кия, хоч не має жодних доказів, щоб заперечити їх варязьке походження ».⁵⁶ « Доволі непевні натяки про заснування Києва трьома братами, Києм, Щеком та Хоривом, — пише далі Чубатий — знаходимо також у вірменській « Історії Тарона », написаній Зенобом Глаком у VIII ст., і відсилає до розвідки Н. Марра про книжні легенди щодо оснування Куара у Вірменії та Києва на Русі.⁵⁷

В новішому нарисі про ранні століття руської історії пише Рибаків, що, на жаль, літописець не довідався імені імператора, який гостив у себе полянського князя. Проте можна вважати, що відвідини словянського князя у візантійського імператора, його оснування міста над Дунаєм, його війни з « дунайцями » та поворот домів є всі дуже характеристичні тільки для одного століття у візантійській історії, а саме VI-ого, коли цісар Юстиніян наймав до своєї служби окремих словянських князів та будував міста над Дунаєм, щоб побороти численних « дунайців », які намагалися вдертися в середину імперії.⁵⁸

Слід признати, що в VI-ому і в трьох четвертинах VII ст. до часу оснування болгарської держави над Дунаєм і на Балканах Аспарухом у 679 р., серед воєн з кочовиками — аварами й болгарами, частина східно-словянських племен переселялася на Балкан. В Родопських горах поселилися поляни, смоляни і дреговичі, на Пелопонезі — також поляни, деревляни й кривичі, а за хронікою Теофана Ісповідника — болгари заволоділи над сіверянами та сімома словянськими родами, серед яких добачує Вернадський радимичів і вятичів.⁵⁹ Наддунайський Київець може бути доказом поселення полян над Дунаєм.

⁵⁵ D. DOROSHENKO, *A Survey of Ukrainian Historiography*, New York 1957, стор. 23-25; Андрусяк, *Українська історіографія*, Збірник Укр. Наук. Інституту в Америці, I, Сент Пол, Мінн.-Прага 1939, стор. 5.

⁵⁶ Чубатий, цит. твір, стор. 40.

⁵⁷ Н. МАРР, *Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси*, Известия Гос. Академии Материальной Культуры, Ленинград 1928, с. III, стор. 257-287; Чубатий, там же, стор. 40-41.

⁵⁸ В. РЫБАКОВ, *Early Centuries of Russian History*, Moscow 1965, стор. 10

⁵⁹ VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 248, 308-311.

далеко Краснянки в купянському повіті в околиці р. Оскола, та багато «орієнтальних» річей, знайдених у Швеції.⁶⁹ Але Володимир Січинський,⁷⁰ пише, що саме на початку XIX ст. відкрито в селі Верхній Салтів найбільшу археологічну знахідку аланських поселень з доби після їх розгрому в 375 р. Виявили цю знахідку місцевий український учитель В. Бабенко⁷¹ та селянин Капиносів. Згодом провели досліді й описи гр. Уваров, А. Покровський,⁷² Д. Багалій, М. Макаренко⁷³ та Спіцин;⁷⁴ з-поміж них Покровський уважав, що предмети й характер поховань ново-салтівських знахідок дають «дуже багато подібностей із знахідками Північного Кавказу — осетин. Новий Салтів — це величезне городище з камінними стінами і селище з камерними могилами. Крім великої кількості різних предметів знайдено там значну кількість сасанідських монет, тобто новоперських з III-го ст., та абасидських дирхен з VI-IX ст.⁷⁵ Січинський цитує також розвідку Ю. Готьє⁷⁶ про первісних жителів Верхнього Салтова, але не подає його висновків. Подібні чи близькі до салтівської є знахідки, відкриті в селі Покровське купянського повіту, в с. Злики ізюмського повіту та в луганському повіті. Такі самі знахідки тягнуться через Полтавщину, Київщину й Запоріжжя; на Запоріжжі було знайдено подібні предмети в балці Канцирки на правому березі Дніпра (тепер затопленого Дніпрельстаном) та на правому березі б. Кічкасу аж до Огрени на просторі 90 км. Над Дінцем і верхнім Доном особливо велике Маяцьке городище, відкрите в 1898 р., з написами на камінних плитах, які Спіцин вважає за аланське письмо, схоже на орхонське.⁷⁷

«730-ті роки» скомбінував Вернадський у зв'язку з вістками

⁶⁹ T. J. ARNE, *La Suède et l'Orient*, Upsala 1914, стор. 58; VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 269-270.

⁷⁰ Цит. твір, стор. 37.

⁷¹ Труды XII-XIV Археолог. Съѣзда, Москва 1905-7; Січинський, цит. твір, стор. 37.

⁷² Труды XII Археолог. Съѣзда, М. 1905.

⁷³ Извѣстія Импер. Археолог. Коммисіи, Петербург 1906, вип. 19; 1911, в. 43.

⁷⁴ Спицынъ, *Историко-археологическіе розысканія*, I, Исконные обитатели Дона и Донца, Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, Петербург 1904, I, стор. 67-78.

⁷⁵ Січинський, цит. твір, стор. 38.

⁷⁶ Ю. Готьє, *Кто были обитатели Верх. Салтова*, Известия Гос. Академии Ист. Мат. Культуры, т. IV, Ленинград 1927.

⁷⁷ Січинський, цит. твір, стор. 38.

у вірменських джерелах, що «Севордик» прибули до Вірменії з півночі між 750-760 рр.⁷⁸ Я вже вище зазначив, що «Севордик» не були шведи варяги, тільки саварти. Але слід погодитися з Вернадським у тому, що в 737-8 рр. араби полонили багато асо-слов'ян в області долішнього Дону, тому що хозари їх не боронили. Проте вже є видумкою Вернадського те, мов би то ці наддонські асо-слов'яни закликали около 739 р. варягів (а не як у «Повісті временних літ» у 862 р.) проти арабів. І тому — на його думку — варяги вже около 739 р. дійшли до Азовського моря, або незадовго після 739 р., й прийняли від рухс-асів назву «Русь». При тому звертає Вернадський увагу на скандинавські заги, в яких говорилося про країну Асаянд близько Азії зі столицею Асагард, — на думку Вернадського — в місці або близько, де була Малороса або Тмуторокань. Згодом оснували варяги Асгард над Західною Двиною (пізніший: Ашераден). Багато норвезьких князів називалися Асами та в чоловіків були імена зі складом «Ас» як Аскольд, Асмунд.⁷⁹ Все це свідчило б про зв'язок між варягами та асами, але Вернадський не взяв під увагу, що оповідання Ібн Русти про те, що «руси» не обробляють землі, а живляться тим, що забирають з країни слов'ян, і їх єдине заняття була торгівля соболями та хутрами, виказує, що «руси» схожі з угорськими оногурами, що за оповіданням Йордана ще під гунською зверхністю спеціалізувалися у продажі хутер у V-VI ст.⁸⁰ Отже, подібно як Константин Багрянородний згадав, що угри (турки) в Донеччині називалися з «якихсь причин» савартоасфалами; а причини були ті, що в Донеччині жили сівер'яни й анти-(асо-) поляни, так у Приазові, де жили рухс-аси або роксоляни, угрів називали сусіди «русами». При тому слід тут пригадати осторогу відомого славіста Олександра Брюкнера, що при основних дослідях арабські джерела заводять. Знайдемо в них такі ревелюції, як верховодство над всіми слов'янами одного слов'янського племені й короля, деякі подробиці з життя слов'ян і русів, про яких згадують раз як про окремі племена, то знов навпаки утотожують їх, такі подробиці, як опис купелі, похорони руського купця, та казки про країну амазонок. Арабські вістки відносяться головню до східних слов'ян, але вони справляють багато клопотів своїми топографічними й племінними назвами, з яких годі збагнути, до яких

⁷⁸ Вернадський, цит. твір, стор. 270.

⁷⁹ Цит. твір, стор. 273-74.

⁸⁰ Цит. твір, стор. 146.

4. « Рос » — « Рус » у IV-IX ст.

Вернадський, що виводить назву « Русь » від « Рухс-ас », приймає можливість початків назви « Рос » (Рус) в іранському періоді. Анонімний автор грецького географічного трактату з V-го ст. назвав Волгу 'Ρῶς.⁶⁰ На основі цієї назви Волги виказував советський історик П. Смірнов, що первісна руська держава була вже в VIII ст. над верхньою Волгою та Окою. Свою думку старався він потвердити арабськими вістками про русів та натяком « Повісті временних літ » про прогнання північно-східними слов'янами варяго-русів перед пізнішим запрошенням Рюрика княжити в Ладозі і Новгороді.⁶¹

В « Історії Церкви » Захарії Ретора з 555 р. є згаданий нарід Грос на північ від Кавказу.⁶² А. П. Діяконов⁶³ вважає « Грос » за сирійську транскрипцію « 'Ρῶς ». Порівнюючи згадку Захарії про Грос із згадкою Прокопія про східних антив, Вернадський стверджує факт, що, Грос і східні анти були на північ від Азовського моря, отже, Грос були мабуть Рос-ас, Рухс-ас — аланський клан. Деякі арабські і перські письменники в IX-X ст. називали Дон руською або слов'янською рікою. В області Дону іранське і слов'янське населення існувало від початків християнської ери і перетривало гунський період. Саме частина східних антив перейшла з області Донця над долішній Дон і Азовське море, де деякі клани асів, що найменше від IV ст. були відомі, як русх-ас, роксоляни, рокас. Коли в половині VII-го ст. хозари, що створилися з мішанини турків, гунів, північних кавказців та яфетидів, створили свою державу над долішньою Волгою і на північному Кавказі, кавказькі аси й азовські асо-слов'яни (анти) були включені до хозарської держави. Анонімний равенський географ з VII ст. умістив над долішнім Доном і Азовським морем нарід роксолянів та згадав про їхнє місто Малороса (Мал-і-Рос) в дельті Кубані; ця назва « Мал-і-Рос » означала « драговину Руси », а це тому, що це місто лежало на Таманському півострові,⁶⁴ який

⁶⁰ Вернадський, цит. твір, стор. 96.

⁶¹ П. Смірнов, *Волзький шлях і стародавні Руси*, Вид. Всеукр. Академії Наук у Києві, 1928; Андрусак, *Іст. України*, I, стор. 79.

⁶² Вернадський, цит. твір, стор. 258.

⁶³ А. П. Діяконов, *Известия Псевдо-Захарии о древних славянах*, Вестник Древней Истории, Москва 1939, IV, стор. 86-87; Вернадський, цит. твір, стор. 258.

⁶⁴ Вернадський, цит. твір, стор. 96-97, 146-48, 205, 213, 258-59, 283.

був відділений від континенту мало доступними багнами. Тимто арабський географ Ібн Руста писав, що «країна русів є островом на озері. Руси, які на ньому живуть, мають короля, що його називають каганом... Вони не обробляють землі і живляться тим, що забирають з країни слов'ян... їх єдине заняття торгівля соболями та хутрами... Вони шанують своїх гостей і приязні до чужинців, що шукають у них охорони... Вони мають сулейманівські мечі. На війну вирушають усі разом і не розсипаються, але одною рукою атакують ворогів, доки їх не поконають».⁶⁵ Ібн Руста уважав рухс-асів за найвизначніший клан серед кавказьких аланів. Назва «Рос» («Русь», «Рось»), що з бігом часу була прикладена до варягів, була спершу назвою ірансько-слов'янського племені.⁶⁶

Вернадський снує таку концепцію щодо переходу назви «Рос» — «Русь» від іранських рухс-асів (роксолянів) до варягів: Варяги вже в VI-VII ст. через Західну Двину дійшли до верхньої Волги й Оки. Хоч Дніпро є ближче до Західної Двини, то — на думку Вернадського — варяги його оминали, тому що його довший біг був заблокований номадами. Але й Волга була заблокована хозарами, а варяги подалися від джерел Оки на південь і правдоподібно не пізніше як 737 року вони відкрили джерела Донця, хоч до джерел останнього є ближче від джерел Сейму, притоки Десни, ніж до Оки. Але Вернадському здається, що щойно тоді знайшли варяги водний дніпровий шлях, коли хозари заблокували таки в VII ст. Дон і Донець. Волгою дісталися варяги в VIII-IX ст. до Ростова, Суздаля й Мурому і вже в VIII ст. вони панували над фінами в Ростові на Суздальщині.⁶⁷ Тут Вернадський приймає погляд П. Смірнова, про який згадувано вище.

А далі снує Вернадський, що в 730-их роках зіткнулися варяги з уграми в області верхньої Оки й верхнього Донця, побили їх й усадовилися у твердині, що була там, де сьогодні є село Верхній Салтів вовчанського повіту на Харківщині. Місцеві аси з'єдналися з варягами проти угрів.⁶⁸ Такі свої міркування не попирає Вернадський ніякими джерелами, тільки покликуються на археологічні знахідки, а саме: гарний нордійський меч, знайдений не-

⁶⁵ С.А. MACARTNEY, *The Magyars in the Ninth Century*, Cambridge 1930, стор. 213-14; VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 281-83; Чубатий, *цит. твір*, стор. 42.

⁶⁶ Вернадський, *цит. твір*, стор. 259.

⁶⁷ *Цит. твір*, стор. 268-69.

⁶⁸ *Цит. твір*, стор. 269-270.

відомих місць і племен слід їх віднести. В деяких арабських джерелах слов'яни є утотоженні з іншими блондинами, а навіть з кавказькими племенами; є фантастичні описи нібито слов'янських святинь, в дійсності кавказьких. З деяких арабських вісток виходить, що «ель рус» це взагалі північний довгоногий нарід.⁸¹ Арабський географ Ахмед ель Катіб розказує в своїй «Книзі земель» про напад невірних, довгоногих людей «ель рус» на Іхібіллю (Севіллю) в Іспанії в 884 р. Арабські письменники X ст. знали нарід «ель рус» над Волгою між волзькими болгарами та слов'янами. Цей нарід «ель рус» прибував як купці до Ітілю над Волгою; там же на військовій службі хозарського кагана були руси і слов'яни.⁸² Вернадський вияснює назву «Астрахан» як «Ас-тархан» — вождь асів.⁸³ «Рус», згадана в Баламїя у перському перекладі «Історії Табарія». У зв'язку з подіями 643 р. володар Дербенту заявив арабському командирові, що він попав між двох ворогів: хозар і рус. Останні є ворогами цілого світу (тобто цілої північно-кавказької полоси). Тому що населення Дербенту — одиноке, що знає, як боротися з русами, хай він замість трибуту велить їм поборювати «русів». Вернадський думає, що під захистом хозарів рус-аси в Приазові жили в мирі і достатках майже століття та помагали хозарам проти арабів, аж до 737 р., коли то арабський полководець Марван забрав до неволі 20,000 слов'ян з над долишнього Дону й поселив їх у Сирії адовж візантійського кордону.⁸⁴ Але Ібн Руста й Гардізі подають, що угри підкорили слов'ян.⁸⁵ У зв'язку з нападом арабського каліфа Мамуна на Хозарію Вернадський приймає, що «руський» каган проголосив себе в 825 р. незалежним від хозар. Оповідання арабського письменника Муквадассі в 985-6 рр. про поборення киево-руським князем Святославом хозарів у 969 р. відносить Вернадський до 825 р. і вважає, що арабський письменник помішав вістки, що відносилися до двох різних хозарсько-руських воєн у 825 і 969 рр.⁸⁶ Вернадський вважає за «рус-тархана» (вождя русів) володаря Аланії, що поміг Візантії відбити від хозарів Дору на Криму та здержати

⁸¹ В збірному виданні Польської Академії Наук у Кракові: *Początki kultury słowiańskiej*, 1912; Андрусак, *Іст. Укр.*, I, стор. 81.

⁸² Андрусак, *цит. твір*, стор. 80-81.

⁸³ Вернадський, *цит. твір*, стор. 214.

⁸⁴ *Цит. твір*, стор. 259-260.

⁸⁵ *Цит. твір*, стор. 245.

⁸⁶ *Цит. твір*, стор. 289.

хозарську атаку на Херсонес (Корсунь у « Повісті временних літ »).⁸⁷ Але, врешті таки, Вернадський стверджує недостачу джерел до історії « руського каганату » в 831-39 рр., а « коли Константин Багрянородний писав, перенісся політичний центр Руси з околиці Азовського моря до Києва ».⁸⁸

Будову твердині Саркелу (Білої Вежі) та інших укріплень над Доном проти ворогів уважає Вернадський, що це проти приазовського « руського каганату » укріплювалися хозари,⁸⁹ підчас коли Бері⁹⁰ і Васильєв⁹¹ вважають, що ці укріплення були проти новгородських варягів. Проте поміч Візантії в будівнанні цих укріплень вказує, що вони були проти спільного візантійсько-хозарського ворога — арабів. Але Вернадський, що бачить у варягах володарів в « руському », в дійсності в угорському приазовському каганаті, комбінує на основі згадки в Бертинській хроніці про послів племені Рос з роду свеонів у Царгороді та Інгельгаймі, що саме приазовський « руський » каганат вислав послів до Царгороду, занепокоєний будовою хозарської твердині Саркелу (Білої Вежі) над Доном з візантійською допомогою. Поява угрів над долішнім Дунаєм та війни Візантії з болгарами підсунули — як думає Вернадський — імператорові Теофілеві думку післати цих роських послів до франконського короля Людовика I Побожного до Інгельгайму, де франконський монарх велів їх арештувати для допиту, — на думку Вернадського — за тайною інструкцією візантійського цісаря.⁹² В ранішій своїй праці подавав Вернадський причину, що роські послы не могли вернутися домів, тому що їм поворот загородили банди піратів.⁹³ Вернадський подає дату прибуття візантійських і роських послів до Інгельгайму 17 січня 839 р.,⁹⁴ але Бері, на якого працю він покликується і який відсилає до Бертинської хроніки, пише, що візантійське посольство прибуло до Інгельгайму 17 червня 839 р., просило Людовика вислати сильний

⁸⁷ Цит. твір, стор. 290.

⁸⁸ Цит. твір, стор. 303.

⁸⁹ *Op. cit.*, стор. 304.

⁹⁰ J.B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*, London 1912, стор. 418

⁹¹ A.A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, I, Bruxelles 1935, стор. 111. В іншій праці "The Russian Attack on Constantinople in 860" (Cambridge, Mass., 1946, стор. 68) пише Васильєв, що руська держава була в Києві перед 840 р., покликуючись на цитовану нижче Бертинську хроніку.

⁹² Вернадський, цит. твір, стор. 306-07.

⁹³ G. VERNADSKY, *A History of Russia*, New Haven - London 1939, стор. 17.

⁹⁴ VERNADSKY, *Ancient Russia*, стор. 306-7.

джерельних доказів. Мандрівка кочовиків угрів не була швидкою з півдня на північ та відтак з півночі на південний захід. Ті угорські історики, що приймають похід угрів з-над Ками через Суздаль-Київ-Галичину-Карпати над Дунай, виключають побут угрів в Ателькузу, куди вони зайшли — за Вернадським ¹⁰⁶ — коло 888 р.

М. де Фердінанді ¹⁰⁷ за угорськими джерелами пише, що всі угри помандрували з Лебедії на північ до давньої прабатьківщини й звідтам більшість під проводом Алма помандрувала через Суздаль, Київ, Галичину й Карпати до Панонії. Цей угорський історик не згадує про побут угрів в Ателькузу, що — за Вернадським ¹⁰⁸ — своїми східними окраїнами над р. Інгулом входило в склад Лебедії. Бері ¹⁰⁹ подає, що в часі хозарської місії св. Константина-Кирила, яка за обрахунками о. Ізидора Нагаєвського ¹¹⁰ мала відбутися між роками 843 та 862, угри займали ще простір між Дніпром та Доном; їхні банди нападали на « партію » Константина, тобто на збір людей, що слухали християнського навчання апостола. Через рік або два пізніше угри, на яких напірали зі сходу печеніги, переправилися через Дніпро й подалися на захід до Бога, Дністра, Прута й Серету. Але згадка в Бертинській хроніці, що роські послы не могли вже вернутися Дніпровим шляхом домів перед 839 р., доводить, що угорські орди проникали до Ателькузу вже в 30-их рр. IX-го ст. Печеніги витиснули угрів у 20-их рр. з-над Кубані, а для здержання печенігів хозари при візантійській допомозі збудували твердиню Саркел над Доном. Посуваючись на захід угри як ленники хозарів могли заволодіти Києвом й змусити киян до данини хозарам у 40-их рр. IX-го ст. Але приписування цього Вернадським ¹¹¹ Алмові, що мав би вже в тому часі стати київським воєводою, не знаходить потвердження в джерелах.

5. Початки руської держави

Оповідання Бертинської хроніки про послів в імператора Людовика 15 червня 839 р. від короля племені рос Гакана (Гакона) ¹¹² сходиться з літописним оповіданням про заволодіння варягами

¹⁰⁶ *Op. cit.* стор. 14.

¹⁰⁷ Цит. твір, стор. 76-90.

¹⁰⁸ Lebedia, стор. 17.

¹⁰⁹ Цит. твір, стор. 423-24.

¹¹⁰ Кирило-Методіївське Християнство в Русі-Україні, Рим 1954, стор. 50.

¹¹¹ Цит. твір, стор. 34, 29.

¹¹² Нагаєвський, цит. твір, стор. 7 і 140 (текст хроніки: « quinto decimo Kalendas Junii », за римським численням випадало 6 18 травня).

над північними східними слав'янами. Варяги могли сягнути « шляхом з варягів у греки » до Києва, заки його підбили хозарські угри й пробували своїм посольством навязати зв'язки з Візантією. В Константинополі їх питали, чи вони є з племені « рос », тому що саме угри, до яких араби й візантійці причепили назви « рус » або « рос », давалися в знаки Візантії своїми грабіжницькими нападами на її посілости. Назви « рус » або « рос » не могли бути чужі для варязьких послів, тому що їм була відома фінська назва « Руотсі » для їх батьківщини — Швеції, тим то вони не могли заперечити, що вони не є « рос », але при тому вияснявали, що вони « з роду свеонів », отже не мають споріднення з тими « русами » чи « росами », що нападали на візантійські посілости. Коли ж послы « рос » прибули разом з візантійськими до франконського короля Людовика Побожного, то візантійці могли запримітити, що варяги-германці могли скоро порозумітися з франками-германцями й тим то пізніший візантійський хронікар Симеон Логофет (перша половина X ст.) назвав Русь дромітами, тобто мореплавцями на легких суднах, з роду франків.¹¹³

Послы прибули до Швеції саме тоді, коли східні слов'яни, користаючи з напору хозарів й угрів, прогнали варягів. Останні, очевидно, не зрезигнували з Г'ардаріки, як вони називали Східню Слов'янщину. І ось послы, що були в Царгороді, оповіли про страх візантійців перед народом « рос » чи « рус »; отже, варягам слід їти підбивати східних слов'ян під такою назвою. Тому варяги, направляючись знов на східних слов'ян під проводом Рюрика, Синеуса і Трувора та Аскольда й Дира, почали себе звати « Руссю ». Під 852 р. « Повість временних літ », з початком царствування візантійського цісаря Михайла, почала прозиватися Руськая земля.¹¹⁴ Але про прихід Рюрика з братами оповідається в літописі під 862 р., при чому Аскольд і Дир мали відлучитися від Рюрика й піти до Києва, тимчасом напад Руси на Царгород — за свідченням патріярха Фотія — відбувся в 860 р. Отже, М. Таубе кладе прихід Аскольда й Дира до Києва на 855-56 рр. При тому цей історик старається виказати, що Аскольд і Дир прибули від Курського заливу Німаном, Ясельдою (цю назву виводить Таубе від Аскольда)

¹¹³ J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, Patrologiae Graecae t. CIX, Paris 1863, стор. 439-442, 767-807.

¹¹⁴ The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text. Translated & ed. by Samuel Hazzard Cross & Olgerd Sherbowitz-Wetzor, The Medieval Academy of America Publications No. 60, Cambridge, Mass., 1953, стор. 58.

збройний відділ мабуть атакувати Сирію або Єгипет, щоб відвернути від Візантії або поділити збройні сили каліфа. Хоч посольство було прийняте з великими почестями, проте цісарське прохання не мало ніякого успіху.⁹⁵ З приводу обстоювання Вернадським руського каганату в Тьматорокані заявив американський славіст чеського походження Франц Дворнік, що Вернадський не звертає уваги на факт, що перше безперечне засвідчення руської Тьматорокані датується щойно 1022 р.⁹⁶

Тому не можна прикладати до варягів чи слов'ян нападів на візантійські посілости північного народу « Рос » або « Рус » з кінця VIII-го та першої половини IX-го ст., як згаданого в « Житті св. Стефана Сурозького » нападу руської дружини під проводом князя Бравлина на побережжя від Корсуня до Керчі на Криму. Вернадський зв'язує ім'я Бравлина за дослідями Василевського і Н. Т. Беляєва з Бравельським боем.⁹⁷ Те саме слід сказати про згаданий в « Житті св. Георгія Амастрідського » напад варварів « Рос », народу нелюдяного й дикого, на Амастру (Амассару) коло Синопи в Малій Азії в першій половині IX ст.⁹⁸ Про відносини угрів до слов'ян Ібн Руста написав таке: « Угри панували над усіма слов'янами, що з ними межували, накладали на них тяжкі тягарі й вони були під їх рукою в положенні воєннополонених ». А Гардізі зазначив, що угри цілком уярмили слов'ян і постійно наказують їм забезпечити їх поживою та вважають їх за рабів.⁹⁹

Вище було згадано, що Вернадський прийняв « незалежність » « руського кагана » від хозарів у 825 р., але далі він ствердив недостачу джерел до історії цього « руського каганату » в 831-39 рр. Саме в « Студіях до угорської ранньої історії », в яких крім Вернадського є другим автором Михайло де Фердинанді, маємо висвітлену останнім історію угрів на Приазові в 825-839 рр. Де Фердинанді за оповіданням Константина Багрянородного¹⁰⁰ та дослі-

⁹⁵ J.B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*, London 1912, стор. 273

⁹⁶ FRANCIS DVORNIK, *Рецензія на*, "The Origins of Russia", by G. VERNADSKY, New York 1959, *The American Historical Review*, vol. LXV, No. 2, Jan. 1960, стор. 348.

⁹⁷ VERNADSKY, *Ancient Russia*, стор. 280.

⁹⁸ Андрусак: *Іст. Укр.* I, стор. 80.

⁹⁹ G. VERNADSKY, *Lebedia*, *Studien zur ungarischen Frühgeschichte I, Südosteuropäische Arbeiten* 47, München 1957, стор. 22-23.

¹⁰⁰ CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De Administrando Imperio*, Budapest 1949, стор. 38.

дами Й. Маркварта ¹⁰¹ і Ф. Альтгайма ¹⁰² виказує, що угри на Приазові в Лебедії ¹⁰³ були під хозарською зверхністю, коли на них напали печеніги. Тоді одні угри подалися на південь до Персії; були це Σάβαρτοι ἄσφαλοι (саварти-ас-поляни), які були вже християнами і властиво не були уграми, тільки підбитими цими кочовиками аланами (роксолянами — рухс-асами) та слов'янами, що використали погром угрів на те, щоб від них відлучитися. Властиві угри-погани пішли в північно-західному напрямі. Угорський вовода Лебед, жонатий з хозаркою, подався до кагана за поміттю. Хозарський каган, щоб утримати угрів при своїй державі, надав Лебедеві титул віцекагана, і це сходиться з оповіданням Вернадського, що у зв'язку з нападом арабського каліфа Мамуна « руський каган » проголосив себе незалежним від хозар у 825 р. Та угри не хотіли вже Лебеда; на їх зверхника висунувся другий вовода Алм, що мав сина Арпада. Угри подалися спершу на північ до своєї прабатьківщини над Камою. В лісистій прабатьківщині не чулися добре угри, що привикли до степу. Тимто тільки частина угрів з Лебедем залишилася на півночі з тими одноплемінниками, що там жили й не вирушали кочувати на чорноморських степах. Більшість прибулих з-над Кубані, Дону й Донця кочовиків рішила під проводом Алма кочувати в південно-західному напрямі. Угорські дослідники визначають шлях мандрівки угрів через Суздаль до Києва, а відтак через Галичину до Панонії верецьким просмиком. Де Фердинанді приймає за Вернадським, що Алм заволодів Києвом і йому русини платили данину.¹⁰⁴ Вернадський ¹⁰⁵ уважає, що Алм міг бути воводою в Києві в 40-их або 50-их рр. IX-го ст. в розквіті своїх молодечих сил. На це одначе не має Вернадський

¹⁰¹ J. MARQUART, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903, стор. 497.

¹⁰² F. ALTNEIM, *Attila und die Hunnen*, Baden-Baden 1951, стор. 105.

¹⁰³ Вернадський (цит. твір, стор. 17) визначає границі Лебедії на заході р. Інгул та Поділля, на півночі р. Угра, на сході горішні Донець і Дон; де Фердинанді M. DE FERDINANDI, *Almos, Stud. zur. ungar. Frühgesch.*, II, стор. 75, (Anc. Russia, стор. 96-7, 289, 303). влучує до Лебедії Кубанщину, яка у Вернадського Anc. Russia стор. 96-7, 289, 303. є « руським » каганатом. Але й сам Вернадський (цит. твір, стор. 154) пише, що гунські сабири або савири панували над угорськими племенами, що прийшли з Уралю на Північний Кавказ в II-ій половині V-го ст.

¹⁰⁴ MICHAEL DE FERDINANDI, *Almos, Studien zur ungarischen Geschichte*, II, *Südosteuropäische Arbeiten*, 47, 1957, стор. 60-81.

¹⁰⁵ VERNADSKY, *Lebedia*, стор. 29.

і Прип'яттю до Дніпра,¹¹⁵ у зв'язку з попереднім походом Аскольда на литовських курів. Проте шлях Аскольда через землю литовську мало імовірний; Аскольд і Дир прибули до Києва « шляхом з Варяг у Греки », можливо, що рівночасно з Рюриком, що прибув до Новгороду не в 862, тільки около 852 р. Але слід уважати за тенденційне оповідання літописця, наче б то Аскольд і Дир випросилися в Рюрика, щоб йти на Царгород, а по дорозі зайшли до Києва й визволили його з-під хозарського підданства.

В літописі по Никонівському списку подано за збереженою традицією, що новгородці під проводом Вадима повстали проти Рюрика, який після перемоги над Вадимом і його однодумцями повбивав їх, але багато новгородців і невдоволених Рюриком варягів утікли до Києва, і завдяки тому дружина київських князів збільшилася, а вони заволоділи половчанами та могли нападати на посілости Рюрика.¹¹⁶ Не має Вернадський¹¹⁷ potwierдження в джерелах на те, мов би то Аскольд і Дир були під зверхністю угорського воеводи Алма, навпаки, де Фердинанді¹¹⁸ цитує Константина Багрянородного,¹¹⁹ який подає, що противна Лебедеві партія рішила, щоб угорським князем був Алм або його син Арпад у залежності від Дири. Отже, угри шанували київських князів як суверенів території України, в якій складі було й Ателькузу, де сиділи слов'янські угличі, які признали за своїх володарів київських князів Аскольда і Дири. Також і деревляни піддалися їм¹²⁰, і Аскольд міг Прип'яттю дістатися до річки, що дістала від його імени назву Яселди й творила границю його володінь на цьому відтинку. Виправлялися також Аскольд і Дир проти печенігів і багато їх вибили¹²¹, й тому угри могли вважати київських князів за своїх месників і покровителів перед печенізькою загрозою. Але в нападі на

¹¹⁵ MICHEL DE TAUBE, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars*, I, Paris 1947, стор. 68.

¹¹⁶ С. М. Соловьев, *История России с древнейших времен*, кн. I (тома 1-2) Москва 1959, стор. 36-39; Русская летопись по Никоновому списку, Полное Собрание Русских Летописей, т. IX, стор. 16, 17, 19.

¹¹⁷ Цит. твір, стор. 29.

¹¹⁸ Цит. твір, стор. 62.

¹¹⁹ De Administrando Imperio, Budapest 1949, стор. 38.

¹²⁰ Соловьев, цит. твір, стор. 137.

¹²¹ Цит. твір, стор. 137; — В. О. Ключевский, *Сочинения*, т. I, Курс русской истории, ч. I, Москва 1956, стор. 93.

Царгород у 860 р. понесли вони великі втрати,¹²² а в поході на дунайських болгарів у 864 р. був убитий син Аскольда.¹²³

С. М. Соловйов і В. О. Ключевський¹²⁴ вважають, що Сильвестер, який редагував «Повість временних літ» на початку XII-го ст., пропустив багато вісток, які були в давнішому літописному зводі, що — на думку О. Шахматова — був складений наприкінці XI-го ст. Тут можна добачити тенденцію літописних укладачів, редакторів і переписувачів, що не бажали розписуватися про подвиги Аскольда й Дира, вбитих з наказу Олега, що узурпував для себе й Ігоря Рюриковича київське князівство. Характеристичною є згадка в літописі, що Олег називав себе «підугорським гостем», щоб заманити Аскольда й Дира на Дніпровий берег, на якому він ждав на них з малою дружиною, а більшість дружини спряталася на човнах на Дніпрі. Так само словами Олега, що Аскольд і Дир «не князі, ні княжого роду», тільки він-Олег є «князь», і йому «слід (достоїть) княжити»,¹²⁵ старався літописець виправдати вбивство київських князів, злочин, завдяки якому княжили в Києві Рюриковичі. Дмитрій Чижевський¹²⁶ звернув увагу, що в новгородських літописах є названий Олег тільки «воєводою», а київський літописець назвав Олега при його договорах з греками «князем». Тим то неправильно використовує Вернадський¹²⁷ літописні слова Олега, що Аскольд і Дир не «князі», щоб довести їх залежність від угрів.

В літописі оповідається, що Аскольда і Дира вбили Ігореві вої одночасно й винесли їхні трупи на гору, що в часах писання літопису звалася «Угорське», тому що під 898 р.¹²⁸ згадується в цьому літописі, що йшли угри попри Київ горою, що зветься «Угорське»; прийшовши до Дніпра, вони розставили свої шатра, тому що вони кочували так, як половці в часах літописця.¹²⁹ Аскольда

¹²² Соловьев, цит. твір, стор. 137; — The Russian Primary Chronicle стор. 60; Ключевский, цит. твір, стор. 91.

¹²³ Соловьев, цит. твір, стор. 137; — Ключевский, цит. твір, стор. 93.

¹²⁴ Цит. твір, стор. 94.

¹²⁵ Начало летописи по Эрмитажному списку, Полное Собрание Русских Летописей, т. XXV, Москва-Ленинград 1949, стор. 341; т. XXVI, Вологодско-Пермская летопись, 1959, стор. 16.

¹²⁶ D. Čiževskij, *History of Russian Literature*, The Hague, The Netherlands 1960, стор. 60.

¹²⁷ Цит. твір, стор. 29.

¹²⁸ В літописі по Ермітажному списку під 899 р. (ПСРЛ, XXV, стор. 342).

¹²⁹ ПСРЛ, т. XXV, стор. 341; т. XXVI, стор. 16; Вернадський, цит. твір, стор. 12.

поховали на збіччі Печерської гори недалеко « Угорського », що називалося « Олминим двором ». ¹³⁰ Вернадський ¹³¹ утотожнює літописного Олму з угорським Алмом або Оломом, і я погоджуюся з ним щодо цього утотоження. Але я не погоджуюся з міркуваннями Вернадського, ¹³² що Алм-Олма міг бути київським воєводою в 40-их або 50-их рр. IX-го ст., а Аскольд і Дир були його васалами; навпаки, наведена вище згадка в творі Константина Багрянородного « Про управу імперією » виказує ленну залежність Алма чи Арпада від Дира.

Те, що Константин Багрянородний не згадав Аскольда, тільки Дира, як також літописна згадка, що Аскольд і Дир не були поховані в одному місці, тільки перший на « Олминовому дворі », де над його могилою була поставлена церква св. Николая, а Дир за церквою святої Ірини, вказує, що вони не були вбиті разом так, як це оповідається таки в « Повісті временних літ ». Згадка в Никонівському літописі про ворожнечу між київськими князями та Рюриком новгородським виключає те, щоб Аскольд і Дир вийшли без ніякої охорони зустрічати « гостя », що їхав послом « у Грецію від Олега й від Ігоря княжича ». ¹³³ Слід, отже, припускати, що Аскольд і Дир вийшли назустріч Олегові й Ігореві із своєю дружиною і був бій, в якому поляг Аскольд, а Дир утік з Києва за поміччю до угрів. Угрів в Ателькузу використовувала також Візантія проти болгарів, яких князь Симеон зв'язався союзом з печенігами; разом з ними напав на угрів і змусив їх залишити Ателькузу в 895-96 рр. та помандрувати через Карпати над Тису й Дунай. ¹³⁴ Там угри під проводом Арпада осадовилися, під час того, як частина угрів під проводом Алма, що з Лебедії подалася на північ до підуральської прабатьківщини, прикочувала саме на Лівобережжя, коли Дир шукав за союзниками проти Олега. Отже, слід прийняти за правдиве оповідання анонімного угорського хронікаря-нотаря короля Белі, що — як виказав Р. Ф. Кайндль ¹³⁵ — писав на основі стар-

¹³⁰ Повесть Временных Лет, Подготовка текста Д. С. Лихачева, Москва-Ленинград 1950, стор. 20; ПСРЛ, т. XXV, стор. 341; т. XXVI, стор. 16; Нагавський, цит. твір, стор. 23; Вернадський, цит. твір, стор. 29.

¹³¹ Цит. твір, стор. 27.

¹³² Цит. твір, стор. 27-29.

¹³³ Повесть Временных Лет, стор. 20; ПСРЛ, XXV, стор. 34, т. XXVI, стор. 16.

¹³⁴ A. ALDASY, *Hungary*, The Catholic Encyclopedia, vol. VII, New York 1910, стор. 547.

¹³⁵ R.F. KAINDL, *Studien zu den Ungarischen Geschichtsquellen*, Archiv für Österr. Geschichte VII-VIII, 85 (1898) und 86 (1899) VERNADSKY, *Lebedia*, стор. 28.

шої угорської хроніки з початку XII-го ст. «*Gesta Hungarorum Vetera*», а саме, що Алм воював проти володарів Києва,¹³⁶ русини платили йому дань,¹³⁷ отже, Дир мусів платити Алмові за поміч, коли руський київський князь (Олег) вів війну проти угрів кочових вершників «куманів».¹³⁸ В часі побуту угрів на «Угорському», «Угорська гора» була на західному березі Дніпра на північ від Печерської Лаври за Берестовим та зо два кілометри на південь від Подола коло Києва і дружинники Дири віднайшли тіло Аскольда й похоронили в осередку угорського табору на узбіччі Печерської гори, де був Олмин двір; очевидно, цей двір складався із шатер Олма, Дири й прибічної старшини. Над могилою Аскольда збудували Церкву св. Николая, як це зазначено в одному списку Першого Софійського літопису, підчас коли в інших літописних списках будову цієї церкви приписано самомі Олмі, тому що був згаданий Олмин двір.¹³⁹ Коли ж у бою поляг Дир, його похоронили його дружинники в місці, де пізніше Ярославом Мудрим була збудована церква св. Ірини, на південний захід від св. Софії.

Слід тут зазначити, що в часі, коли літописці складали літописи, отже, в XI-XII ст., існувала тільки традиція «Олминого двору», тобто називано збіччя Печерської гори недалеко «Угорського» «Олминим двором», але не було в часах Нестора ні Олминого, ні — як справляє Ів. Фундуклев¹⁴⁰ — «Ольжиного двора». Згодом традиція цієї назви затерлася, і те саме місце називано аж до наших часів «Аскольдовою могилою», що — за виясненням Ол. Оглоблина — була узбіччям Печерської гори над Дніпром, нижче Пустинно-Николаївського монастиря. На Аскольдовій могилі був поставлений пам'ятник відомому галицькому, москвофільському діячеві о. Іванові Наумовичеві, якого папа Лев XIII виключив з Католицької Церкви за його причетність у переході села Гниличок, збаразького повіту, на православ'є.

Для бібліографічної повноти не можна поминути міркувань Б. Рибак¹⁴¹ про початки Руси в Києві. Після цитати з «Повісті временних літ»: «Поляни, що звуться тепер Руссю», він міркує так: В старій рільничій околиці лісо-степу над берегами річки

¹³⁶ VERNADSKY, *loc. cit.*

¹³⁷ M. DE FERDINANDY, *Almos*, стор. 90.

¹³⁸ *Loc. cit.*

¹³⁹ VERNADSKY, *op. cit.*, стор. 27.

¹⁴⁰ Ів. Фундуклев, *Обозрение Киева в отношении к древностям*, Київ 1847, стор. 7-8.

¹⁴¹ В. РЫБАКОВ, *Early Centuries of Russian History*, Moscow 1965, стор. 15-17.

Росі, жило племя зване Рось або Русь. Тому що ця область була заселена слов'янами від бронзової доби, було це племя слов'янським, хоч з огляду на своє сусідство із степовими скитосарматськими племенами могло воно абсорбувати дещо не-слов'янських поселенців. Город Роден при впаді Росі до Дніпра був племінним центром і від нього мала походити друга назва племені: «роди». В VI-му ст., коли слов'яни відітхнули від спустошень нанесених гунами і нові не менше грізні орди обрів (аварів) з'явилися в степах, з'єдналися племена лісово-степової полоси у великий союз під проводом найбільше південного племені, що межувало із степами, — Рось або Русь. У межах цього союзу розвинулася специфічна культура, яка вирізняла союзні племена від інших слов'янських. В умовах тієї доби, коли дружини слов'янських воївників робили постійно рейди на степи, посувалися до берегів мор і воювали з Візантією, забарвлювалася їхня культура звичайно деякими степовими й чорноморськими елементами. Племінному союзові VI-VII століть надано назву Русі або Руської землі. Ядром цього союзу була країна пова річки Рось з городом Роден.

проф. д-р Всеволод Кармазин-Каковський

УКРАЇНСЬКА НАРОДНА АРХІТЕКТУРА

Зразки хат і дерев'яних церков XVIII сторіччя,
переважно маловідомих або й зовсім невідомих,
частина яких уже цілком зникла

Від Редакції: Ця праця проф. д-ра Всеволода Кармазина-Каковського розглядає ряд пам'яток українського народного будівництва — хат та церков переважно на півдні України, з додатком деяких зразків у Румунії. В хатньому будівництві автор шукає рис традиційного типу української хати, найбільш пригожого для проживання в умовах української природи; в церковному будівництві автор показує, як первісний архаїчний тип церкви перетворювався й удосконалювався під впливом барочного стилю і як той стиль своєю динамікою став висловом національного піднесення. Ще більш як 50 років тому автор цієї праці, тоді молодий архітектор, працював у тільки що закладеній Українській Академії Наук у Києві і з її доручення виконав низку обслідувань зразків старого українського будівництва та утримував їх своїми рисунками. Ці рисунки й описи, особливо церков, мають сьогодні історичну вартість через те, що чимало з тих пам'яток старого українського мистецтва вже зруйновано.

Автор цієї праці за фахом архітектор, точніше, архітектор парків, який організує гармонійне поєднання архітектурних конструкцій з природою, що їх оточує. Тому він спеціально розглядає розміщення кожного збудованого об'єкту на тлі краєвиду, відмічає його злиття з природою, навкіллям, гру світла й тіні в поодиноких партіях будови, відсоткове відношення тих світло-тішних елементів тощо. В той спосіб людське житло чи церква своїми архітектурними вартостями великою мірою впливають на людські почуття, діють як чинник психологічний — у позитивному чи нега-

* * *

В польських (2), українських (3) та румунських (4) журналах вже з'явилися статті, в яких позитивно оцінюють творчу течію за естетико-віталізуюче мистецтво.

Вважаємо цю творчу течію, або мистецтвознавчу творчу школу, як її називають деякі автори (5), за польсько-українсько-румунську. Це тому, що зародилася вона в Польщі, далі розвинулася на Україні, а тепер поширилася ще й у Румунії. Цікаво те, що в кожній з цих країн, не тільки в Україні, а ще й в Польщі і в Румунії, значна роля в еволюції названої творчої течії належить українцям.

Суть цієї творчої течії, що її ми тепер розцінюємо як одну з форм пошуку гуманістичного реалізму в мистецтві, зводимо до якомога точнішої оцінки творів мистецтва з погляду життєствердливості, такого, що віталізує.

До речі, треба сказати, що гуманістичному реалізмові надаємо ще глибшого розуміння ніж реалізмові соціалістичному. Мистці і мистецтвознавці Польщі й Румунії, навіть і ті, які не виправдують формалізму і, особливо, абстракціонізму в мистецтві, в дискусіях з автором цієї праці вказують на те, що назва «соціалістичний реалізм» постаріла для наших днів, набула шаблонно-вузького тлумачення часів культу одної особи, стала догматичним повторенням формули: «соціалістичний зміст у національній формі».

Не заперечуючи цього варіанту для оцінки творів мистецтва з погляду наявності в ньому соціалістичного змісту в національній формі, звичайно, не в догматичному, а в широко творчому тлумаченні такого критерія, вважаємо за ще кращий варіант для визначення цінності мистецьких творів критерій, заснований на ще більш поглибленому розумінні нерозривності між змістом і формою.

Розрізняємо два основні способи психо-емоціонального діяння творів мистецтва на людей: в одних випадках твори мистецтва побудовано за принципом стимулятивного мажору і вони відіграють ролю корисних подразників емоцій — дуже активних або жва-

(2) А. Гняздовський, Графіка Всевида Кармазина-Каковського. Журнал «НАША КУЛЬТУРА», Варшава, ч. 12/1964, стор. 8-9.

(3) В.М. Яринич, Нові праці про українське мистецтво. Журнал «На родна творчість та етнографія», Київ, ч. 2/1965, стор. 107.

(4) А. HUSAR, Artă si natură, Revista «ATENEU», Bacău, nr. 8/1967, pag. 16.

(5) С. BIRCA SI GH. TUDOSE, Peisagistica arborescentă vitalizantă si longevitatea umană, «REVISTA PADURILOR», Bucuresti, nr. 3/1967, pag. 160-161.

вих побудників людських почуттів — умірковано активних. В інших випадках, навпаки, твори мистецтва перейняті настроєм седативного мінору і вони сприяють пасивному станові людських емоцій, виражених часто в мрійній замисленості.

В переважній більшості мистецьких творів спостерігаємо чергування стимулятивно-мажорних чинників з седативно-мінорними. Це чергування часто має характер змагання двох протилежностей, яке загострює інтерес до мистецької композиції, пожвавлює сприймання її і заглиблення в її зміст.

Мистецтвознавча творча течія, про яку мова, під назвою естетико-віталізуючого оволодіння краєвидом найповніше проявилася в ландшафтній архітектурі (6,7).

Нам здається цілком можливим і своєчасним поставити питання про важливість естетико-віталізуючого діяння на людей не тільки високомистецьких парків і лісопарків, а також й архітектурних, скульптурних, малярських та графічних творів, тобто кожного з пластико-барвних мистецтв.

* * *

Всесвітнє мистецтво пройшло багатовіковий і складний шлях розвитку. Його досліджено з багатьох поглядів, але з погляду творчої течії, що змагається за естетико-віталічне мистецтво, його ще не вповні оцінено.

Також ще не поставлено крапки над «і» щодо визнання тих стилів, в яких людська творчість дійшла до найбільших звершень, які естетизують і віталізують людське буття і від яких треба йти далі в пошуках все кращих і здоровіших форм життя.

Нам здається, що світове мистецтво минулого досягло свого найбільшого розвитку в чотирьох наймогутніших проявах людської творчості: раніше, приблизно в XVI-XVII сторіччях — у стилях високого відродження і барокко, а пізніше, приблизно в XVIII

(6) В. Кармазин-Каковский, Факторы пейзажтерапии на курортах. Журнал «Вопросы курортологии, физиотерапии и лечебной физической культуры», Москва, ч. 2/1964, стор. 164-169.

(7) V. CARMAZINU-CACOVSCI, Utilizarea factorilor silvoterapeutici din natură, ACADEMIA RPR, ISRS, Biblioteca analelor r-s, s.a. 31, Bucuresti, 1957, pag. 115-134.

В. Кармазин-Каковский та В. Бежан, Ландшафти курортів, Ботанічний сад Київського Університету, «Ботанічні сади — науці і народному господарству», Київ, 1966, стор. 84-89.

тивному розумінні, а це поширяє рамки самого естетичного підходу до архітектурних творів.

До війни професор Кармазин-Каковський викладав в Одеському університеті і до його студентів належало чимало відомих сьогодні на Україні архітекторів і мистецтвознавців. В роки післявоєнні він жив в Яссах у Румунії, де також працював в університеті і виховав цілу плеяду румунських спеціалістів. Він є автором численних наукових праць про архітектуру, українську зокрема. Окрасою тепер друкованої праці є низка виконаних її автором рисунків, архітектурно чітких і водночас мистецьких. У графічній чіткості стилю вичувається добра традиція Юрія Нарбута, викладів якого автор у свої студентські роки слухав в Українській Академії Мистецтва в Києві.

Ця праця про українську народну архітектуру відома також румунським архітектурним колам, які щодо деяких наведених у цій праці церков в українських селах в Румунії мають відмінні від авторових погляди, вважаючи їх стильово румунськими. На пограниччях культур такі суперечності в поглядах неухильні, вони існують і на пограниччях українсько-польському, словацькому та мадярському. Вони тільки вказують на актуальність заторкнених автором проблем. З тих проблем для автора найважливішою було знаходити й уточнювати самотні риси українського народного мистецтва, незалежно від того, що на культурних пограниччях вони можуть сплітатися з мистецтвом інших народів.

Сподіваємося, що ця праця буде цінним і оригінальним додатком до вже чималої низки дослідів над українською народною архітектурою.

І. Основні проблеми стилів

Про українське мистецтво XVII-XVIII сторіччів уже багато чого написано. Додамо ще й цю невеличку працю, сподіваючись, що вона трохи доповнить, а може ще й збудить нові творчі думки.

В цій праці подаємо, насамперед, суть виробленого в нашому сторіччі і за нашою участю нового мистецтвознавчого критерія для аналізу пам'ятників мистецтва. Це є оцінка їх з погляду ще мало відомої польсько-українсько-румунської творчої течії за естетико-вітальне розуміння мистецтва (1). Названу творчу течію вважаємо

(1) В. Кармазин-Каковский, Витализирующий пейзажизм — новое направление в ландшафтной архитектуре, АН Молдавской ССР. Зеленое строительство в Молдавии, Кишинев, 1968, стр. 81-88.

за важливий крок вперед у справі уточнення суспільної ролі мистецтва, як потужного мистецько-саногенного і морально-виховного чинника, і розглядаємо цю течію як один з проявів сучасних пошуків гуманістичного реалізму в мистецтві.

Після того встановлюємо два такі періоди в житті людськості, в яких світове мистецтво досягло свого найбільшого розвитку: перший — доба розцвіту стилів відродження і барокко, а другий — часи поширення стилів класицизму і романтизму. Вважаємо, що ці два періоди становлять найзмістовнішу і найбагатшу творчу базу для сучасних пошуків згаданого гуманістичного реалізму в мистецтві.

Далі зупиняємося, зокрема, на історичній ролі стилю барокко, прогресивна течія якого розвивала і підносила до ще вищого рівня досягнення стилю відродження і мала в собі потенціал активно діючого естетико-вітального мистецтва.

Для українського народу західно-європейський стиль барокко, творчо поєднаний з місцевим народним мистецтвом, став яскравим виразом потужного змагання народних мас за свободу, проявив себе як могутня життєдайна естетико-вітальна сила.

Наводячи вже відому класифікацію форм українських дерев'яних церков XVII-XVIII сторіччів, робимо деякі узагальнення для того, щоб внести ще більше ясності в їх систематизацію з погляду еволюції мистецьких образів.

Ще далі даємо аналізу кількох типових зразків української хати і ряд зразків мистецтва українських дерев'яних церков XVIII сторіччя. Серед них знаходиться більша частина таких, що їх автор ніде в спеціальній літературі не зустрів. Тут переважають зразки старих дерев'яних церков, які автор ще понад п'ятдесят років тому зарисовував з натури пером і тушю. Є відомості, що частину цих пам'ятників архітектури безслідно знищено, тому можливо, що рисунки автора це все, що від них залишилося.

Наприкінці подаємо синтетичні висновки щодо цих пам'ятників української дерев'яної архітектури і спробу встановити певний зв'язок між особливостями української народної архітектури XVIII сторіччя і певними рисами, характерними для українського народу в цілому.

Це досить трудна спроба, але вже давно назрів момент для того, щоб на підставі мистецьких творів поступово розкривати духовне обличчя народу, подібно до того, як вдивляючися в ледве вловні риси особи, відображеної на портреті, розкривають її індивідуальні душевні якості.

і першій половині XIX століття — у стилях класицизму й романтизму.

У творах відродження і барокко, коли ще не назріло розуміння розладу між моральною красою і буденним буттям, внаслідок перемоги вільної думки над догматикою середньовіччя, переважає життєрадісний настрій стимулятивного мажору, а в творах класицизму і романтизму, через поступово сформоване вже усвідомлення розриву між ідеалом і дійсністю, відчувається настрій седативного мінору. Це настрої, характерний для періоду накопичення сил, що сподіваються здійснити загальні прагнення до вільного і радісного життя.

Зокрема в класицизмі це був ідеал у значній мірі зв'язаний певною умовністю. Він оформився як абсолютна позаісторична норма античності, що й породило пошуки канонізованих величньоспокійних форм. А в прогресивному романтизмі цей ідеал конкретизувався як особиста і національна свобода.

Ідеал романтизму конкретизувався також і в житті народів, не тільки в розумінні фізичного, або, як тоді часто казали, органічного існування, а ще й в розумінні відчуття радощів цього існування серед природи, яка породжує оптимізм і дає творче натхнення.

Обидві ці групи стилів — відродження разом з барокко та класицизм з романтизмом — на нашу думку, становлять один з найвищих рівнів мистецької культури, якого досягла людськість.

Передові ідеї кожного з цих чотирьох історичних стилів цінні для нас і тепер, у другій половині XX-го сторіччя.

* * *

Нас особливо цікавить барокко, як той історичний стиль, що виявився здатним творчо поєднатися з народним мистецтвом.

Як відомо, в історичному минулому стиль барокко мав два прояви: прогресивний і занепадницький. Останній виник через втрату почуття міри деякими посередніми його наслідувачами, які переважували композиції надмірною кількістю деталей.

Було б помилково пов'язувати стиль барокко виключно з реакцією в житті аристократії, з відживаючими свій вік формами феодалізму і з контр-реформацією підчас змагань католицизму за відновлення свого авторитету і свого поширення (8). Цими соціальними причинами деякий час пояснювали ціле барокко як занепад.

(8) Ф. Ернст, Українське мистецтво XVII-XVIII віків, Київ, 1919, стор. 17.

Справді, з боку цих двох соціальних верств були намагання відновити свій вплив засобами мистецтва. Проте, як серед аристократії, так і в провідних колах католицизму після відродження були сильні самокритичні течії, в яких відчувалося змагання не за відновлення старого, а за пошуки нових форм життя.

Представники таких течій справедливо вбачали в уміркованому барокко дальший розвиток стилю відродження, вважали барокко за ще яскравіший вираз життєрадісності.

І справді, в прогресивному барокко закладений був міцний естетико-віталізуючий потенціал. В цьому барокко вартісне те, що для посилення ефектів будівництва приєднано малярство і скульптуру, які творили одне ціле з архітектурою (9). Активне і раціональне використання світла і барви ще більшою мірою посилювало композиційні ефекти (10).

Поруч із стремлінням до синтезу мистецтв, досягнення стилю барокко полягав ще й в удосконаленні архітектоніки будов, у намаганні лагідно завершити будівлю нагорі, щоб досягнути поступового злиття її з повітряним простором.

Цьому поєднанню барочних будівель і особливо барочних церков з навколишнім краєвидом сприяли такі композиційні засоби й можливості: чотирисхильні покрівлі, пожвавлені часто заломами, скульптура на парапетах з виразом граціозного руху і витонченого силуету, зменшення розміру ярусів у кожній башті знизу догори, наявність великого числа просвітів і вікон у верхніх частинах веж та увінчування церковних веж куполками і голівками в лагідно заокруглених контурах та ще й з тонко виробленими ажурними хрестами на них.

Не зважаючи на вільний підхід до проблеми архітектурної композиції, в будівлях барокко найчастіше яскраво проявлялося почуття симетрії (11). Це почуття симетрії в багатьох випадках виражалося не в сухій повторності, а в рівновазі правої і лівої половини фасадів з порушенням суворої симетрії в деталях. Середина вісь найчастіше вдало об'єднувала надмірне багатство вражень і зосереджувала увагу глядача на головному вході з порта-

(9) М.В. Алпатов, Проблема синтеза в архитектуре барокко. Журнал «АКАДЕМИЯ АРХИТЕКТУРЫ», Москва, ч. 6/1936, стор. 3-17.

(10) К.О. Гартман, История архитектуры (пер. с нем.), т. II, Москва, 1938, стор. 106.

(11) Кон-Винер, История стилей изобразительных искусств (пер. с нем.), Москва, 1936, стор. 162.

лем. Порталі та інші прибудови, будучи порівнюючи невеликі, розміщувалися з добре обміркованим додержанням підлеглості всіх елементів будівлі цілому.

Для всіх стадій розвитку стилю барокко характерне стремління створити єдність настрою не тільки в інтер'єрі, а й в екстер'єрі будівлі і навіть поза її межами, в навколишньому середовищі. В такий спосіб ефект пишної архітектурної споруди й цільне враження від неї стають ще більші внаслідок того, що все оточення погоджується з загальною формою будови.

Об'ємні, просторові, світлові та барвні засоби архітектурного образу поєднувалися з довкілним краєвидом в одне гармонійне ціле.

Велика історична роль барокко, як завершення ренесансу, полягає в тому, що в цьому стилі величезна сила експресії виливалася в жвавій рухливості та в оптимістичній мальовничості форм. Це був стиль виразних пластико-барвних мелодій, що пожвавлювали людське життя, стиль хвилюючого почуття, піднесення, радощів життя (12). Таким він лишився дотепер у кращих, зацілілих до наших днів пам'ятниках.

Для деяких країн саме цей стиль барокко з його мальовничістю був найвищим проявом їх мистецького розквіту.

* * *

Для України стиль барокко був могутнім виразом її життєздатності і дотепер лишився свідком творчої потенції її народу (13). Зрошений на основі ренесансових життєрадісних форм, стиль барокко прийшов на українські землі за тих часів, коли народ переживав загальне піднесення в боротьбі за своє соціальне і національне визволення, за свою національну самобутність (14).

Архітектура української народної хати ще до барокко була багата на світло-тіньові контрасти виразної в цілому форми.

На Україні здавна, в архітектурі народної хати — в меншій мірі, а в архітектурі народної церкви — в більшій мірі, проявлялися пошуки ще виразніших форм, ще жвавішої пластики, ще

(12) Д.Н. Явлонский, Порталы в украинской архитектуре, Академія Архітектури УРСР, Київ, 1955, стор. 15.

(13) Г. Логвин, Украинское искусство, Москва, 1963, стор. 201 і 235.

(14) ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОГО МИСТЕЦТВА, т. II, Київ, 1967, стор. 105-106.

веселішої гри світла й тіні та ще яскравіше насиченої барвою оздоби. Мальовниче барокко дало можливість українським народним мистцям посилювати всі ці ефекти, робити архітектуру ще експресивнішою. Саме цим стиль барокко так припав до вподоби українському народові і він скористувався з мотивів і творчих методів барокко інших народів, як стимулу для створення барокко свого власного.

В архітектурі хати, під впливом барокко, стали все більше поширюватися такі ефекти як різблені дерев'яні сволюки, консолі, одвірки, сандрики, колонки та стовпчики або ліплені прикраси в екстер'єрі та інтер'єрі хат, а також барвистий розпис стін ззовні та всередині хати, особливо на комині печі.

Все це стало ще повніше доповнюватися в інтер'єрі хат різбленою меблею, керамікою посуду, тканими килимами, вишитими рушниками, образами на покутті та чудовим орнаментом писанок. Стиль барокко пожвавив усю цю народну творчість тим, що надав їй ще більше мальовничости.

Дослідники українського мистецтва середини нашого XX-го сторіччя все більш і більш розкривають своєрідний український ренесанс-барокко в народному малярстві, в народній графіці, в народній скульптурі в камені, глині, металі, дереві та склі, а також і в народній архітектурі.

Виявлення суто народних ідей і змагань у життєрадісному, завдяки своїй мальовничости, мистецтві українського барокко (15), дало привід нинішнім таким передовим українським архітекторам як Дяченко, Троценко, Добровольський, Донський — не механічно, а творчо використовувати композиційні елементи українського барокко, поруч з деякими позитивними рисами, навіяними ще й українським класицизмом.

Цілком логічно і раціонально, коли українські архітектори в своїй творчості базуються на досвіді попередніх віків, поважаючи все вартісне в спадщині минулого для здорового й естетичного життя людини наших днів і в майбутньому.

Українська народна архітектура хат і церков, починаючи з часів стилю барокко, проявила себе з такою творчею силою, що нею можна гордитися в сім'ї народів світу. На зразках цієї архітектури можна вчитися, як далі розвивати все те, що в ній є життєствердливим й оптимістичним.

(15) Архитектура Советской Украины, 1951-1952, Москва, 1955, наприклад, на стор. 36.

IV. Матеріал і техніка будови стін, підлоги, стелі та покрівлі, число схилів, пропорції та загальний вигляд покрівлі, розміщення, форма і орнаментация дверей та вікон, характер стріхи, наявність стовпців, ганку, галерії та різних прибудов.

V. Піч та груба, їх місце в інтер'єрі, ефект ogrівання, вивід диму, загальна форма та прикраси — керамічні або розписні.

VI. Мистецька документація й аналіз загальних пропорцій хати та всіх мистецьких елементів її: архітектурних, скульптурних, графічних та живописних.

Далі заторкнемо тільки дещо з пластико-барвистого фольклору української хати.

* * *

Почнемо з хат на одну половину, а після того розглянемо хати на дві половини (Рис. 1, 2, 3, 4, 5, 6 та 8).

Хата на одну половину селянина Сенчука Степана в Румунії, з заселеного українцями села Іпотешті, коло самої Сучави, має ч. 421. Це курна хата, збудована 1829 року. За свідченням власника, в ній ніщо не змінилося за весь час її існування, окрім кількарязового перекриття покрівлі, яка раніше пошита була соломною, а тепер вкрита гонтою. Також і чотиришибкові вікна замінено на шестишибкові (Рис. 5).

Мистецька майстерність цієї хати полягає, насамперед, у її чудово відчутих пропорціях екстер'єру і в бездоганно скомпонованому інтер'єрі.

Ще В. Січинський звернув увагу на цікаву лінійну ритміку в образі звичайної української хати (18). Цей талановитий дослідник українського мистецтва сказав, що похилі лінії чотирисхильної покрівлі примиряють боротьбу вертикалей і горизонталей, проявлену в бічних контурах стін, дверей та вікон хати. А горизонталь гребня хати завершує це примирення за допомогою найспокійнішої зі всіх — поземної лінії.

До цього додамо, що в старих хатах, як було і в цій до заміни солом'яної покрівлі на покриття з гонти, висота стін найчастіше мала відношення до висоти покрівлі, в місцевостях з частими дощами 3 : 6, а в селах, де кількість опадів більш уміркована, приблизно 3 : 5.

(18) В. Січинський, Українська хата в околицях Львова. Львів, 1924, стор. 19-22.

Не завадить нагадати, що таким відношенням стверджено вироблену народами на протязі віків одну з найприємніших пропорцій, відому під назвою «золотого розтину», а саме 3 : 5.

Цікаво те, що цю пропорцію підмічено в самій природі, наприклад, у відношенні короткої вісі овалю поля зору людини до довгої. Таке саме відношення має у пропорційно збудованої людини верхня від талії частина тіла до долішньої.

В хаті Сенчука Степана і план вироблено в такій самій пропорції: довжина причільної стіни відноситься до довжини чільної, як 3 : 5.

Окрім гарних пропорцій, екстер'єр цієї, як і багатьох подібних хат, має ще одну перевагу: зменшуючись у своїй масі знизу догори, хата, завдяки чотирисхильній покрівлі, утворює чудово виражений поступовий перехід від об'єму до навколишнього простору атмосфери.

Структура покрівлі з соломи, або навіть і гонти, посилює це враження поступового переходу від тяжкої маси хати, з її грубими стінами, через легшу масу покрівлі до ще легшого повітря. А винос стріхи надає хаті приємного для очей сховища, захищеного згори і збоків, привабливого для діяльного життя і затишного для відпочинку.

Подібна й друга хата на одну половину селянина Миколи Рожки в Румунії, з села заселеного українцями Стронга, при якому є бальнеотерапевтичний курорт тієї самої назви, 54 кілометри на захід від міста Ясси. І це курна хата, хоч і збудовано її порівнюючи не так давно, 1922 року.

Виведено цю хату в таких самих пропорціях, як і розглянену попереду. Але ця хата відрізняється від попередньої тим, що крита соломою, має зближені одне до одного вікна та пізнішу прибудову господарського призначення, яка трохи порушує загальну композиційну цілість будівлі.

Цю хату оточено міцною призьбою, а перед входом до неї стріху підтримують два стовпці. Крім того, нагорі гребінь хати прикрашено парою маленьких і гарно профільованих, за допомогою декоративної різьби, стовпців (Рис. 1).

Хата на дві половини селянина Полічука Іллі, також у селі Іпотешті коло Сучави, ч. 450, ще давніша ніж перша. Вже немолодий власник її, ще як був хлопцем, чув від свого прадіда, що цю хату збудовано 1805 року. За його свідченням, у цій курній хаті ніщо не змінилося, крім кількарязового перекриття покрівлі, яка раніше пошита була соломою, а тепер вкрита гонтою. Також і чоти-

II. Про деякі основні типи української хати

Про мистецтво хат часів барокко маємо уявлення на підставі пам'ятників народної архітектури, які не тільки з кінця XVIII сторіччя, а й з першої половини XIX віку заціліли в дуже незначному числі і на наших очах швидко зникають. Тенденцію до перенесення старовинних хат і церков до музеїв села, на спеціально відведених для цього територіях, вважати треба в сьогоднішніх умовах за цілком своєчасний і раціональний захід.

Можна з жалем констатувати, що хоч нові хати по українських селах щодо будівельної техніки і всіляких побутових вигод роблять великий крок уперед, проте з мистецького погляду помічасмо нічим не виправдане відставання.

Назбираний віками досвід з мистецтва народної хати і з мистецтва народних церковних будівель мусимо з любов'ю вивчати, маючи на увазі дальше творче удосконалення цього майстерства для нового села, добре впорядкованого, так як і місто. В процесі цього удосконалення треба йти за методом вікового досвіду, а не шляхом космополітичного конструктивізму, який нівелює все національне, місцеве й персональне в населеному центрі.

Хоч сучасна будівельна техніка, у порівнянні з простими конструктивними засобами традиційної української хати пішла далеко вперед, проте логіка плану і всієї архітектоніки кращих зразків цієї хати, вироблених колективною працею багатьох поколінь народу, її зв'язок з довкіллям краєвидом, чудові пропорції, приємний перехід від об'єму будівлі до навколишнього простору і принагідний своєю гармонійною барвистістю декор (16) — все це мусить бути взяте до уваги в забудові сучасного села, культурний рівень якого підноситься до рівня міста.

Про мистецтво української хати досі ще не маємо праці, яка б всебічно і повно охопила цю проблему.

Перед тим як почати огляд зразків українських дерев'яних церков XVIII сторіччя, доцільно зупинитися на питанні української хати, виходячи з таких її форм, які поширені були в другій половині XVIII і першій половині XIX сторіччів і з яких розвинулися найелементарніші типи дерев'яних церков.

Щоправда, самих хат з XVIII сторіччя майже не збереглося, але традиційні форми їх — хати на одну половину і хати на дві

(16) П.Г. Юрченко, Народное жилище Украины, Москва, 1941, стор. 4-10 и 52-84.

половини — зацілилися на протязі XIX і навіть першої половини XX століття.

Для аналізу найголовніших особливостей українського народного житла з погляду мистецького, зупинимось на кількох зразках його з сіл з українським населенням у Румунії та на зразках західно-українських.

Зіставлення цих хат, задуманих і збудованих українцями в різних географічних умовах і в різних державах, виявляє спільність етнографічного типу українського житла і стверджує єдність його мистецького образу, поєднану з великою різноманітністю місцевих варіантів.

Інтерес до українського народного житла давно вже назрів, тому потрібне систематичне вивчення його не тільки на Україні, а й по всіх тих країнах світу, де живуть українці, які розвивають далі свої національні мистецькі традиції.

Милозвучна мова, влучні прислів'я, опоетичнені звичаї, мелодійні пісні й думи, обрядові танки, мистецьки вироблена щодо форми і гарно орнаментована кераміка, святкова ноша та хата з її внутрішнім і зовнішнім мистецьким багатством, — все це такі прояви культури українського народу, які становлять його неповторно індивідуальний національний скарб і внесок до культурних надбань усіх народів світу.

Для вивчення мистецтва української хати, автор цієї праці виробив певну програму. Зміст основних пунктів її такий.

I. Місце хати в селі та в ансамблі площі або вулиці і в комплексі всіх забудов садиби, з варіантами орієнтації її щодо меридіану, а також вигляд хати в загальному краєвиді місцевості та в найближчому оточенні дерев, кущів та квітів.

II. Час побудування хати: друга половина XVIII сторіччя, перша XIX-го, друга XIX-го, перша XX-го, а також найкращі зразки хат з другої щойно початої половини XX-го віку, з додержанням не тільки вимог сучасної техніки, але й зі спробами розвивати далі народні мистецькі традиції (17).

III. План хати від одностільної до багатостільної з аналізом пропорції між чільним і причільним боком будівлі.

(17) Деякі румунські дослідники народного житла поділяють зразки хат на такі чотири періоди їх побудування: 1 — до 1860 року, 2 — 1860-1890, 3 — 1890-1920 та 4 — після 1920 року. A. GHEORGHIU și P. PETRESCU, *Arhitectura populară în bazinul superior al Argesului*, Revista ARHITECTURA RPR, București, nr. 8/1954, pag. 24-31.

ришибкові вікна замінено на шестишибкові, а позаду хати прибудовано господарське додаткове приміщення, яке поєднує гарну щодо пропорцій будівлю, бо не зливається з нею органічно в одне ціле (Рис. 8).

Звертає на себе увагу широка призьба і синя смуга внизу, вздовж фасаду, а також сині стіни причілкові та зелені стіни прибудови. Ілля Полічук казав, що всі покоління добре доглядали цю хату, а він сам недавно покрити вікна і двері білою олійною фарбою. Відвідувача вражає чистота в самій хаті і на подвір'ї.

Пропорції висоти стін до висоти покрівлі і тут близькі до 3 : 5. Також і довжину чільної стіни поділено дверми на дві неоднакові частини: менша відноситься до більшої як 3 : 5.

Розвиваючи далі думки В. Січинського щодо лінійної ритміки української хати, вважаємо потрібним зупинитися ще й на світло-тіньовому і барвному вирішенні її композиції.

Ортогональна проекція чола і причілка хати, від лінії стріхи додолу має білу площину стіни, а догори — сіру похилу площину солом'яної або ґонтової покрівлі (в даному разі, як рідкий виняток, причільні стіни не білі, а сині), в пропорції, як уже була мова, близькій до 3 : 5. Ця пропорція повторяється.

Підчас денного сонячного освітлення в літню половину року, між 9 та 11 годиною до полудня і між 13 та 15 годиною пополудні, ширина тіні від стріхи відноситься до ширини ясної частини стіни, також приблизно в пропорції 3 : 5.

Отже, в сірий хмарний день, при розсіяному освітленні, біла стіна внизу контрастує з сірою покрівлею нагорі, а в сонячний день біла освітлена частина стіни внизу контрастує з темною частиною стіни вгорі. В цьому останньому випадку досить гострий контраст — боротьбу світла й тіні на білій стіні — примиряє розміщена понад стіною похила площина сірої покрівлі. В такий спосіб освітлена сонцем хата дає мальовничу гру трьох площин: ясної, затіненої та сірої.

Якщо поділити висоту хати на 21, то вертикальну світло-тіньову структуру типового українського сільського житла можна виразити в таких пропорціях, рахуючи знизу догори: ясна площина — 5 частин поділки, затінена — 3, а сіра — 13.

Через те, що затемнення фасаду не перевищує сьомої частини його площі, хата має загальний вигляд не похмурий, а веселий.

Поруч із світло-тінью, ще цікаво зіставити холодні і теплі тони. В сірий хмарний день біла хата дає контраст холодного тону стіни і теплого тону сірої покрівлі. А підчас яскравого освітлення

в ясний соняшний день колорит хати збагачується: стіна набуває теплого жовтуватого тону в долішній освітленій частині, але залишається холодною синюватою у верхній затіненій частині. Проте і в межах затіненої частини стіни є деякі нюанси: в міру наближення до стріхи, тінь перестає відбивати блакить неба і переходить з синюватої барви в фіолетову, а далі — в теплий трохи брунатний тон, який становить кольоровий перехід, досить близький до жовтувато-сірого тону освітленої сонцем покрівлі.

Гра барв освітленої сонцем хати, щодо сили кольорового зіставлення, найконтрастніша внизу, там, де є протиставлення теплої і холодної барв і де тони кольорів, хоч і не мають великої світлової сили, проте чисті, як це буває на всякій частково затіненій білій стіні. А нагорі, через перевагу сірих кольорів, гру барв пом'якшено.

Отже, в типовій українській хаті як побудову ліній, так і світло-тіньову і кольоритну гру контрастово зосереджено в долішній частині хати. В горішній її частині, навпаки, переважає загальна лагідність.

Після лінійного, світло-тіньового та кольоритного розгляду, залишилося ще дещо сказати і про положення білої хати серед довкілля краєвиду.

Українська хата звичайно поставлена так, що чоло її та причілки на протязі дня освітлює сонце. Навіть незалежно від погоди біла хата дає ясну пляму на тлі переважно сіро-зелених барв краєвиду. Зіставлення нейтрально білого кольору стін хати з барвистою різноманітністю рослинності, а особливо з яскравістю квітів, надає хаті підкреслено чистого і святкового вигляду.

Прямолінійність відземних, поземних і похилих ліній хати добре контрастує з неспокійним рельєфом поземелля, а білі стіни хати добре виділяються на сірому тлі землі або на зеленому фоні дерев і кущів. Таке зіставлення сприяє вирізненню хати з навколишнього краєвиду.

Покрівля, будучи сірою як і земля та ще маючи пошиття з рослинних стеблин соломи або покриття гонтою, виробленою з дерева і посірілою від часу, поєднує хату з навкілним краєвидом. Загальний силует хати, завдяки похилим лініям покрівлі та пливкій формі її, уподібнює цілу будівлю до натурального підвищення у вигляді горба і також поєднує хату з навкіллям.

Чітко профільований з різних пунктів зору гострий виступ стріхи, зазублини ступенчастих граней покрівлі, комин, часто з маленькою покрівелькою, переплітання козелок на гребені хати і стовпчики по кінцях цього гребеня в багатше удекорованих житлах — все це дає поступовий перехід від важкого об'єму до легкого

простору і, в такий спосіб, ще більше споріднює хату з природним краєвидом.

Отже варто звернути увагу на такий цікавий факт: у композиції типової української хати, найяскравішу мистецьку експресію ритму, світлотіні, кольориту та ще й настінного декору, коли він є — найсильніше виражено в долішній частині житла.

Інакше кажучи, все те, що виділяє хату з довкільного краєвиду, зібрано там, де зосереджена вся суть її призначення, весь сенс її існування, в тому місці, де протікає життя людей зі всіма його суперечностями і погодженнями. Саме тут зібрано лінійну та світло-барвну мелодику екстер'єру хати, виражено напруженість естетико-вітальізуючого контрасту.

В хаті Полічука Іллі зіставлення чисто білого чола будівлі з поліхромним вирішенням причілків дає ще більший контраст, яскраво виявляючи міцний стимулятивно-мажорний потенціал, закладений у звичайному народному житлі, та незлічені можливості для дальшого не тільки технічного, а ще й мистецького удосконалення його в дусі смаків і уподобань самих селян.

Хата на дві половини селянина Шпетки Івана, в селі Марацея в Румунії, також не дуже далеко від Сучави, має ч. 72. Це, як і всі попередні, курна хата, не зважаючи на побудування її за нашого сторіччя, 1912 року. На покрівлі цієї хати, вкритої ґонтою, є не тільки вихід для диму, виведеного з хати в сіни у вигляді так званих димників, а ще й будочки, які називають хатками, з отворами для освітлення горища. Ці хатки в зменшеному вигляді повторюють пластико-просторову, світло-барвну і цілу ритміко-мелодійну будову самої хати.

Так звана вікранта, прикраса у вигляді декоративних зубців на гребені хати, дає ще тонший, ніж у попередніх випадках, перехід від об'єму хати до простору (Рис. 7).

Хата Шпетки Івана, як у цілому, так і в добре вироблених деталях, справляє естетичне враження. Ліпні декоративні елементи по рогах хати, а також навколо вікон, покриті вапном у тоні ультрамарину, а всі дерев'яні елементи мають тон натурального дерева. Покриті столярною олією жовтуватого кольору, виготовленою спеціально для виробів з дерева, вони чудово перекликаються з синім ліпним декором стін.

Тепер розглянемо дві хати з західного Поділля.

Хата селянки Олександри Кокуряк з села Бучая, недалеко від Жванчика, існує з першої половини ХІХ-го сторіччя (Рис. 2). Це типова українська хата на дві половини, трохи асиметрична

через те, що ліва половина менша і має з чола одне вікно, а права більша, з двома вікнами в чільній стіні. Ця добре зрівноважена асиметрія тільки пожвавлює виразний образ будівлі в тонко відчутих і визірених пропорціях. Хату збудовано узруб, з дубових так званих беревин. В сінях є комин, який виходить через солом'яне пошиття гребня назовні у вигляді так званого коминка.

Хата селянки Агапійки Бойчихи з села Хрінівки, недалеко від Копайгорода, виникла на самому початку XX-го сторіччя (Рис. 3). І ця хата це типова українська на дві половини, але в цьому випадку цілком симетрична, бо має однакові праву і ліву половини, кожна з двома вікнами в чільній стіні.

В порівнянні з попередньою, ця хата трохи довша, але й вона має дуже естетичні пропорції. Збудовано цю хату на стовпах, які мають тут назву слупів. Між ними закладено патики, так звані дилі, а після того всю дерев'яну основу стін, як і в попередній хаті, заліплено глиною. При цьому в хатах, кладених узруб, після певних заходів для збільшення нерівностей, за які б глина краще трималася, стіни тинькують, а відтак посухому білять. А в хатах на слупах, дерев'яну основу стін обкладають глиняними ще вогкими валками, а далі, після підсохнення, тинькують і білять.

В. Січинський наводить зразок хати з околиць Львова, яка в цілому подібна до хати з Хрінівки, але в дечому становить і крок вперед, хоч і збудовано її раніше (Рис. 4).

В хаті з Бучаї ще не передбачено ніякої комірчини, в хаті з Хрінівки сіни поділено в напрямі паралельному до сволока на дві частини для того, щоб мати в глибині сіней комірчину; а в хаті з-під Львова, зліва, в межах самої хати, відокремлено місце для цілої комори, до якої може бути вхід не тільки знадвору, а й з середини хати.

Отже, чоло хати з-під Львова, зліва направо має такі елементи: двері до комори, вікно меншої половини хати, вхідні двері до хати та широке вікно, утворене з двох у більшій правій половині будівлі.

Саме щодо цього варіанта житла, В. Січинський висловився так: українській хаті властива асиметричність окремих елементів і деталей, зрівноважена симетрією в загальних контурах, в силуеті. Цей зразок хати дуже виразно ілюструє наявність своєрідного динамічного ритму, вираженого в протиставленні відземних і поземних ліній (19).

(19) Там само, стор. 20-21.

Зокрема в східно-українській хаті — в Полтавщини й особливо в Харківщини, це протиставлення зосереджено на площі стіни, а лінії покрівлі там окресляють її лагідно.

В гуцульських, а почасти і в бойківських хатах, які зберегли архаїчність гірського типу житла, різко виражено протиставлення вертикальних стовпів, що на них оперто піддашшя, до ряду горизонтальних ліній покрівлі, особливо багато вираженому тоді, коли її пошито соломкою у вигляді сходинок не тільки на рогах, але цілу, або коли її вкрито гонтою, яка дає ряд менш помітних поземих ліній.

В західно-українському типі хати передкарпатської рівними (Галичина, західна Волинь, західне Поділля, Покуття) цю динаміку ритму виявлено повсюди — як в зіставленні горизонталей підвалини, призьби та стріхи, — з вертикалями рогів стін та дверних і віконних рам, так і в зіставленні горизонталей ступенчастих снопів по рогах чотирисхильної покрівлі і лінії її гребеня — з вертикалями поставлених на нього козелок.

На прикладах західно-українських хат ще яскравіше, ніж на прикладах з інших місцевостей України, похилі лінії покрівлі, будучи рівнодійними для горизонталей та вертикалей, виражають погодження цих напрямків у їх взаємодії й увінчують загальну композицію, за виразом В. Січинського, «тріумфом статичної рівноваги» (20).

Навіть в комині скорочено повторюється ритм цілої хати, бо й він завершується маленькою покрівелькою з її похилими лініями, які примиряють протиставлення відземних і поземних напрямків.

Ще залишилось сказати про певні спостереження щодо інтер'єру вищенаведених хат, з деякими додатками того, що помічено в інших хатах.

Повертаючись до хати Сенчука Степана (Рис. 5), звертаємо увагу на особливо вдалий — раціональний і компактний розподіл найважливіших елементів її однокамерного тридільного інтер'єру.

Насамперед, у ній, ще за тих часів, коли збудовано було хату — в першій половині минулого століття, вже признано було за доцільне відокремити кухню від житлового приміщення. Цим заощаджено простір хати для життя сім'ї і звільнено його від зайвого парування, запахів їжі, сміття, вихолоджування зимовою порою через часте ходіння до сіней, а іноді ще й від диму і копоті, тобто

(20) Там само, стор.21.

від усього того, що зв'язано з наявністю печі в житловій кімнаті.

Разом з тим, ogrівання всіх трьох частин здійснюється в такій хаті за допомогою однієї печі, при якій є плита, добудована пізніше. В кухні й обідають, отже, житлова кімната лишається чистою для спокійного перебування в ній, шиття, читання, приймання гостей та сну.

При звичайному на Україні ставлені хати чолом до півдня, мешканці її можуть бачити сонце вранці, на протязі дня і ввечері. А так зване хоромене віконце з кухні в сіни дає можливість господині, які хазяйнують коло плити, бачити того, хто зайшов у хату, не виходячи з кухні.

Велике число лав і запічку для дідів, дає можливість прийняти на ночівлю цілу сім'ю гостей.

Взагалі, плян хати вражає досконалістю вирішення при найскромніших можливостях бідного селянина. Цей плян не тільки компактний і доцільний з погляду освітлення, опалення і руху мешканців в інтер'єрі, він ще й гігієнічний і догідний для життя в ньому, отже, цілком задовільний у розумінні естетико-віталізуючому.

Для першої половини XIX-го сторіччя це був чудово продуманий розподіл внутрішнього простору хати, не тільки практично вигідний і зручний, але ще й організований так, щоб жити було гарно і радісно.

Цікаво ще те, що в сім'ї Сенчуків, як вони казали, з діда прадіда були дівчата, здібні до мистецтва. В самій хаті і кухні пекарні — чистота, пахощі ароматних трав і цілий музей високомистецьких килимів, верет, скатерок, пошивок, рушників, керамічного посуду та тонко орнаментованих писанок. І стара мебля, при всій своїй примітивності, має гарні пропорції та різьблену орнаmentaцію з архаїчних мотивів.

У пекарні — зі смаком і в чисто народному дусі виконано декор печі (Рис. 6). Тієї молодиці, яка ще дівчиною малювала цю піч, не було. Як пояснив її батько, господар хати, вона віддалася в іншому селі. А сам він казав: досадно, що перед святами доведеться забілити цілу піч разом з гарним малюванням, бо вона вже занадто закоптилася. Шкода було псувати розпис, через це давно не білили.

Навколо хати також якась особлива вишуканість в насадженнях купців і квітів. У всьому раціональність поєднано з естетичністю. Цілі покоління Сенчуків можуть гордитися тим, що вміли і вміють жити: при найменших засобах мати налагоджене і принаadne життя.

Всі три описані хати — Полічука, Сенчука та Шпетки — ззовні справляють бадьоре, або, як ми кажемо, стимулятивно-мажорне враження на кожного, хто їх бачить, веселять око і старого і малого. А мальви, або ружі, та інші декоративні та ароматні квіти коло хат Сенчука і Шпетки роблять їх ще принаднішими.

Подаємо й два зразки настінного розпису, взятого нами в Румунії в селах з українським населенням, ще 1956 року: один з них — з екстер'єру хати, а другий — з інтер'єру.

Перший настінний розпис зроблено було ззовні, на причілку хати, поставленому вбік вулиці, з маленьким садком перед ним, в селі Іпотешті коло Сучави.

Виконала цей розпис у вигляді пано молоденька тоді дівчина Негрюк Марія, за допомогою своїх доморобних фарб, які, за її словами, не змиває дощ (Рис. 9).

Народність цієї композиції, її струнка зрівноваженість при певній асиметричності в деталях, плавність ліній та чистота гармонійно підібраних кольорів — все це робить працю в повній мірі стимулятивно-мажорною. Такий розпис породжує в людях піднесення, підтримує бадьорість, сприяє сталому оптимізму, схиляє до творчих задумів, породжує високі поривання.

Убрана в неділю з великим мистецьким смаком у барвисту народну ношу, авторка цього розпису перелічила точні назви всіх ужитих нею фарб: 1 — киновар, 2 — охра ясна, 3 — крапляк, 4 — сієна палена, 5 — кобальт зелений, 6 — кобальт синій, 7 — кобальт фіолетовий та 8 — берлінська лазур.

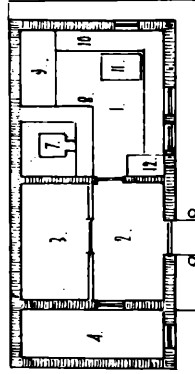
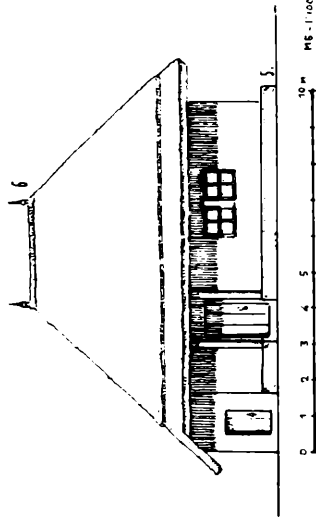
Вивчила ці назви з написів на акварельних фарбах, куплених нею в Сучаві для того, щоб «прикидати на папері» кожну свою композицію перед тим, як малювати її на стіні.

Другий настінний розпис зроблено на комині печі в інтер'єрі хати селянки Рабчук Домніки. Його виконано, як вона сама казала: «її рукою і за її задумом з голови» (Рис. 10).

Хата цієї талановитої, дотепної і гарної собою селянки має ч. 126, також у Румунії, в селі з українським населенням Марацея, не дуже далеко від Сучави. Фарби переважно свого виробу, але є й покупні анілінові.

Всю площу комина побілено в ніжно зеленкуватому тоні, використано для орнаменту рівномірно і ніде не перевантажено. Посередині вписано в невидне коло композицію з різноманітних і різнокольорових квітів, об'єднаних яснозеленими і темнозеленими стебельками з листям переважно пір'ястої структури. Кожний з чотирьох кутків заповнено гілочками з квітами, які щодо форми

ХАТА З ЧОТИРМА СЕКЦІЯМИ, ОДНА З ЯКИХ ЖИТАЛОВА,
1922 РОКУ, МІЖОДН РОЖИ, З УВР. СЕКА СТРУНГА І РУМУНІІ.

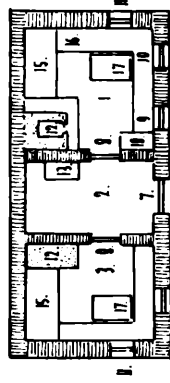
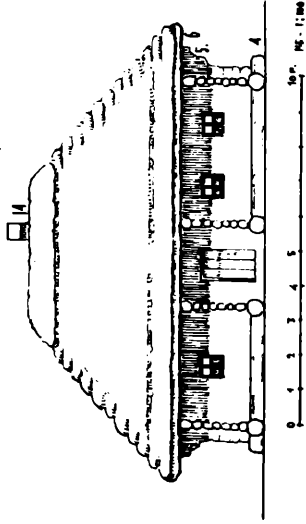


1. ХАТА 5. ВРНЗБА 9. АІЖО
2. ХОРОМ 6. СТОПЧУНУ 10. ААВА
3. ТЕПЛА КОМІРНИНА 7. ПІЧ 11. СІА
4. ХОЮДНА КОМІРНИНА 8. ПАІТА 12. МІСНИН

1963. ДОКУМЕНТУВАЛ АРХ. В/Корвезе-Кавалеро

Рис. 1

ХАТА ХІЛАН ДЕРІВНА, УЗРУБ, ПЕРВОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТОРІЧЧЯ,
ОДЕСЬКАН КОКУРЯК, В СІАІ БУЧАЯ, НА ПОДІАМ



1. ТЕПЛА ХАТА 7. СІНІІ ДІРІ 13. КОМН
2. СІН 8. ХАТНІ ДІРІ 14. КОМЕРУ
3. ХОЮДНА ХАТА 9. СЕРЕДНЕ ВІКНО 15. ПІА
4. ПІДАВАН 10. КРАЙНЕ ВІКНО 16. ААКА
5. БЕРІНІА 11. ЗАСІАНЕ ВІКНО 17. ПІА
6. ПААТА 12. ПІЩ ТА ГРУБА 18. МІСНИН

1915-1925 ДОКУМЕНТУВАЛ АРХ. В/Корвезе-Кавалеро

Рис. 2

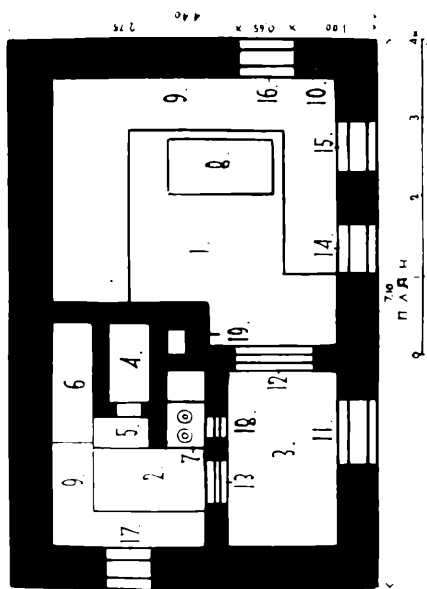
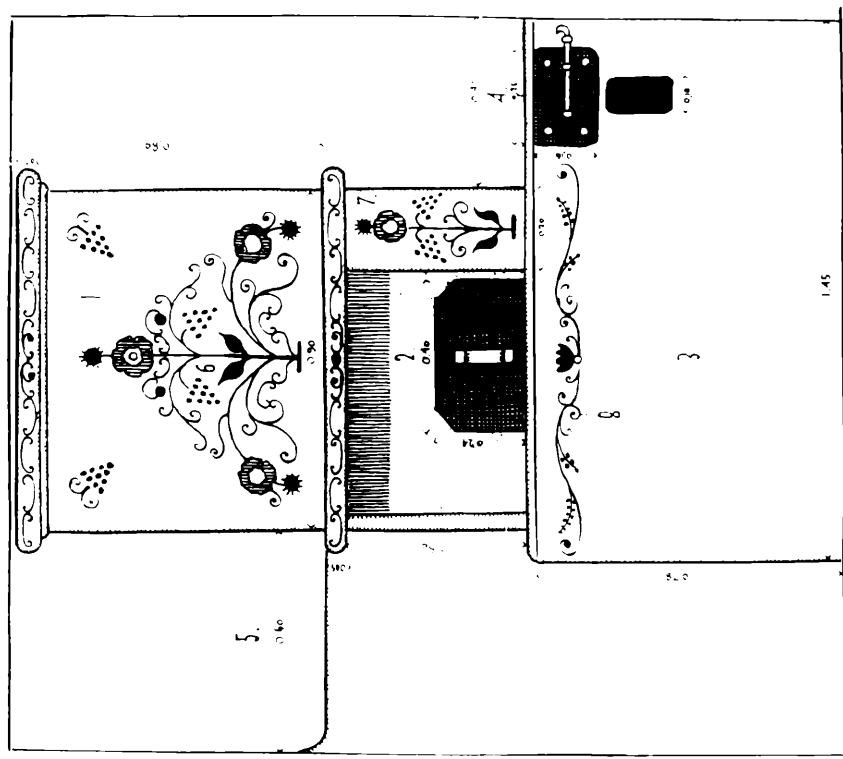
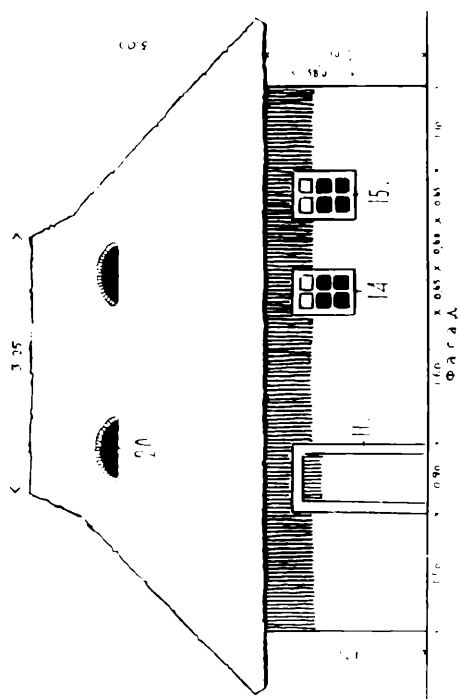


Рис. 5 — Кірня хата ч. 421 (1829 р.) в с. Імочині біля Сучави в Румунії, селянина Селчука Сіпана. 1. хата, 2. печарка, 3. горюча, 4. піч, 5. притінок, 6. завісок, 7. плита і камінь, 8. стіл, 9. лавка, 10. покривало, 11-13. двері, 14-17. вікна, 18. віконце, 19. сажань-комин, 20. димник. Рис. 6 — Під у тій хаті.

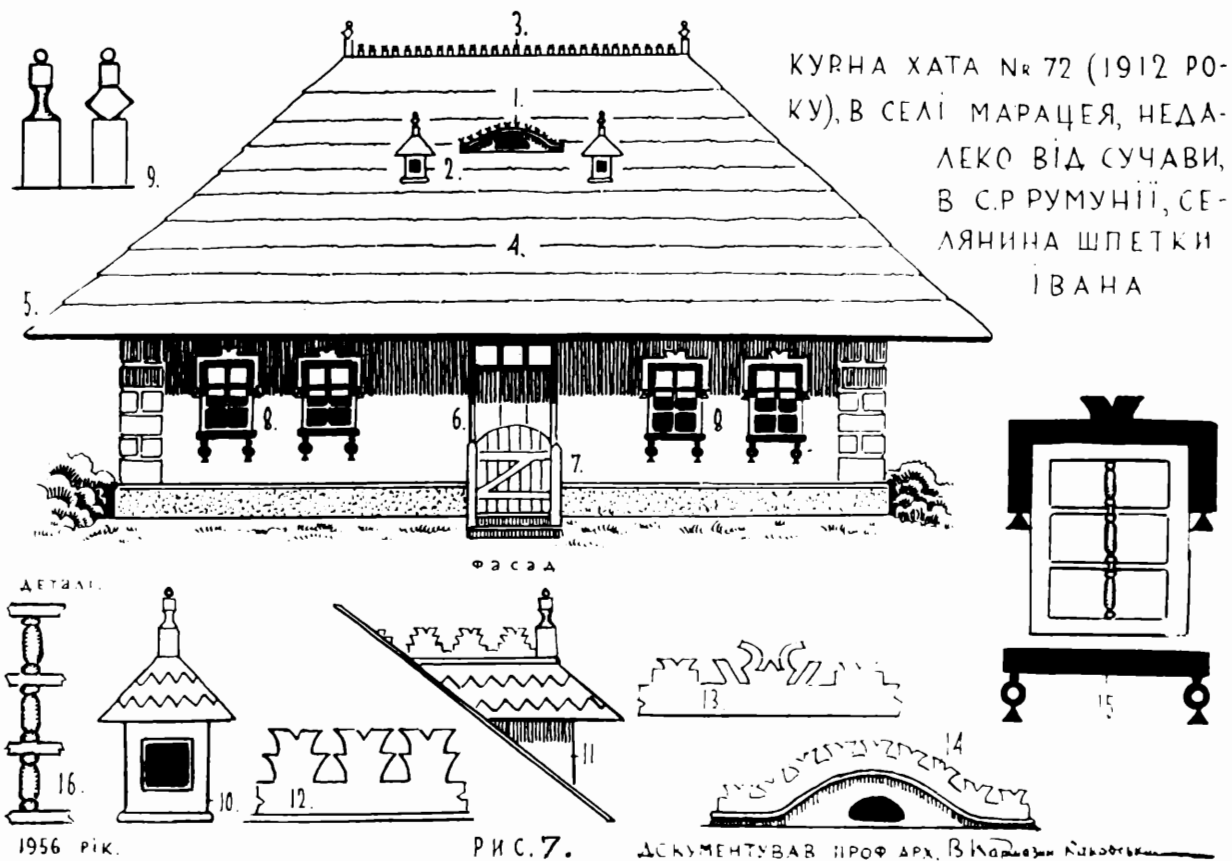
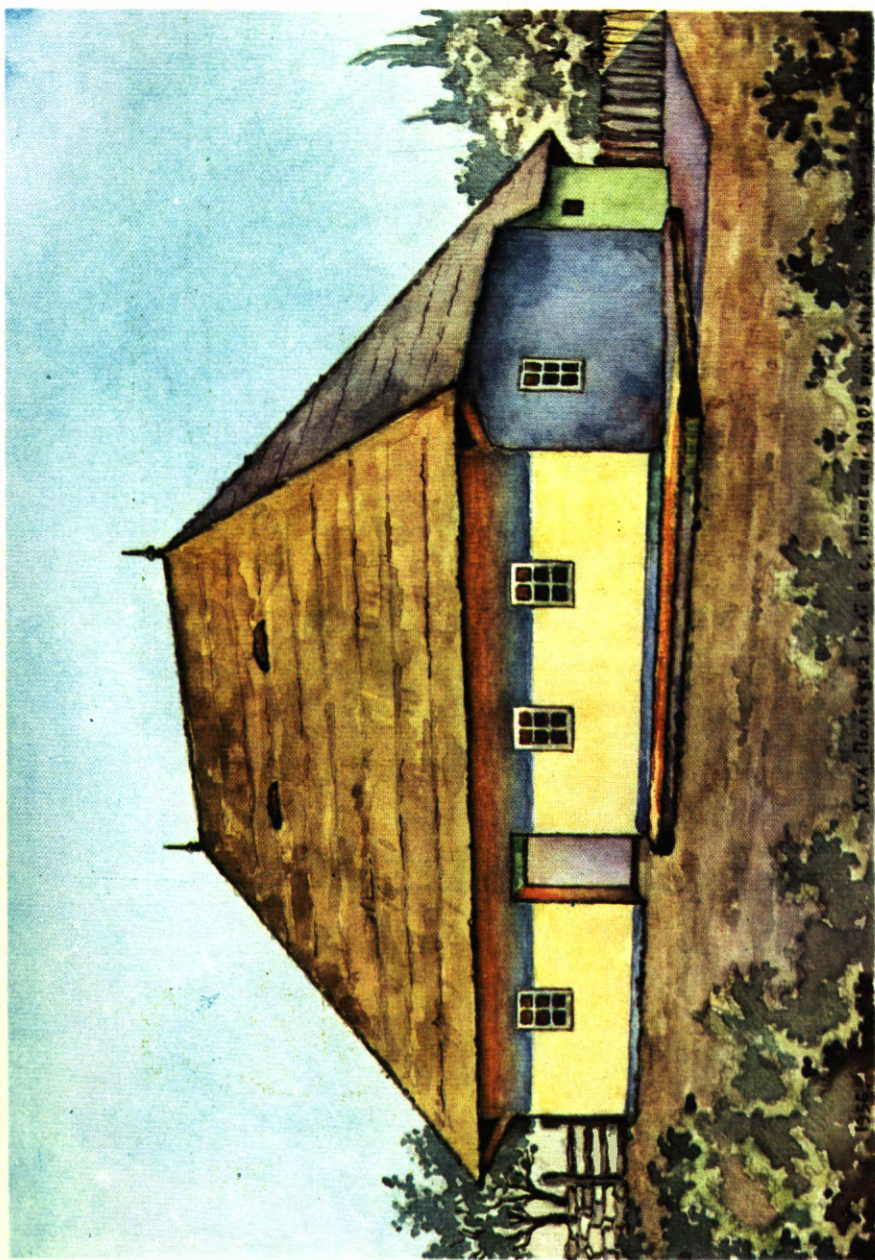


Рис. 7 — 1. димник, 2. хатка, 3. вікранта, 4. драниця, 5. острішок, 6. двері, 7. фіртка, 8. вікно, 9. стовпички, 10. чоло хатки, 11. причілок хатки, 12, 13, 14. варіанти вікранти, 15. декор вікна, 16. деталь вікна.



Мал. 8 — Хата Поліщука Іллі в селі Іноземці в Румунії.



Мал. 9 — Настінний розпис Негрюк Марії назовні
гати в Іпокемії.



Мал. 10 — Настінний розпис Рибчур Доміки ввудурі гати в еелі
Марачея, 1956 р.

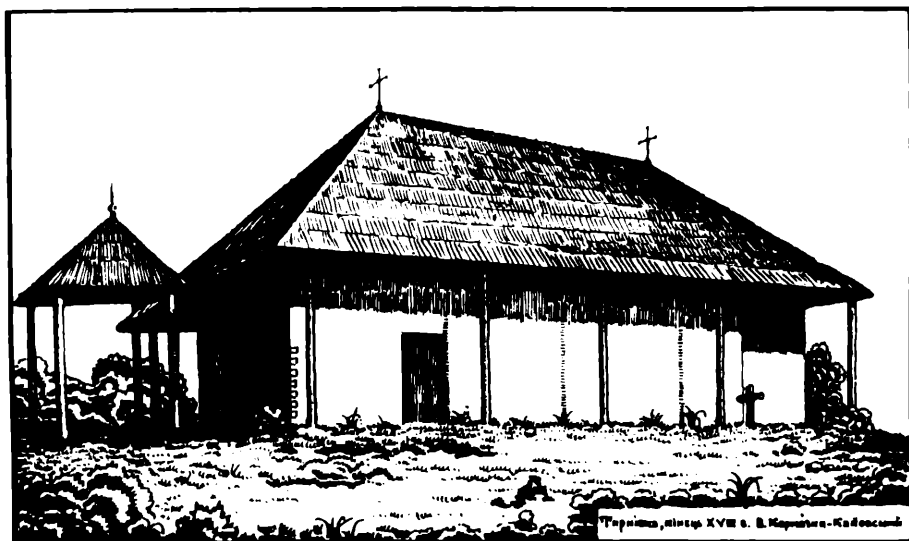


Рис. 11 Церква XVIII в. з села Турівка.

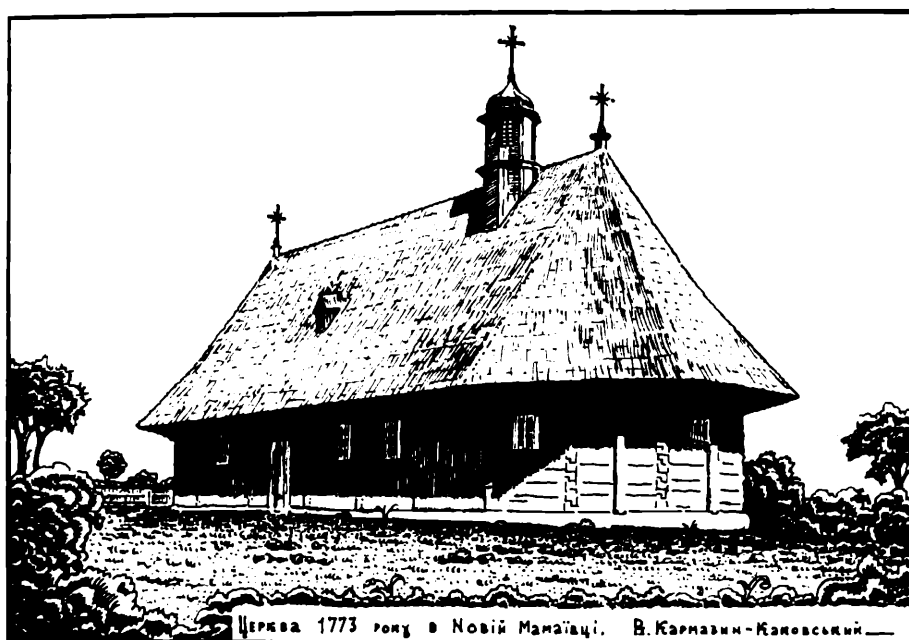


Рис. 12 — Церква 1773 р. з села Нова Мамаївка.



Рис. 13 — Церква XVIII в. з села Іноземці.

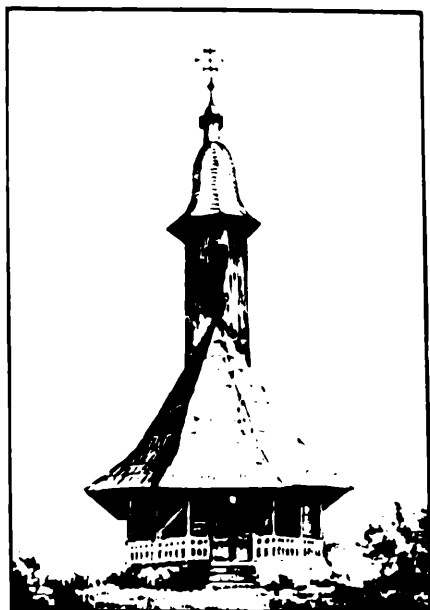


Рис. 14 — Мала церква XVIII в. з с. Посні де сиб Мунте. Вид з заходу.

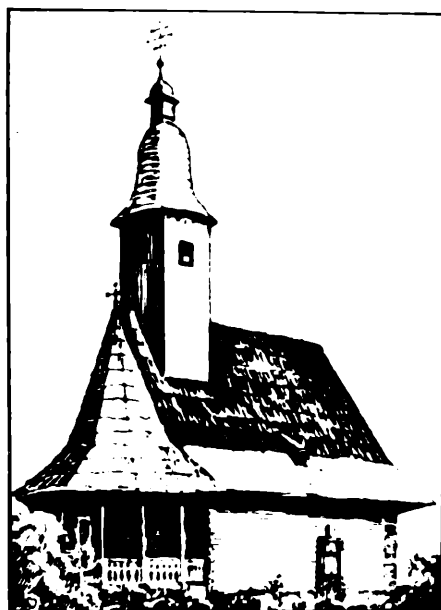


Рис. 15 — Вид з півдня.

Рис. 16 — Церква з
1735 р. з села Шпитівки
на Київщині.

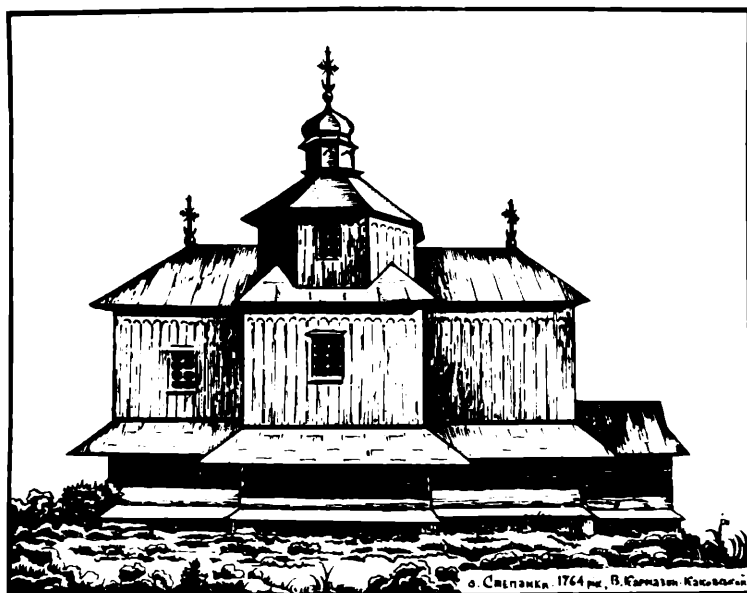


Рис. 17 - Церква з 1764 р. з села Степанки на Поділлі.



Рис. 18 Церква в 1796 р. з містечка Жовтків на Поділлі.

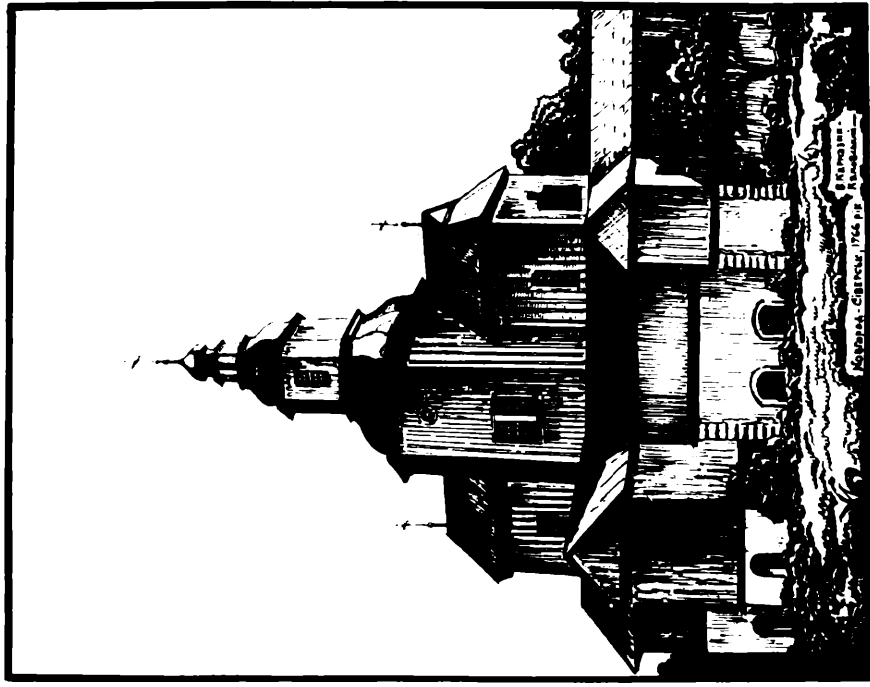
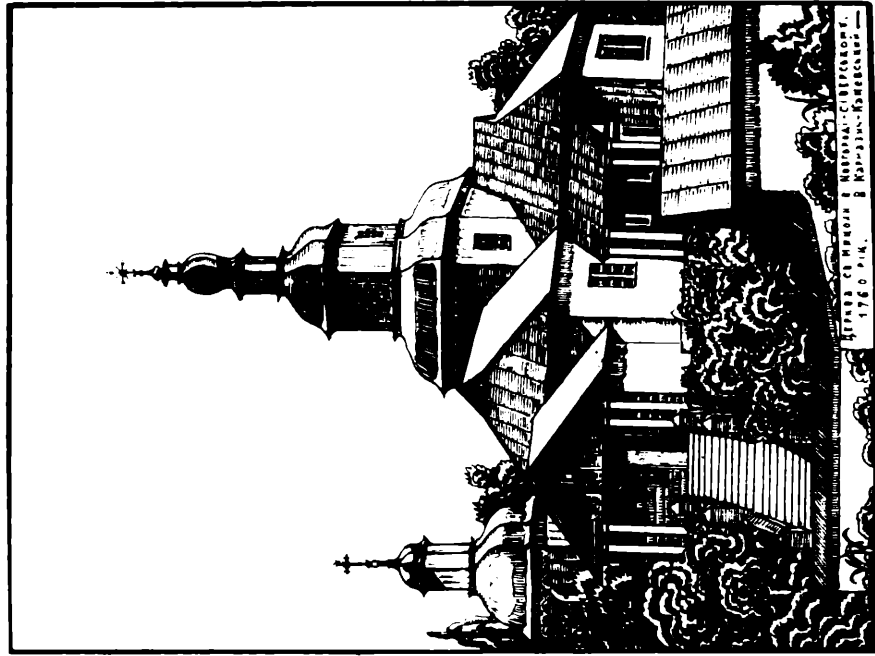


Рис. 49 — Церква св. Миколи в Новгороді-Сіверському, 1760 р. Рис. 20 — Покровська церква в XVIII в. Новгороді-Сіверському.

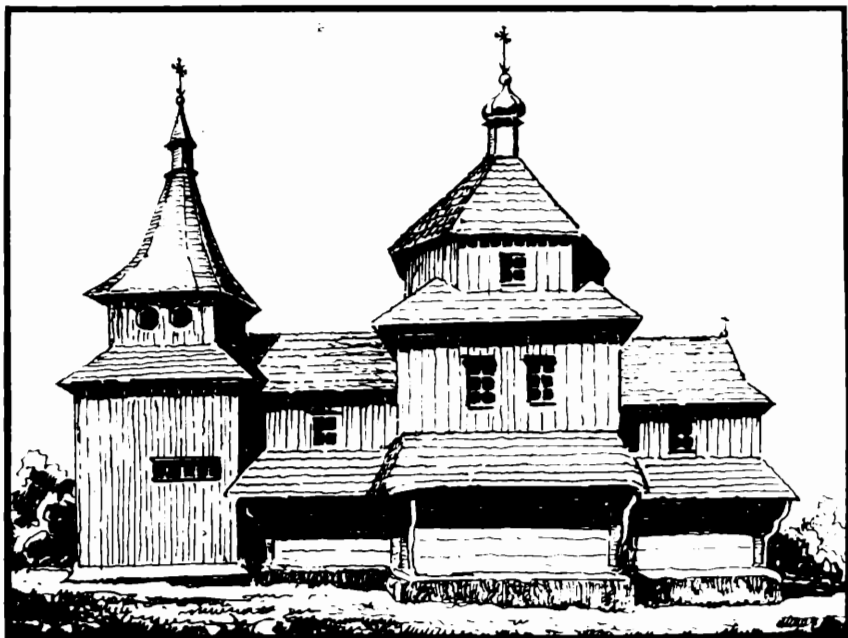


Рис. 21 — Церква XVIII в. з Кам'яниця-Подільського (на Карсасарат).

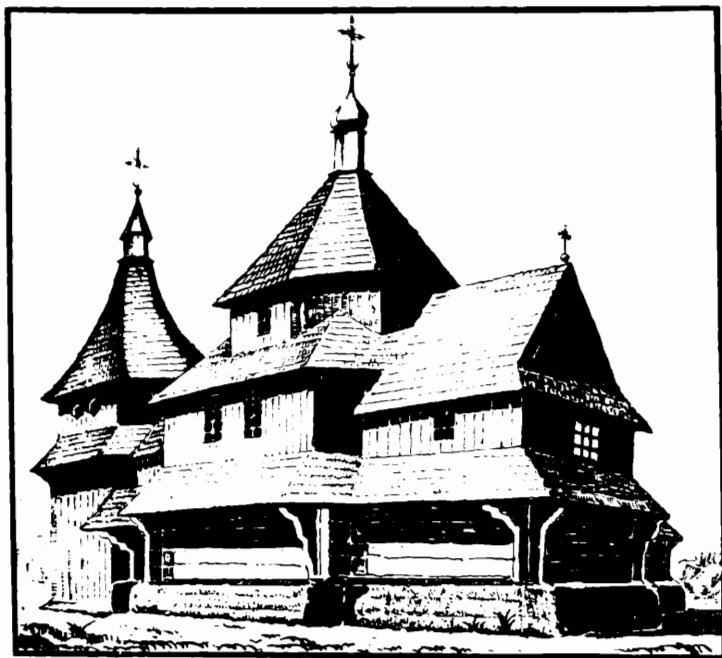


Рис. 22 — Та сама церква, вид з південного сходу.

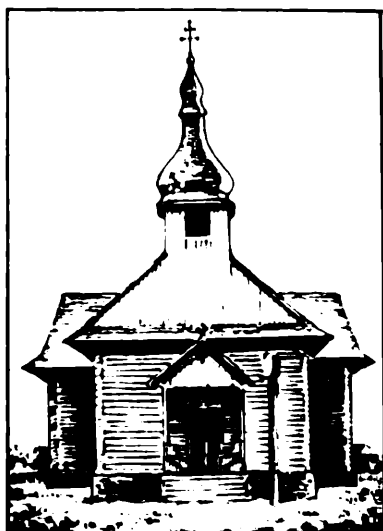


Рис. 23 — Велика церква XVIII в. в селі Носії де суб Мунте. Вид з заходу. Рис. 24 — Вид з південного сходу.



Рис. 25 — Церква з 1783 р. в селі Дарманешті в Румунії.



Рис. 26 — Церква з села Никівці на Поділлі, 1788 р.



Рис. 27 — Церква з села Берлятка на Поділлі, з 1748 р.

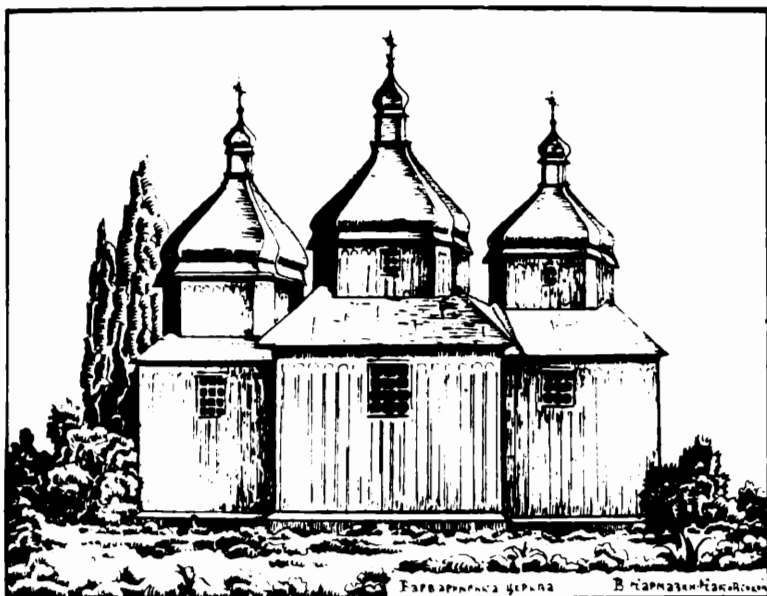


Рис. 28 Церква XVIII в. з с. Варварівка на Поділлі.



Рис. 29 Церква з села Штилієвка на Поділлі, 1750 р.

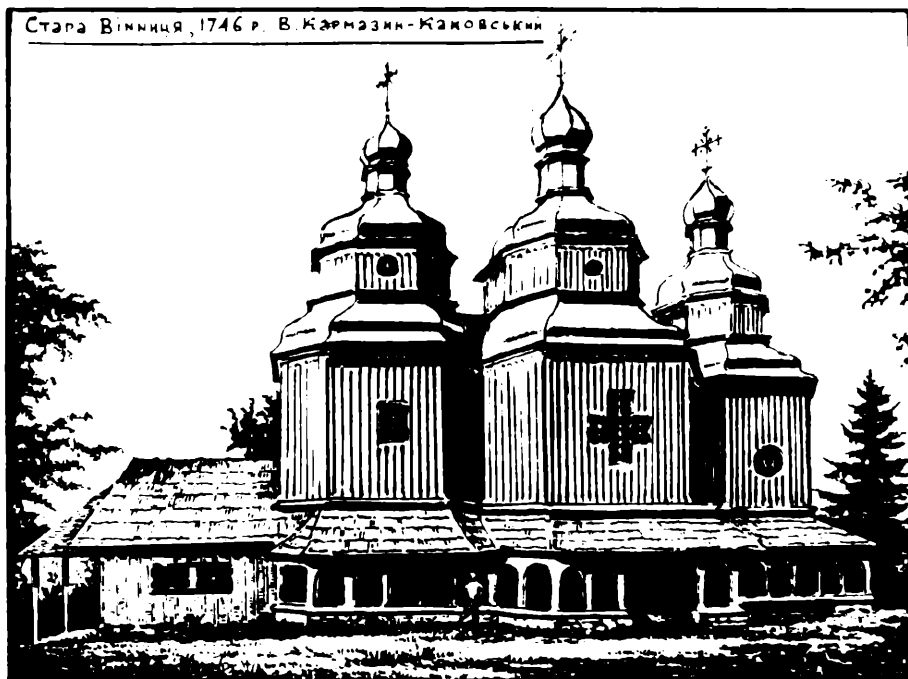


Рис. 34 — Церква з Старої Вінниці на Поділлі, 1746 р. Вид з півдня.

Церква в с. Стара Вінниця, збудована в 1746 році

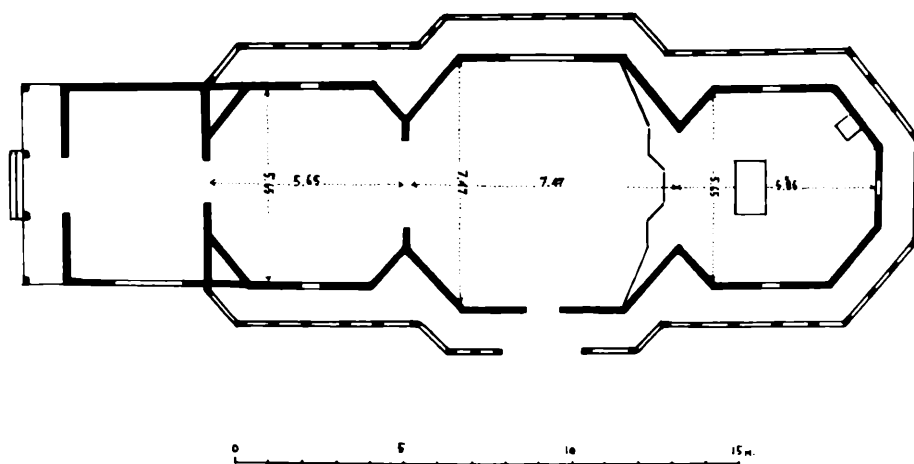


Рис. 35 — Поземий план Старо-Вінницької церкви.

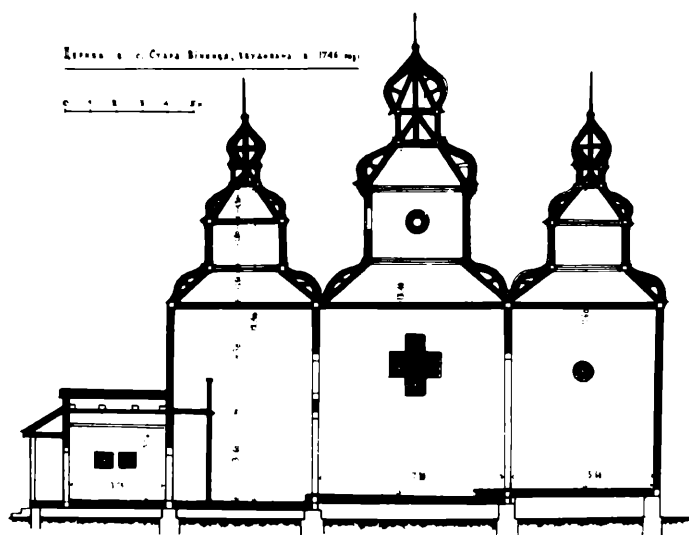


Рис. 36 — Церква в Старій Вінниці. Поздовжній розріз.

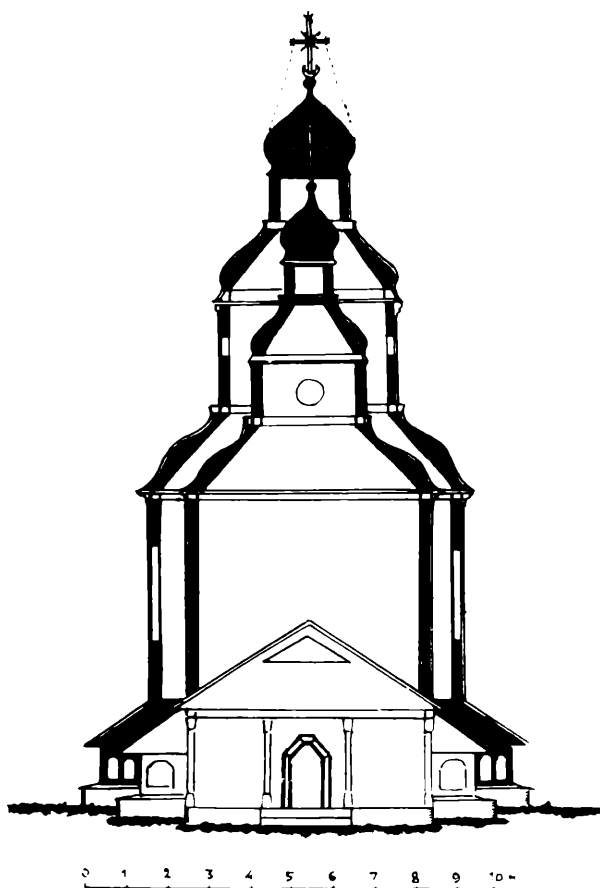


Рис. 37 — Поперечний розріз

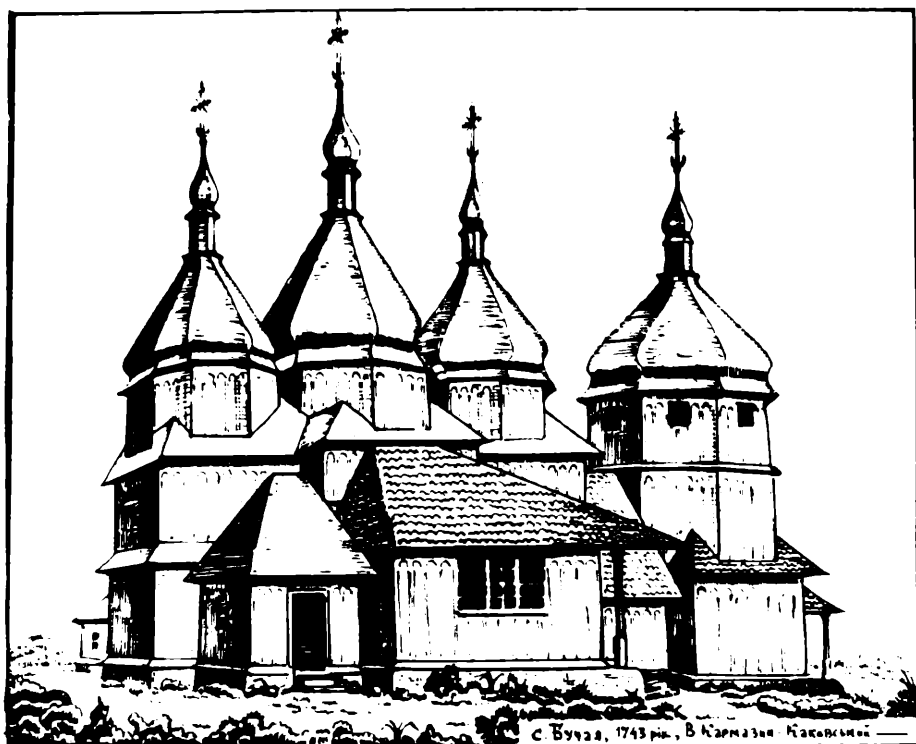


Рис. 30 Церква з села Буча на Поділлі, 1743 р. Розібрана 1931 р.

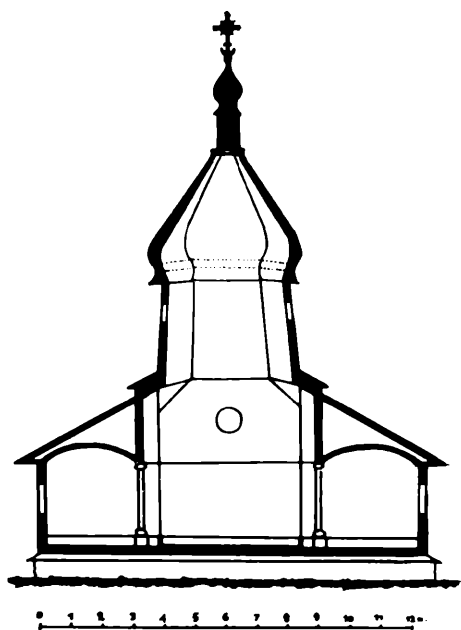


Рис. 31 Поперечний розріз.

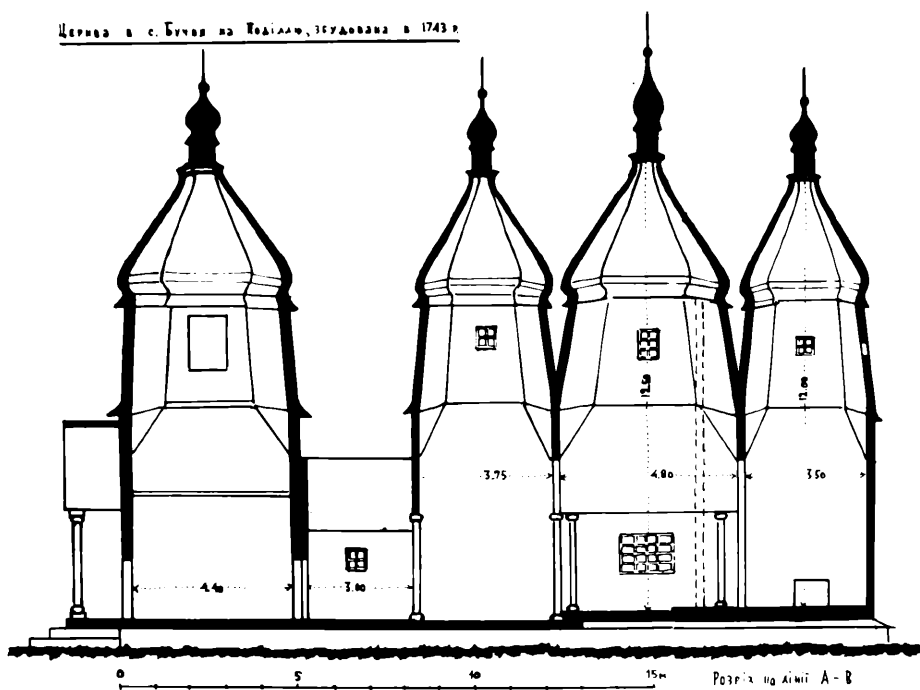


Рис. 32 — Церква в Бучачі, поздовжній розріз.

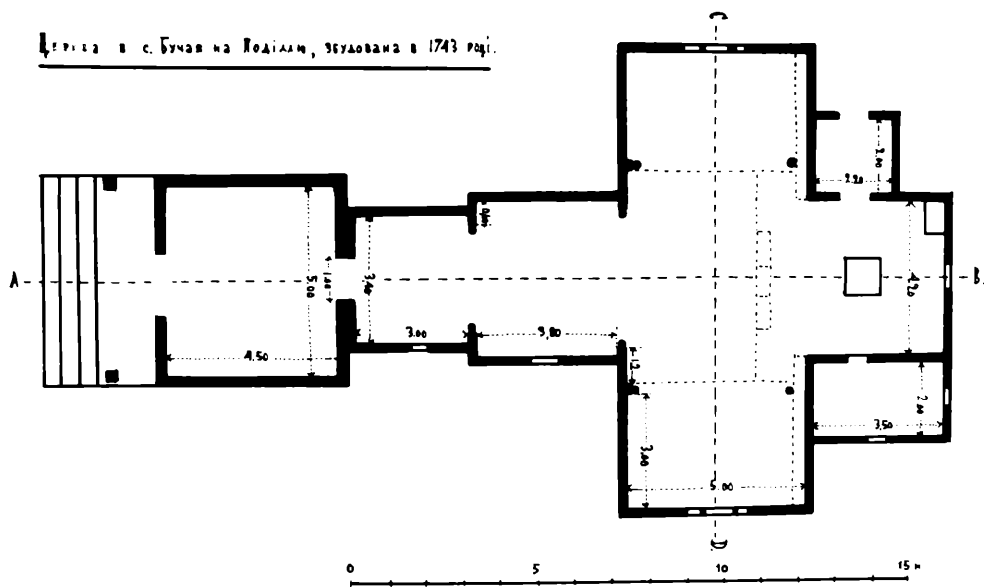


Рис. 33 — Те саме, поземий план.

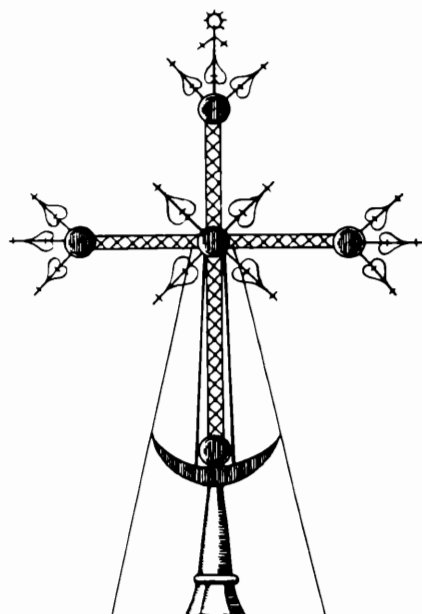


Рис. 38 — Церква в Старій Вінниці. Інтер'єр оповсання. Рис. 39 — Хрест на тій церкві.



Рис. 40 — Церква Фрумоаса кінци XVIII-ноу, XIX в. в Яссах у Румунії.

і кольору майже ніде не повторяються. Все це разом узятє охоплено рамкою з двох тонких, рівнобіжних зеленого кольору ліній. Нагорі карниз оздоблено фризом у дусі цілого розпису, у вигляді довгої вигзагуватої гілки з маленькими листками та квітами.

Композиція чарує око своєю досконало зрівноваженою асиметричністю, по-барочному лагідно-заокругленою лінійністю і своєю барвистою різноманітністю, яку майстерно об'єднано в одну гармонійну цілість. Зокрема, поруч з плавністю заокруглень, звертає на себе увагу ще й багатство лінійних і кольоритних мотивів, а також і така ритміка, яка не кидається у вічі, а лише відчувається, організуючи цілий задум.

В цій праці проявлено блискучу погодженість легкого монументального малярства з архітектурною формою печі. Естетико-віталізуюча змістовність цієї композиції полягає в її життєрадісності.

Зміст вселюдського гуманізму з рисами певної національності, вкладений у мистецький твір, це й є його естетико-віталізуючий потенціал. Розкриття цього потенціалу потрібне для того, щоб у мистецьки багатому і радісному оточенні, яке так сприяє щасливому довголіттю, формувалися нові, фізично здорові і духово гармонійні люди, здатні до суспільно-корисної діяльності не з розрахунків на вигоду, а з моральних спонук любови до ближнього.

III. Церковне дерев'яне будівництво XVIII сторіччя

Після хат переходимо до огляду зразків церковного будівництва, зформованого до XIX-го сторіччя.

Українська церковна дерев'яна архітектура XVII-XVIII віків утворилася як блискуче знайдена самим народом синтеза давніх традиційних національних форм з формами західноєвропейського барокко.

Еволюцію форм у дерев'яній архітектурі барокко можна вивчати з багатьох поглядів: щодо плану, поземого і відземого розрізу окремих зрубів з вертикальним поділом їх на яруси, щодо переходу від більших долішніх ярусів до менших горішніх, щодо форм купольних завершень веж, в які переходять зруби, та щодо всіляких будівельних додатків: прибудов, галерій під назвою опасань, ганків, піддашшів.

Крім того, можна вивчати народну архітектуру церков ще й з погляду поставлених окремо або з'єднаних з будівлею дзвіниць, які мають велику різноманітність форм.

Спрощуючи попередні класифікації, зводимо основні форми плану дерев'яних церков до таких чотирьох:

1. Прямокутня будівля типу хати з трьох секціями: бабинцем, молитовним приміщенням та вівтарем, а іноді ще й з притвором, ризницями та іншими прибудовами (21).

2. Тризрубна будівля, в якій секції утворено за допомогою чітко виражених зрубів. Це найбільш розповсюджена по всіх українських і навіть в позаукраїнських землях, на яких живуть українці, форма. Двозрубні церкви бували, як дуже рідкі винятки, найчастіше в ще незакінченому вигляді, частіше бували, також як винятки, чотиризрубні церкви з притвором перед бабинцем, звичайно прибудованим пізніше (22).

3. П'ятизрубна будівля, хрещата, утворена з тризрубною через додаток до нavi ще й бокових зрубів, також досить поширена форма. Семизрубна будівля, хрещата, утворена з п'ятизрубною через додаток до бабинця ще двох поруч виведених зрубів, це поодинокі явище, наприклад, церква в Березні на Чернігівщині, збудована 1761 року (23).

4. Дев'ятизрубна будівля, хрещата, з додатком до п'ятизрубною форми, в її кутах, ще чотирьох менших зрубів, має більше зразків з недоведеними до повної висоти цими додатковими зрубами. Знаємо лише поодинокі зразки церков з виведеними догори всіма дев'яти вежами. Історичним пам'ятником такої найрозвиненішої зі всіх будівлі з дев'яти вежами є Новомосковський собор, збудований за 1772-79 роки за зразком запорізького Троїцького собору і перебудований 1887 року (24).

Поземий перекий або розріз кожного зрубу мав архаїчну, тепер мало де зацілілу, квадратову форму. Найчастіше поземий розріз кожного зрубу буває восьмикутної форми, в якій довші сторони чергуються з короткими. Ця форма виникла через зрізання рогів квадрату.

Окремі зруби бувають обмежені тільки одним поверхом, але

(21) Такі церкви є на Покутті та в близьких до нього областях.

(22) Такі церкви на початку нашого століття були в с. Краснополі та в с. Брусилові (село на Київщині).

(23) І. Граварь, История русского искусства, Барокко Украины, див. XVII, стаття Г. Павлуцького «Деревянное зодчество на Украине», стор. 359.

(24) Цей пам'ятник архітектури наведено в багатьох працях, в тому числі, в плані і профілі, у шеститомній колективній праці «ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ ИСКУССТВ». Москва, 1963, т. IV, стаття П. Жолтовського «Искусство Украины», стор. 372.

частіше їх виведено у вигляді веж на два, три і чотири яруси. В бойківських, а іноді й у лемківських церквах таких ярусів буває значно більше (25).

Перехід від більших нижчих ярусів до менших вищих буває в таких формах перекриття: зрізаної чотирибічної піраміди, зрізаної восьмибічної піраміди, зрізаної восьмибічної піраміди з заломом і, нарешті, у вигляді зрізаного конуса з заломом. Залом у цьому разі точніше було б назвати лагідно вигнутим профілем (26).

Форма купольних завершень веж, якими нагорі увінчуються зруби, найчастіше буває грушевидною низькою або грушевидною високою, трохи витягнуеною у відземому напрямі, а тому і стрункішою. На це далеко не всі мистецтвознавці звертають увагу.

Такі куполи, як правило, не переступають меж вісьмериків або циліндрів, на яких вони стоять. У таких невеличких куполах, приблизно на третью або на чверть висоти їх знизу догори, робляться талії з перехватом, а на половині висоти — поширення, після якого форма купола помітно звужується, підготовлюючи око глядача до шпилевого завершення.

Шпилеве завершення церков звичайно має на Україні три елементи: кульку, яку називають маківкою, перевернений догори ріжками півмісяць, а над ним ажурний хрест, зроблений з металю за тонко виробленими, неповторними у своїй різноманітності, рисунками (27).

Додаткові прибудови дерев'яних церков найчастіше бувають такі: відкритий навис на випусках брусів навколо долішнього ярусу будівлі, відкритий навис опертий на стовпці, напівзакрите опасання з піддашся, опертого на аркаду — навколо будівлі або тільки навколо одного зі зрубів другого ярусу, притвор перед бамбинцем з заходу, та ризниця, найчастіше в кутку коло вівтаря.

* * *

Підчас першої світової війни і зараз після неї, за дорученням заснованої наприкінці 1918 року Української Академії Наук, автор

(25) Наприклад, вісім (рахуючи і восьмирички, на яких поставлено голівки) в церкві 1763 року з села Кривки, перевезеної в 1930 році М. Драганом до Львова.

(26) Ці переходи поділяють і на шість підходів: НАРИСИ ІСТОРІЇ АРХІТЕКТУРИ УКРАЇНСЬКОЇ РСР, Київ, 1957, стор. 206.

(27) Зразки орнаментальних хрестів ще на початку нашого сторіччя подав В. Щербаківський у своїй праці «УКРАЇНСЬКЕ МИСТЕЦТВО», Львів-Київ, 1913, стор. 33-38.

зробив більшу кількість рисунків пам'ятників української народної архітектури, додавши до деяких з них ще й точні обміри. На жаль з цього матеріалу заціліла тільки незначна частина. З того, що заціліло, автор опублікував тільки кілька рисунків.

З пам'ятників українських дерев'яних церков XVIII сторіччя автор має зараз у своєму розпорядженні давніші рисунки пером і тушю, зроблені з натури ще понад 50 років тому; тільки деякі рисунки зроблені вже після другої світової війни по селах з українським населенням у Румунії.

З поданих тут зарисованих автором пам'ятників дерев'яних церков XVIII сторіччя більш відомі тільки дві церкви: Старовинницька Миколаївська та Кам'янець-Подільська Хресто-Воздвиженська (28).

Вони фігурують у працях мистецтвознавців. Їх змальовують, зарисовують графічно та відображають в гравюрах місцеві мистці (29). Тепер ці два пам'ятники українського народного мистецтва перебувають під державною охороною і їх відвідують історики мистецтва та численні туристи (30).

Інакше стоїть справа з іншими шістнадцятьма пам'ятниками: без веж — у Тирнівці, з одною вежею — в Іпотештах, у Нових Мамаївцях, у селі Поені де суб Мунте, в Шпитьках, у Степанках, у Жванчику і в Новгород-Сіверському — Миколаївська та Покровська церкви; з двома вежами — ще одна церква в селі Поені де суб Мунте; з трьома вежами — в Дарманештах, у Яцківцях, у Берлатці, у Варварівці, у Штилівці та в селі Бучая.

Хоч чотири з тих церков уже фігурують у друкованих працях інших авторів, а сім — в одній статті автора цієї праці (31), проте, мабуть, дванадцять з цих шістнадцяти пам'ятників ніхто, крім автора, не задокументував і мистецької характеристики їх не опублі-

(28) Старовинницька — у Г. Павлуцького («Древности Украины» вып. I, Киев, 1905, стор. 78-79), а Кам'янець-Подільська — в першому томі праці «Архитектура Украинской ССР», Москва, 1954, репродукція 89.

(29) Наприклад, видатний польський аквареліст початку нашого віку М. Тжебінський дуже вдало змалював Кам'янець-Подільську церкву на Карвасарах, а сучасні мистці-графіки Д. Брик і З. Гайх зарисували цю церкву з кількох боків. (З. Гайх зробив ще й кілька лінорітів за цими рисунками).

(30) У автора цієї праці випадково заціліло кілька фотознімків інтер'єру Старовинницької церкви ще з 1918 року.

(31) В. Каковський, Маловідомі пам'ятки українського дерев'яного зодчества XVII-XVIII віків. Журнал «АРХІТЕКТУРА РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ», Київ, ч. 3/1941, стор. 30-34.

кував. А тим часом, на жаль, не маємо навіть точних відомостей, які з них заціліли до наших днів.

Наприклад, пам'ятник архітектури — церква 1743 року в Бучаї ще перед другою світовою війною цілком зникла, її розібрано: дубові деревини, ще дуже міцні, вжито для будівельного матеріялу, а обшивка з дощок пішла на дрова. Саме цей пам'ятник понад двохсотрічної давности, за допомогою місцевого мешканця авторові пощастило навіть обміряти (32).

Приєднавши до маловідомих або й зовсім невідомих вищеперелічених дванадцяти пам'ятників чотири, опубліковані іншими авторами вже після нашої документації їх на місці, і ще два досить добре відомі, які стали популярними також після нашого вивчення їх на місці, розглянемо всі ці церкви з погляду мистецького від найпростіших форм до більш складних.

При цьому доведеться обмежитися екстер'єрами пам'ятників, бо рисунки інтер'єрів, як і обміри, в автора майже не збереглися.

Крім Кам'янець-Подільської та Старовинницької церков, решта — маловідома, або й зовсім невідома.

Цікаво те, що в кожному пам'ятнику церковної архітектури XVIII сторіччя є хоч маленька деталь, навіяна стилем барокко. Найчастіше проявів стилю барокко буває більше в інтер'єрі, ніж в екстер'єрі церкви, зокрема в загальній композиції і в декорі іконостасу. Найбільше стиль барокко відчувається в формах і орнаментах різьби в дереві, в речах обрядового вжитку, в меблі, в малюванні образів, а також і в оформленні релігійних книжок.

Проте і в екстер'єрі українських народних церков XVIII сторіччя, починаючи з появи барокко на Україні, стали розвиватися чудові своєю мистецькою витонченістю ажурні хрести, з їх змістовно задуманою символікою, досконало вираженою в тонко вироблених графічних рисунках.

Поруч з хрестами, почали розвиватися також і плавні вигнуті контури купольних голівок або бань, а також і контури переходів від більших ярусів веж до менших. Ці вигнуті обриси стали вносити в прямолінійну ритміку ліній церковних будівель приємне для очей своєю уміркованою мальовничістю поживлення.

(32) Збирати дані про церкву в Бучаї авторові багато допоміг освічений священник цього села Бояновський, а про церкву в селі Позні де суб Мунте також допоміг місцевий священник Олександр Хортик.

* * *

Церква кінця XVIII сторіччя з села Тирнівки на північній Буковині (Рис. 11) має форму великої хати, з трохи вужчою, приблизно п'ятою частиною будови, в якій міститься вівтар.

Чотирисхильну покрівлю вкрито ґонтою і увінчано по кінцях гребня стримано орнаментованими барочними хрестами. Досить далеко винесену стріху підтримують стрункі стовпці, по п'ять з північного і південного боку. Вхід до церкви зроблено з чільної південної сторони, через бабінець. У цій південній стіні зовсім немає вікон. Коло західного глухого причілка є найпростіша щодо своєї форми окрема давніця, квадратова в плані. Вона має вигляд чотирисхильного дашка на чотирьох високих стовпах.

Во всьому екстер'єрі цієї церкви проявлено сувору простоту, поєднану з приємними для очей пропорціями і з грою світла й тіні, особливо виразною в сонячний день. Ця суворість будівлі читається як стимулятивно-мажорний контраст до лагідно-мальовничих форм навколишнього чагарника.

Д. Щербаківський у своїй праці «Українське мистецтво», навів не тільки цей зразок церкви з Тирнівки, а й ще три подібні найпростіші форми церков: з с. Задібрівки, з с. Ширівки Долішньої та з с. Трустинці.

Церква 1767 року з села Задібрівки на Буковині відрізняється від церкви в Тирнівці тим, що її збудовано узруб, з виступами кінців деревин, які попід дахом утворюють консолі, а також і тим, що даху не підтримують, як у Тирнівці, стовпці, а на середині гребня ґонтової покрівлі вже є циліндр з типовою барочною голівкою. Та й хрести по кінцях гребня стоять на гарних стовпцях.

Також і церква кінця XVIII століття з Трустинця Хотинського повіту має посередині гребня покрівлі циліндр з голівкою і хрестом, а хрести по кінцях гребня поставлено на декоративні основи у вигляді куль. Середня частина корпусу церкви ширша за східну і західну частини її, а стіни мають як відземе, так і поземе пошиття з дощок, чим пожвавлено їх поверхню. Ґонтова покрівля і в цьому разі не оперта на стовпці.

Церква з села Ширівки Долішньої 1779 року, з Буковини, має покрівлю з ґонти із значним виносом даху, опертим на стовпчики. Крім того, вона має більшу кількість вікон, ніж церква з Тирнівки, а також дуже виразну барочну форму голівки посередині гребня покрівлі і підстави хрестів по кінцях цього гребня, в яких вже є натяк на маленькі голівки.

Церква 1773 року в селі Новій Мамаївці, на Буковині, яку також наводить у своїй праці Д. Щербаківський, це вже не стільки велика хата, з якої розвинулася церковна будівля, скільки ціла однонавна базиліка з заокругленням вівтарної стіни із східного боку, яке буває в формах апсид (Рис. 12).

В порівнянні з попередніми зразками, збільшено не тільки розміри церкви, а й загальну її імпозантність.

Пропорції тут ще кращі: висота стін відноситься до висоти покрівлі як 3 : 5.

Покрівлю крито гонтою і вона робить чотири заломы в погодженні з заокругленою стіною вівтаря зі східного боку. Крім того, похилі лінії контурів покрівлі, на висоті долішньої третини, дуже лагідно заломлюються у відосередньому напрямі, неначе сприяючи її якнайвиразнішому виносowi вгору.

На гребені покрівлі, на третину віддалення від східного кінця його, вбудовано в покрівлю восьмибічну призматичну основу з карнизом для такого ж восьмибічного досить великого барабана з вікнами і карнизом, увінчаного вже справжнім барочним куполом з маківкою і орнаментованим барочним великим хрестом.

Цей композиційний акцент цілої будівлі перебуває в нею в цілковитій гармонії.

По кінцях гребня установлено невеличкі циліндрики з карнизом, які служать базами для маківок з меншого розміру барочними хрестами. На бічних схилах покрівлі є віконні надбудови, так звані хатки, по одній з кожного боку.

У дерев'яних стінах церкви, укладених з деревин узруб і гладко затесаних на рогах, прорубано по чотири вікна з кожного боку, та ще одне вікно вівтарне.

Всі вікна і вхідні бокові двері пофарбовані в білий колір і виділяються на темнуватому тлі натурального тону дерев'яних стін. У соняшний день широка тінь від покрівлі дає контрастне зіставлення темніших стін зі світлішою покрівлею. Загальний вигляд будівлі створює враження повного погодження прямих і похилих ліній, пожвавлених кількома зігнутими.

Церква другої половини XVIII сторіччя в досить великому селі з українським населенням Іпотешті (Рис. 13), два кілометри від міста Сучави в Румунії, становить звичайну високу наву з пропорціями боків 1 : 4. Стіни її з півночі і півдня мають по чотири кам'яні контрфорси, сполучені один з одним металевими штангами.

Чотирисхильна покрівля над вівтарем трохи нижча, а над бабинцем її увінчано врізаною в ріг покрівлі, майже кубічної форми,

вежею. Цю вежу перекрито невисокою чотирисхильною пірамідальною покрівлею архаїчного типу.

З боку бабинця, ззовні, є невеличкі прибудови, мабуть додані пізніше. Три вікна в кожній боковій стіні будівлі, між контрфорсами, мають витягнену у відземому напрямі форму. Кожне з них містить у собі шість пар шибок.

Церкву прикрашують нагорі три маківки з трьома звичайними, орнаментально розщепленими на кінцях хрестами.

Перед церквою, з заходу, стоїть невеличка дзвіниця, квадратова в плані, перекрита, так як і вежа, чотирисхильною пірамідальною покрівлею, але нагорі зрізаною на чверть висоти. На цей зріз поставлено грушевидний купол з маківкою і хрестом. Оцей купол є єдина риса стилю барокко в комплексі цієї будівлі, яку можна вважати за пережиток готицьких форм. Тільки цей невеличкий купол дзвіниці має лагідно вигнуті контури, які пожвавлюють цілий досить суворий екстер'єр будівлі, утвореної в контурах з прямих ліній — відземих, поземих і похилих.

Церква XVIII сторіччя в іншому селі з українським населенням — Посні де суб Мунте, тобто Полонини підгір'я, коло міста Сігет Мармаціє в Румунії (Рис. 14, 15) приваблює очі своїми гарними пропорціями і своєю стрункістю (33).

Це досить коротка нава з відношенням боків 2 : 3, збудована узруб і перекрита високою, вкритою гонтою, покрівлею. Відношення висоти стін до висоти покрівлі таке саме 2 : 3, а сама покрівля має внизу залом, причому верхня більша частина її становить таке саме відношення до загальної висоти покрівлі, як і попередні пропорції, складає дві третини її.

Перед бабинцем є відкритий притвор, такої самої висоти, як і церква. Це є п'ятихильна пірамідальна покрівля, яка утворює органічне продовження покрівлі церкви. Її оперто на шість стовпців, поставлених на кам'яний цоколь. Внизу ці стовпці об'єднує ажурна дерев'яна балюстрада. Отже, притвор у цілому виглядає як відкритий ганок.

Понад бабинцем виведено чотирибічну вежу з давонами, перекриту майстерно знайденою формою барочного купола у вигляді досить великого восьмибічного дзвона. Поверх купола невеличка восьмибічна призма — барабан, увінчаний маленькою грушевидною

(33) Свящ. О. Хортик має вказівки на те, що ця церква існує ще з XVII сторіччя, але її перероблено в XVIII ст.

барочною голівкою з маківкою і чітким хрестом з чотирма поперечними лініями. Ще один хрест меншого розміру уміщено понад покриттям притвору, перед самою вежею.

В цій будівлі до архаїчних форм додано такі барочні додатки: мальовничий відкритий притвор з грою світла і тіні, залом покрівлі церкви і притвору, характерний для барокко, а також купольне завершення вежі з хрестом над маленькою голівкою. В цілому, цей пам'ятник архітектури має в собі досить багато суворости, але разом з тим у ньому є ще й уміру виявлена, приємна своєю жвавістю мальовничість.

Ця церква з гарно виробленими пропорціями і з майстерною комбінацією прямолінійних контурів, плавко заокругленими, породжує у глядачів настрій духовного піднесення.

До речі, Яеський Політехнікум доручив доц. арх. Н. Порумбеску зробити свої зауваження з приводу нашого рукопису: «Із студій над українською народною архітектурою». В своїх зауваженнях (за ч. 144; 4.VI.1971 р.) факультету будівництва, секції архітектури вищеназваний архітект заявив, що пам'ятники архітектури 1, 8, 14, 15 і 25 включено до моїх студій тільки тому, що вони перебувають у селах з українським населенням, але щодо свого зовнішнього вигляду ці будівлі не є творами українського народу, а тільки перебувають у його користуванні. Вважаємо за зайве сперечатися з приводу оригінальної думки про те, що ніби то селяни однієї нації віками можуть мирно жити в хатах, збудованих селянами інших націй. А щодо культурних і мистецьких взаємовпливів між сусідніми народами, особливо на окраїнах етнографічних територій, то таке явище вважаємо звичайним. Церква на рис. 40 є румунська і не є народна, а, як визнають історики румунської архітектури, її створено під впливом форм української народної архітектури (Гр. Йонеску та ін.).

* * *

Інший характер мають церкви в селах Шпитьки, Степанки, Жванчик та в Новгороді-Сіверськ. Усі вони мають по одній вежі, виведеній над молитовним приміщенням.

Церква, збудована 1735 року в селі Шпитьки на Київщині (Рис. 16), хрещата в плані й об'ємі, утворена з однакової висоти нави і трансепту (34). Пропорції їх ширини до довжини 1 : 3. Східна

(34) Автор цієї праці має відомості, що цей пам'ятник архітектури ще існував у 1924 році, але окрему дзвіницю, яка була неподалеку, тоді вже розібрано.

сторона нави, а також північний і південний бік трансепту — трибічні, вони мають над собою відповідні трисхильні покрівлі.

На перехресті нави і трансепту — восьмикутна призма вежі, вкрита півсферично профільованим восьмибічним куполом. Над ним є ще одна восьмибічна призма барабана, також перекрита півсферично окресленим восьмибічним куполком. А ще вище є трохи піднесена догори маківка з тонко орнаментованим барочним хрестом.

З кожного боку церкви є по чотири вікна: менше восьмишибкове — на вежі, більше восьмишибкове — на трансепті, високо розміщене шестишибкове — на бабинці, та досить низько поставлене шестишибкове — на вівтарі.

Вся будівля стоїть на досить високому цоколі з каменю, маючи під вівтарем вхід до льоху. З заходу до церкви добудовано невеличкі сіни-притвор. Є ще зовсім маленькі прибудови з кожного боку також і в кутках коло бабинця.

Будучи досить високою, пропорційною, з приємним для ока піднесенням маси кожного з трьох ярусів, включаючи й барабан з голівкою, цей пам'ятник архітектури, виконаний в оригінальній комбінації звичних форм, здатний породжувати душевне піднесення як майстерно виконаний твір мистецтва, та ще й збудований на досить високому місці села серед розлогих дерев і кущів.

Напівсферичний, а не грушовидний силует куполу і такий самий силует невеличкої голівки вказують на те, що тут є перехід від форм відродження до форм барокко.

Можна сказати, що в цьому пам'ятнику української архітектури логічну суворість архітектоніки ще нічим не порушено, але цілу будівлю вже звеселено лагідно виявленим ступневим пориванням угору.

Таку саму стриману мальовничість, як в екстер'єрі, проявлено і в ансамблі цілого інтер'єру, особливо в формах і деталях високомистецької роботи іконостасу та в інших деталях з середини церкви, рисунки яких у автора, на жаль, не збереглися.

Досить типовою для західно-українських земель є церква 1764 року в селі Степанки на Поділлі (Рис. 17). В ній поділ інтер'єру на три секції ясно виявлений і в екстер'єрі. Центральна частина тут має вигляд ще мало розвиненого трансепту, вираженого в незначних виступах її в формі ризолітів з північного і південного боків.

Цілу будівлю поставлено на кам'яний фундамент з уступом, який утворює призьбу. Стіни церкви виведено з великих деревин, зв'язаних по рогах узруб.

Ця церква ззовні має чотири яруси, рахуючи і найвищий ярус у вигляді барабана з голівкою.

Знадвору, стіни долішнього ярусу поділено на меншу, нижню, непошиту дошками частину, і більшу, верхню, пошиту вертикально поставленими дошками. Відношення долішньої частини до верхньої становить 4 : 6.

За горизонтальною лінією, яка поділяє стіни на горішню і долішню частини, навколо будівлі з кожного боку, крім західної сторони, на виносках деревин утворено дашок для захисту від атмосферних опадів. Цей дашок дає широку, видиму здалека смугу тіні.

На центральну частину церкви поставлено широкий і низький восьмимерик, перекритий усіченою восьмибічною пірамідою даху. На зрізі цієї покрівлі встановлено невисоку восьмибічну призму-барабан, поверх якого є завершення у вигляді присадкуватої грушевидної голівки, також восьмибічної, з барочним заломом, подібним до талії.

Голівку увінчано маківкою, півмісяцем догори ріжками і барочним хрестом. Всі три хрести: над вітарем, над навою та над бабинцем — мають гарний ажурний рисунок, даючи чудовий перехід від маси будівлі до навкільного простору.

На великій восьмикутній призмі є шестишибкові вікна, а в середній частині бокових стін і на вітарних стінах — восьмишибкові.

До бабинця добудовано притвор з виразно заломаною покрівлею. Ця прибудова відповідає пропорціям цілої церкви. Взагалі, вся будівля справляє враження трохи асиметричної, але добре зрівноваженої композиції. Її форми не тяжкі, проте й не легкі в такій мірі, щоб давати помітну перевагу вертикалі над горизонталлю.

В цьому пам'ятнику мистецтва добре виявлено єдність, погоджену з достатньою різноманітністю складових елементів. Внизу переважають горизонталі, а нагорі стримано перемагають вертикалі. В цій боротьбі поземих ліній з відземними відчувається потрібне в кожній композиції змагання протиставлень, доведене до погодження і виражене в цілності.

Церква 1796 року в містечку Жванчик на Поділлі (Рис. 18), нагадує церкву в селі Шпитьках тим, що вона також хрещата в плані і має впоперек тридільної нави досить виразно позначений виступами на півночі і на півдні трансепт. Але ці виступи тут прямокутні, а стіни покрівлі з півночі і півдня зрізано вертикально — у верхній половині і, як звичайно, похилі — у долішній.

На перехресті нави і трансепта — невисока восьмибічна призма, перекрита грушевидною восьмибічною покрівлею купола. Цей купол

має лагідну криву лінію контура вгорі і характерний барочний залом вниз. Невеличкі хрести розміщено на рогах покрівель з усіх чотирьох боків, а більший хрест — над голівкою центрального куполу.

До бабинця прибудовано закритий притвор з двосхильною покрівлею і піддашшям, опертим на два стовпці. Є невеличкі прибудови і в кутках коло вітаря.

На центральному восьмерикові і в притворі знаходяться малі вікна, а на виступах трансепта і в бабинці на одному і тому самому рівні — досить великі восьмишибкові вікна. Вітар освітлює віконце зі сходу.

Перед входом до церкви є триярусна дзвіниця. Нижній ярус — низький, затінений чотирибічним похилим піддашшям, а другий ярус — куб з чотирма невеличкими отворами з кожного боку нагорі, для поширення звукових хвиль від дзвонів. Цей куб перекрито архаїчного типу пірамідальною покрівлею на чотири схили, на яку ніби надягнуто невисокий восьмерик з восьмибічним купольним перекриттям, виразно грушевидним, з заломом вниз і барабаном у формі невеликого восьмеричка нагорі (35).

Цей барабан увінчано грушевидною голівкою з маківкою і хрестом.

Композиційна помилка тут у тому, що третій ярус дзвіниці і купол над ним треба було б зробити значно меншими щодо ширини, ніж другий ярус. Таке вирішення надало б дзвіниці більшої логічності в зростанні маси догори, зробило б її стрункішою.

В цілому, маємо тут переклик двох подібних завершень — церкви і дзвіниці, з тієї різницею, що церковний купол окреслено лагідніше, ніж той що на дзвіниці. Гармонійне поєднання прямих ліній з плавними кривими, навіяними барокко, робить пам'ятник архітектури в Жванчику умірковано мальовничим і досить радісним. Це враження посилене ще й тим, що навколо церкви знаходиться не менш мальовнича площа.

Церква св. Миколая 1760 року в Новгороді-Сіверському в плані має вигляд рівнораменного хреста. Центральна вежа утворює три восьмибічні яруси, які виразно зменшуються у своєму об'ємі знизу догори. До долішнього досить просторого яруса осередкової вежі

(35) Подібне сполучення складових елементів має і дзвіниця церкви св. Юра в Дрогобичі з початку XVII сторіччя, але в чудово відчутих пропорціях та ще й з додатком піддашшя внизу і опасання нагорі (Нариси з історії українського мистецтва, Київ, 1966, ілюстрація 301).

з кожного боку є добудови: зі сходу — вівтар, з заходу — бабинць з критим притвором перед ним, до якого проводять широкі сходи, а з півночі і півдня — приділи, до яких додано ганки — односхильні дашки, оперті на дві пари колонок. На цих ганках і на притворі з фронтоном і двосхильною покрівлею, яку з фасаду підтримують дві пари колон, відчувається вже вплив класицизму (Рис. 19).

Зменшування ярусів центральної вежі пропорційне і виразне, з лагідно вигнутими профілями покрівель, які становлять перехід від більшого долішнього зрубу до меншого вищого. Найвищий третій ярус, це, власне, циліндр, який служить підставою для яйцевидного невеличкого куполка з маківкою на маленькому циліндрику і хрестом. Все це додержано в дуже характерних для українського барокко формах, хіба тільки за винятком яйцевидного куполка.

Чергування поземих і відземих прямих ліній з похилими, а також і з лагідно вигнутими, створює дуже приємну своєю стрункістю і мальовничістю будівлю. В такому самому дусі є й поставлена поруч з церквою, з північного боку, невелика дзвіниця, якої на пізнішому знімку Логвина, після останньої світової війни, вже немає. Мальовничий вигляд має і те підвищення, на якому виведено церкву, буйно заросле деревцями і чагарником, особливо обабіч сходів. Гра світла й тіні, мінлива на протязі дня, ще більше пожвавлює загальний вигляд церкви, створюючи в глядача радісний настрій. Положення будівлі на півночі країни спонукало будівника забезпечити інтер'єр церкви світлом, для цього він дав у кожному ярусі досить великі вікна.

В такому самому роді, що й церква св. Миколая, друга Покровська церква в тому таки Новгороді-Сіверському, збудована трохи пізніше, 1766 року. Різниця та, що вона значно вища. Одне те, що будівля має кам'яний цокольний поверх, в якому міститься зимова церква з грубами для опалювання, але вже не у вигляді рівнораменного, а в формі римського хреста з довшим західним додатком до нави. А друге те, що цю будівлю можна вважати за п'ятиярусну: цокольний ярус зимової церкви, ярус, відповідний своїм розміром до зимової церкви, в який входить і закрита галерія, далі ярус утворений тільки з трьох секцій — центральної вежі з двома добудовами, перекритими трисхильними покрівлями — вівтарем зі сходу та бабинцем з заходу, вище ще більше зменшений ярус осередкової вежі, а над ним — найвищий ярус невеликого восьмерика з віконцем, який служить підставою для гарно виробленого грушевидного куполка з маківкою і барочним хрестом. На

кінцях гребня третього яруса, на високих ствпцях з маківками — такі самі хрести. Східний і західний схили мають у верхній третині трикутні вертикальні зрізи, трохи більші, ніж такої самої форми в церкві св. Миколая (36) (Рис. 20).

Чи була крита галерія раніше відкритою, чи може з самого початку її зроблено цілком закритою — сьогодні трудно сказати. На заході ця галерія має бічні добудови і переходить у критий коридор-ганг, який веде до входу в церкву з заходу в напрямі довгої вісі цілої будівлі.

В порівнянні з церквою св. Миколая, тут значно більш витягнений догори третій ярус, особливо в центральній вежі, а також більше вікон, які до того ще й більших розмірів: подвійні бокові вісімнадцятишибкові вікна (з півночі і півдня), потрійне вікно (з заходу), а також невеличкі круглі віконця. В цілому церква струнка та мальовнича, має свою досить складну ритміко-мелодійну будову.

* * *

Друга церква в селі Поені де суб Мунте, коло міста Сиготу в Румунії, також з XVIII сторіччя (Рис. 23 і 24), досить велика розмірами (37).

Вона хрещата в плані і становить у своїй основі наву з трансептом у вигляді літери «Т». Продовження нави поза трансептом утворює п'ятибічний вівтар розмірів менших ніж нава, як щодо ширини, так і щодо висоти. Внаслідок цього й виникла хрещата форма плану, але з нерівними кінцями.

Покрівля з заходу, півночі та півдня закінчується у верхній частині вертикальними фронтонами на $3/4$ висоти даху, а в долішній — вузькими схилами на $1/4$ висоти даху.

На сході нижчу частину покрівлі над вівтарем з'єднано з вищою частиною покрівлі над навою вертикальним уступом. Покрівля над вівтарем спадає п'яти лагідними схилами і надає цій частині будівлі гармонійного силуету.

Церкву увінчано двома майже кубічної форми вежами з барочними грушевидними восьмибічними куполами, які мають заломи і досить енергійні вигиби контурних ліній. На куполах, всу-

(36) Після рисунків, зроблених автором цієї праці з обидвох Новгород-Сіверських церков, деє коло 1925 року їх зфотографував білорус Н. Волков, а тепер вони вже фігурують в опублікованих працях.

(37) І цю церкву свящ. О. Хортик вважає збудованою ще в XVII сторіччі, але переробленою у XVIII віці.

переч зі звичаєм без усяких барабанів, поставлено також грушевидної форми голівки в залах.

Купольне перекриття, а особливо голівка вежі над перехрестям нави з трансептом, мають більш присадкувату форму в порівнянні з такими самими елементами завершення західної вежі з дзонами. Через те вежа над бабинцем трохи вища, ніж башта над осередком будівлі, а разом з тим і стрункіша.

Мало виразна різниця між висотами двох веж робить композицію цілого пам'ятника архітектури менш стимулятивною для поживлення естетичних емоцій глядачів, отже і менш вдалою в порівнянні з іншою, попереду наведеною церквою з того самого села (Рис. 14 і 15).

До бабинця тут прибудовано невеличкий відкритий притвор у вигляді ганку, з дашком, опертим на два стовпці та з різьбленим дерев'яним бар'єром (38). Двері до бабинця, а також і великі вікна, парно розміщені на рівні верхньої лінії дверей у стінах трансепта, як і однакового розміру з ними бокові вікна вівтаря — мають нагорі напівкруглі завершення.

До такої пари вікон не пасують дві пари прямокутних вікон з кожного боку бабинця, розміщені в два поверхи.

Таку саму прямокутну форму мають і бокові двері, так до трансепту, як і до вівтаря, а також і меншого розміру чітко прямокутні близькі до квадратних отвори в обох вежах, а крім того й високо прорубане східне віконце вівтаря.

Переважа поземних ліній у будові узруб всієї основної маси будівлі доповняється і поживляється вертикальними лініями пошиття з дощок усіх фронтонів.

Будова церкви має багато таких розчленувань і уступів, які дають мінливу на протязі дня гру світла й тіні. А виразно вигнуті лінії купольних завершень вносять різноманітність у композицію, в якій значно переважають прямі лінії. В цій будівлі помітний цікавий захід для побільшення виразності виносу стріхи гонтової покрівлі за допомогою заломів даху в найнижчій частині похилих ліній.

В цілому, будівля оригінальна, мальовнича, але їй бракує експресивного композиційного центру.

Хресто-Воздвиженську церкву в Кам'янці-Подільському, на Карвасарах, збудовано в XVIII сторіччі (Рис. 21 та 22). Вона ці-

(38) Можливо що ці вікна зроблено пізніше, під впливом форм класицизму.

кава архаїчністю своїх форм, близьких до західно-українського типу таких будов, а також і загальною мальовничістю цілої композиції в гармонійних пропорціях. До тридільної нави з трансептом і з одною вежею додано дзвіницю, завдяки чому виникла будівля з двома вежами (39).

Об'єм самої церкви чітко поділено на три яруси.

Перший ярус — без вікон, з ясно виявленою будовою узруб, яку покладено на досить високий кам'яний цоколь і захищено від опадів відкритим опасанням у вигляді опертого на кінці брусів піддашся. По рогах кінці брусів утворюють декоративні консолі.

Другий ярус найвище піднесено посередині, в межах трансепту. Він має по парі вікон з шести шибок кожне. В межах бабинця другий ярус знижено, а в межах вівтаря він стає ще нижчим. Бабинець і вівтар мають квадратів чотиришибкові вікна. Крім того, в східній стіні вівтаря є велике, також квадратове, вікно на дев'ять шибок. Покрівля над вівтарем підноситься на висоту двічі більшу, ніж стіна другого ярусу, а зі сходу має трикутний вертикальний фронтон, який внизу переходить у вузький дашок.

Третій ярус це великий щодо об'єму, але невисокий восьмирик з квадратовими чотиришибковими вікнами на північ і на південь. Цей восьмирик поставлено на усічену піраміду покрівлі трансепту і, в свою чергу, перекрито восьмисторонньою пірамідальною покрівлею, яка нагорі має восьмибічний барабан з такою самою восьмибічною грушевидною голівкою гармонійних пропорцій. Цю голівку увінчано маківкою і барочним гарно орнаментованим хрестом на півмісяці. Є ще один маленький хрест на маківці над вівтарем.

Дзвіниця має два яруси. Долішній чотирикутний ярус дзвіниці високий. Він дорівнює двом ярусам бабинця, маючи на половині висоти оригінальне горизонтально витягнене п'ятишибкове вікно.

Горішній ярус це восьмирик з дзвонами і великим числом восьмикутних звукових отворів. Його поставлено на зрізану піраміду чотирисхильної покрівлі. Цей другий ярус дзвіниці завершено високою восьмибічною пірамідальною покрівлею з заломом. На цю покрівлю, яка нагадує своєю формою курінь, поставлено нагорі невеликий барабан з стіжкуватим покриттям, маківкою, півмісяцем і хрестом.

З північного боку до долішнього ярусу трансепту прибудовано

(39) Мабуть дзвіницю виведено окремо, а пізніше її присунуто до церкви, як це роблено для збільшення інтер'єру.

чудовий ганочок на високому кам'яному цоколі зі сходами. Це двосхильний дашок, опертий на чотири дерев'яні декоративно різьблені колонки. Цей ганочок надає цілій будівлі ще затишнішої мальовничості (40). Гонтіві, а не бляхові покриття цієї церкви, за винятком голівки, виразні плями світла й тіні на протязі всього дня і наявність неподалеку від будівлі старих дерев — все це робить цю пам'ятку архітектури в архаїчних і гармонійно підібраних формах, перейнятою настроєм оптимістичної мрійності, характерної для романтизму.

Церківка 1783 року в селі Дарманешті, з українським населенням, неподалеку від міста Сучави в Румунії, хоч і має три вежі, проте є одною з найархаїчніших щодо своїх форм (Рис. 25). Ззовні, це звичайна велика хата з чотирисхильною покрівлею і з двома боковими входами: на межі бабинця і середньої частини церкви і, окремо, до вівтаря. На гребні покрівлі уставлено три восьмибкові вежі неоднакового розміру: досить велику, середню і зовсім маленьку. Кожна вежа це шестирик — вздовж гребня нижчий, а з боків — трохи вищий. Найбільшу вежу поставлено на 2/3 віддалення від західного кінця гребня до східного; середню щодо розміру вміщено на західному кінці гребня, а найменшу — на східному. Кожну вежу перекрито стіжжуватою восьмибічною покрівельною з досить великою маківкою і дуже маленьким хрестом.

При всій своїй простоті, композиція цієї будівлі гармонійна, хоч і асиметрична, але добре зрівноважена, що виражено в розмірі веж: більшу центральну вежу вміщено від осередку до сходу і доповнено найменшою вежею на східному кінці покрівлі, але таку комбінацію двох веж зрівноважено середнього розміру вежею на західному кінці покрівлі. Крім того, церківка добре виглядає завдяки загальній лагідній формі чотирисхильної покрівлі при великому її виносі, який дає широку і чітку горизонтальну тінь на стінах.

Недалеко від цієї церківки є струнка двоярусна давніця старовинного українського типу. Перший ярус це куб, перекритий наполовину зрізаною чотирибічною пірамідою покрівлі. Другий ярус це вже трохи менший куб, поставлений на зріз пірамідального перекриття першого ярусу. Цей менший куб, у свою чергу, також перекритий чотирисхильною пірамідальною покрівлею з ма-

(40) Серед праць мистця М. Тжебінського є вдаль, перейняте романтичним настроєм і пожвавлене постаттю старої людини, акварельне зарисовування цього ганочку.

ківкою і маленьким хрестом нагорі. В горішньому ярусі — велике число різноманітної форми орнаментальних вирізів для поширення звукових хвиль дзвонів. Коло самої дзвіниці, врівень з нею, виросла чорна сосна з неправильною парасольною кроною, а перед дзвіницею, в огорожі, зроблено перекриті дашком ворота. Все це поживавлює невеличкий ансамбль церківки і робить його мальовничим.

Подібна до вищенаведеної церківки є ще в селі Яцківцях на Поділлі (Рис. 26), збудована 1785 року. Це довга нава, поділена на чотири, приблизно однакові частини: притвор, бабінець, нава, поширена завдяки трансептові, і вівтар. У пляні будівля має форму хреста з подвійно довшим західним його кінцем. Покрівлю перекрито пізніше бляхою замість гонти. Вона має вертикальні трикутники на заході і на сході, а також на північному і південному кінцях трансепту. На перехресті нави з трансептом поставлено досить широку, але низьку, восьмибоку башту, перекриту восьмисхильним стіжком покрівлі, але з барочним заломом коло долішнього його краю. Завершує цю башту барабан з грушевидною голівкою, маківкою і ажурним хрестом. Крім цієї центральної, є ще дві маленькі вежі у вигляді восьмибічних стовпців, увінчаних високими пірамідками з маківками і маленькими хрестами. Одна з них — понад бабинцем, друга — над вівтарем, на деякому віддаленні від кінця гребеня покрівлі. В кутках коло вівтаря є пропорційні до цілої споруди прибудови з невеличкими входами, а головний вхід до церкви зроблено через південний кінець трансепту. Над ним є квадратове дев'ятишибкове вікно. Притвор, бабінець, а також вівтар зі сходу — освітлюються шестишибковими вікнами. Є невеличкі круглі віконця і в центральній бані.

Неподалеку від церкви є окремо збудована дзвіниця, поставлена значно нижчому рівні землі, ніж сама церківка. Це є також двоярусна чотирибічна будова, як і в Дарманештах, перекрита чотирибічною пірамідальною покрівлею з маківкою і хрестом, але вже не в таких чітких пропорціях: верхній ярус її значно вищий ніж долішній і виглядає надто важким у порівнянні з легкістю форм самої церківки. Фіртка з перекриттям у глинобитній огорожі, нерівність рельєфу і наявність вільно окреслених форм дерев і кущів — все це сприяє тому, що ця пам'ятка архітектури цікава для споглядання.

Церкву в досить глухому подільському селі Берлятка (Рис. 27), неподалеку Копайгорода, збудовано 1748 року. Це хрещата в пляні, типова тризрубна будівля, утворена з нави і трансепту. Нижній

ярус II, з чотирибоким кожним зрубом і відповідним чотирисхильним перекриттям, доповнено верхнім ярусом з трьох дуже низьких восьмибоких призм, перекритих восьмихильними пірамідальними куполами, з барочним заломом коло долішнього краю. Над цими куполами підносяться досить стрункі барабани, а на них — купольні грушовидні голівки з маківками і великими ажурними хрестами. Великі шестишибкові вікна освітлюють трансепт з двох боків, а вівтар — з трьох боків.

Змагання до виразних вертикалей з чіткою лінією і досить широкою тінню горизонтальної покрівлі примиряється нагорі похилими і гнутими лініями, які закінчуються стрункими хрестами. В цій пам'ятці половини XVIII віку лагідно стимулятивну побудову композиції виявлено ясно, але з погляду мистецького ще не в повній мірі тонко.

Більше пропорційності в другій подільській пам'ятці XVIII віку — тризрубній і також з повними трьома верхами церкви села Варварівка (Рис. 28). Загальна конструктивна схема подібна, що й у пам'ятці з Берлятки, але тут відношення долішнього ярусу до верхнього чіткіше, гармонійніше (2:1). Крім того, тут значно плавніші заокруглення куполів коло заломів, більш відповідні до цілої будівлі меншого розміру хрести. Поруч з цим, збільшено доступ світла ззовні за допомогою дев'ятишибкових вікон в кожній з трьох частин першого ярусу, а також і шестишибкових вікон над трансептом і чотиришибкових над вівтарем — в другому ярусі.

Пам'ятка архітектури з села Варварівка це зразок завершеної тризрубною церкви в досить вироблених формах, які здатні породжувати психічну рівновагу і бадьорість. Колоновидне дерево коло церкви повторює стримане поривання трьох завершень догори, а купці перебивають прямолінійність і тим пожвавлюють сухість вертикалей вниз.

Пам'ятку архітектури в селі Штилівці, неподалеку від Вінниці (Рис. 29), збудовану 1750 року, зарисовано з горба. Така сама тризрубна, завершена трьома куполами, як і дві попередні, ця церква має ще більш виражену витягненість за вертикаллю і тому виглядає стрункішою за них. Тенденцію до вертикалізму посилюють великі восьмишибкові вікна в кожній з трьох секцій не тільки долішнього, але й верхнього ярусу, а також ще й високі барабани з голівками, особливо витягнені догори над бабинцем і над вівтарем.

Кожний зруб зокрема, у вигляді триступневої вежі, чудово виражає поступове полегшення маси. Тільки поставлено ці три бапти занадто близько одну до одної і вони неначе б врізалися кожна в

сусідню з нею, бо не мають мінімально потрібних інтервалів і мистецьки пророблених переходів. Разом з тим, гра горизонтальних і вертикальних тіней і велике число однакової форми вікон у цій будівлі — вражають своєю немонотонністю, своєю ритмічністю.

Знищена через людську темноту пам'ятка архітектури в селі Бучая на Поділлі, недалеко від Жванчика і Мінківців (Рис. 30, 31, 32 та 33), збудована 1743 року. До половини минулого століття її дзвіниця стояла окремо. 1853 року, для збільшення вмістимости церкви, до її притвору присунено дзвіницю, а до середнього зрубу з півночі й півдня, в місцях де бувають виступи трансепту, прибудовано невідповідні щодо форми бокові приділи. Зроблено маленькі добудови також і коло вівтаря.

Висота стін першого, другого і третього ярусів майже однакова. Ця відсутність певної різноманітності в пропорціях становить слабшу сторону композиції. Також і замала різниця між другим і третім ярусом дзвіниці. Щоправда, стінки третього ярусу дзвіниці мають помітний нахил до середини і відрізняються квадративими вирізами для звукових хвиль. Але загальний вигляд дзвіниці у другому і третьому ярусах нагадує велику і досить незграбну бочку.

Проте, у своїй основі ця тризрубна і трикупольна церква логічно, пропорційно і досить елегантно збудована, маючи струнко витягнені догори куполи і тонко профільовані голівки з маківками, півмісяцями й ажурними хрестами. В цих формах відчуються риси виробленого барокко з деякими проявами рококо, такими, як, наприклад, легкість і стрункість увінчань.

Відповідність зовнішніх форм внутрішньому просторові в цій пам'ятці архітектури, а також ефекти світла і тіні в інтер'єрі, майстерно різьблений іконостас і чудова вписаність церкви в краєвид нагорі серед дерев і видимість цієї будівлі здалека, особливо ефектною з протилежного схилу глибокої балки, яку по-місцевому називають «загорянською стінкою» — все це робило цю церкву вартісним твором мистецтва.

Остання, зарисована автором, пам'ятка і чи не найбільше зі всіх спопуляризована як твір мистецтва — це Старовінницька Миколаївська церква коло самої Вінниці, на високому, зарослому березі річки Буга, або, по місцевому, «Бога» (Рис. 34, 35, 36, 37, 38 та 39).

Збудовано її 1746 року. До 1772 року правили в цій церкві греко-католики (уніяти), а після того — православні. В серпні 1861 року, в цю церкву вдарила блискавка і пошкодила кілька дощок, якими обшальовано будівлю знадвору, а всередині церкви

на дощці підлоги перед образом Богоматері видно було заглиблення, подібне до змійки. Появу цього заглиблення зв'язували також з блискавкою (41).

В основі своїй цю церкву утворюють три восьмикутники, найбільший з яких — середній. Якщо площу його означити одиницею, то площа кожного з менших однакових восьмикутників наблизиться до 0,6. Всі восьмикутники мають неоднакові боки: найдовші — північні і південні, найкоротші — східний і західний, а також північно-східні і північно-західні, південно-східні і південно-західні. Лінія стінки опасання також ламана, як і периметр стін самої церкви, тільки в деяких своїх відтинках довша, як описувальна. Прибудований пізніше притвор має в плані форму прямокутника, довшого з півночі на південь, ніж зі сходу на захід. Разом з підпертим стовпцями дашком над папертю з західного боку він становить квадрат.

Старовінницька церква найкраще розвинена зі всіх попередніх зразків, тризрубна, триярусна і трикупольна будівля. Кожна башта її виведена від самої землі, утворена з трьох щораз менших щодо об'єму восьмимериків. Переходи — від восьмимериків долішнього ярусу до восьмимериків середнього ярусу і далі до купольних восьмимериків-барабанів — становлять гарно профільовані, лагідно вигнуті, барочні перекриття з заламами. Такий сам вироблений профіль мають і досить солідні, пропорційні до цілої будівлі, грушевидні купольні голівки з заламами, увінчані гарними ажурними хрестами, в яких переважає орнаментальний мотив серця — символу любови.

Кожний зруб у вигляді башти сприймається як окрема струнка конструкція, але всі три башти разом становлять єдиний акорд цієї чудової композиції, підперезаної внизу закритим опасанням — похилим дашком, опертим на ритмічну аркаду, яку встановлено на невеличкому підмурівку. Призначення цього опасання — давати притулок прочанам під час непогоди, а також захищати підвалини від підмивання.

Середній основний зруб у верхній частині першого ярусу має оригінальні великого розміру хрестообразні вікна, утворені з п'яти прямокутних неоднакового розміру вікон (трьох — шестишибкових і двох — чотиришибкових) кожне, в цілому, — з 26-ти шибок. Західний основний зруб у першому ярусі має звичайне шестишибкове

(41) Труды Подольского Епархияльного Историко-статистического Комитета, выпуск IX, под редакцией Е. Сицинского, 1901, г. Каменец-Подольск.

вікно з північного і південного боку, а східний — кругле, повторене ще й у східній стіні вівтаря. В середній і західній вежах, у другому ярусі, є також невеличкі круглі вікна.

Вхідних дверей в цій церкві дві: західні і південні. Обидві — характерні українські шестикутні, з широкими різьбленими одвірками. Самі двері тепер оббито залізом і через це не можна бачити їх структуру з товстих дубових дощок. Чудовий орнамент цих одвірків уже описано, зарисовано й опубліковано (42).

Всю будівлю церкви виведено з дубових колод і дощок. Деревини по рогах зарублено у замок. Кінці найгрубших деревин, які становлять підвалини, залишено ззовні, поза межами замків, а у вищих вінцях — їх зрізано врівень зі стінами. Дерево підвалин ще досі дуже тверде; завдяки опасанню воно зовсім не підгнило. Взагалі дуб, з якого виведено стіни, ще настільки міцний, що ніяк не піддається, коли хто хоче забити в нього цвяха, « гнеться, наче б'єш цвях у камінь » — кажуть місцеві люди.

Не так давно у Вінниці опубліковано таку замітку автора цих рядків про старовинницьку пам'ятку архітектури: « Під час першої світової війни, перебуваючи разом з матір'ю-подолянкою у Вінниці, стояли ми якось під вечір на березі Буга, зачаровані краєвидом потойбік ріки. На вкритому густою рослинністю, високому побережжі видно було освітлену сонцем трикупольну дерев'яну культову будівлю, а при ній і дзвіницю.

« Ще тоді, коли цю церкву, крім Павлуцького, мало хто знав, під час першої світової війни ми питали старших людей і народних майстрів: що їм нагадують такі будівлі? Найчастіше нам відповідали, що вони нагадують групи високих ялин, посаджених так, щоб середня була трохи вища за інші.

« Ялина, звичайно, дає образ, який виражає поривання у височінь. Як відомо, на українських будівничих, зокрема подільських, впливало мальовниче барокко. Образ трьох ялин, посаджених у ряд, є своєрідним поєднанням народної традиції з творчими проявами стилю барокко.

« В рисах історії архітектури Української РСР, виданої в Києві 1957 року, вказується: « Церква Миколи у Вінниці характерна тим, що в неї всі три зруби не так різко відрізняються висотою. Навколо церкви є опасання у вигляді аркади галерії. Подібне рі-

(42) Наприклад, у праці «Памятники архитектуры Украины», Киев, 1954, в таблиці 113 є орнаментований одвірок південних дверей.

шення дуже старе; воно було поширене в українській архітектурі XVII століття, про що пише Павло Алепський — відомий мандрівник, який був на Україні в цьому столітті ».

« Цікаво, що в Румунії, на околиці міста Ясси, є подібна до старовинницької, але не три, а чотирикупольна церква. Збудовано її наприкінці XVIII віку і трохи перероблено на початку XIX віку. Виведено її цілком з каменю, в дуже приємних пропорціях. Ця церква має назву « Фрумоаса », що значить « Красива » (Рис. 40). Дослідники румунських пам'яток архітектури визнають в ній український вплив і вважають її однією з найгарніших у країні (43).

« Вінницька староміська пам'ятка архітектури заслуговує на те, щоб їй приділити увагу. Варто описати такі цікаві її елементи, як оригінальні декоративні хрести, своєрідне вікно центрального зрубу, яке майже ніде більше на Україні не повторяється, інтер'єр з цікавими переходами від одного зрубу до іншого, внутрішні просторові і світлотіньові ефекти веж.

« Пам'ятка архітектури на Старому місті показує, як треба поєднувати мистецтво з природою в одне мальовниче ціле і створювати пластико-колеритну гармонію » (44).

Розглянена старовинницька пам'ятка з погляду архітектури це комплекс стимулятивно-мажорних чинників діяння на емоції людини. В ній мудрість народна і почуття краси народного будівника поєднали об'ємно-просторові і світло колеритні елементи в одну композиційну цілість.

Усі розглянуті тут пам'ятки архітектури відносимо до так званого пластико-колеритного фольклору. В творах цього фольклору мистецтво досягає найсильнішої віталізуючої експресії.

IV. Народна архітектура — вияв душі народу

Наприкінці цієї праці дозволимо собі зробити спробу пошукати певних зв'язків між особливостями української народної архітектури, яка досягла своєї зрілості саме на протязі XVIII-го сторіччя, і деякими рисами, властивими для самого українського народу.

Адже мистецтвознавці та критики мистецьких творів люблять

(43) Проф. арх. Григорій Іонеску, в праці « Історія архітектури в Румунії » каже, що ця церква має екзотичний характер і не позбавлена принадної чарівності (Grigorie Ionescu, Istoria arhitecturii în România, v. II, 1965, pag. 374).

(44) « Вінницька правда », ч. 60/1966, стор. 4.

казати, що портрети талановитих майстрів мистецтва за допомогою найдрібніших підмічених мистцями рис обличчя і навіть убрання та оточення портретованої особи, розкривають душевні якості її, глибину внутрішнього психічного і морального життя людини. А фольклористи-словесники та музикознавці кажуть, що словесний та музичний фольклор виражає душевні якості усього народу. Погоджуємося з цим і додаємо: також і пластикобарвний фольклор виражає душевні якості народу.

І ще одне зауваження: мистецтвознавці часто обмежуються поданням і аналізом маловідомих пам'ятників старовини і тільки таку документацію новинок вважають за внесок у науку про мистецтво, а за широко узагальнюючі висновки беруться рідко, особливо в тих випадках, коли такі висновки потребують певної мистецької фантазії і можуть викликати дискусії й заперечення. Справді, така небезпека для того, хто висловляє сміливу думку існує, особливо коли ця думка своя власна, виношена довгий час, нова, нешаблонна. Проте мають рацію великі мистці та вчені, коли кажуть, що без відваги не можна посувати наперед нові творчі питання.

Нам здається, що просторово-пластична правдивість основних форм в розглянутих пам'ятниках архітектури XVIII-го віку, відповідність між інтер'єром і екстер'єром, уникання конструктивно невмотивованих декоративних добудов — все це наслідок правдивості самих натур народних мистців, результат змістовного і вдумливого ставлення їх до розв'язання творчих тем, засудження ними того, що ми тепер називаємо формалізмом, і всього абстрактного, пустого, показного тільки ззовні (45).

Незначна централізованість гармонійно об'єднаних мас в архітектурі, розвиток окремих частин будівель у форми близькі до самостійних — всі ці риси нагадують багатовікове прагнення самого українського народу до такого життя в сім'ї інших народів, при якому є повага до національної свободи.

Мистецька викінченість окремих частин церковних будівель, як поодинокі вежі їх, наче відбиває в собі нахил трудівника українця, особливо обдарованого природою до глибоких думок і до

(45) Ф. Волков (Хведір Вовк), «Этнографические особенности украинского народа» в сборнике трудов «УКРАИНСКИЙ НАРОД В ЕГО ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ», том II, Петроград, 1916, стор. 613, та Д. Антонович, «Скорочений курс історії українського мистецтва», Прага, 1923, стор. 111-112.

творчої діяльності, до всебічного і яскраво барвистого індивідуального життя (46).

Зрівноваженість архітектурних мас наче перекликається зі звичаєвим правом українського народу, яке признає рівноправність у сім'ї, взаємоповагу та взаємодопомогу в суспільному житті, а також і демократизм в урядуванні (47).

Пошвавлене гармонійними переходами ступеневе нарощування церковних веж це наче втілення поривань до високих моральних ідеалів, вибите в такій релігії, яка приваблювала український народ не догматикою і суворістю своїх приписів (48), а приводом до глибоких філософських міркувань і поетичної творчості, вибитої в багатющому фольклорі: словесному, музично-пісенному та пластико-барвному.

Вертикалізм в народній архітектурі не має так легко вираженого пориву догори, як це було колись у формах готицького стилю. В українському барокко стремління вгору змушене перемогати горизонтальні перешкоди. Це змагання подібне до напруження вольової сили українського народу в його боротьбі з великими труднощами суворої історичної долі.

Примирення, в горішній частині будівель, відземних напрямків з поземими, за допомогою похилих ліній і плавних заокруглень, навіяних стилем барокко, відбиває в собі загальну миролюбність і лагідність вдачі віками зайнятого сільським господарством і близького до природи українського народу. Близькість до природи українського селянства розвинула в ньому великий нахил до опоетизовування багатьох моментів життя, зокрема, таких подій в житті людському як народження, весілля та похорон. Крім того, краса природи з її пластико-барвистими мелодіями, доповненими звуками, розвинула в українському народі музикальність і нахил до жвавих танків.

Стремління до логічної і ґрунтовно проробленої композиції будівель у цілому, пошвавленої в деталях грою ліній, форм, світло-

(46) Т. Фоминенко, Обычное право украинского народа в збірнику праць: «УКРАИНСКИЙ НАРОД В ЕГО ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ», том. II, Петроград, 1916, стор. 663.

(47) Там само, стор. 659.

(48) Вказівка на те, що на Україні не було сектантства, яке виникає на ґрунті грубо-формального ставлення до предметів обожання, є в праці Ф. Волкова: «Етнографические особенности украинского народа» (УКРАИНСКИЙ НАРОД В ЕГО ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ, том. II, Петроград, 1916, стор. 613).

•

тіні та кольориту, свідчить про обдарованість українського народу здоровим розумом і нахил його до такого філософського мислення, яке чергується з проявами натуральної життєрадісності й оптимізму, цей оптимізм часто виявляється навіть і в сумних побутових обставинах, не раз в формі гумору, в якому сміх пробивається крізь сльози.

Стриманий розвиток лоджій і галерій, а також і вікон у долішніх частинах будівель, вказує на деяку замкненість українців, породжену ще за часів феодалізму і несподіваних наскоків степових народів. Також вказує на нелюбов українців до всякого втручання ззовні, на бажання мати інтимне і затишне своє особисте життя (49).

Багатоваріантність архітектурних композицій і окремих форм будівель відповідає різноманітності творчих проявів у народних майстрів в окремих областях, районах, населених місцях і навіть хуторах, з їх локальними традиціями і смаками.

Неповторність пам'яток архітектури, цілковита відсутність шаблону — вказують на багатство творчих індивідуальностей серед українського народу, наділених необмеженою фантазією (50).

Нахил до мальовничості архітектурних форм і орнаментів свідчить про поетичність народу і обдарованість його майстрів. Але уміркованість, а порою і значна стриманість мальовничості архітектурних форм та їх декору є проявом тонкого мистецького смаку народних майстрів і самого українського народу, за вимогами якого ці майстри творять (51).

Об'ємно-просторова єдність композицій у народній архітектурі, стійкість своєрідних національних образів хати з чотирискільною покрівлею, а також тризрубної та п'ятизрубної церков — все

(49) Про стремління до незалежності українців, нелюбов до всякого втручання і боязнь всякої регламентації говорять Т. Єфіменко в праці: «Обычное право украинского народа» («Украинский народ в его прошлом и настоящем», том II, Петроград, 1916, стор. 663).

(50) В передмові до альбому: «Архитектура Украинской ССР», том I, Москва, 1954, на стор. 17 сказано: «Українські народні майстри прагнуть до великої різноманітності декоративних форм, ніколи прямо не повторюючи ні одного мотиву, ні одного зразка».

(51) В «Нарисах до історії українського мистецтва», Київ, 1966, є мова про велику різноманітність форм і багатство творчої фантазії народних майстрів (стор. 151), а, крім того, і про те, що: «в галузі дерев'яного водчества народ залишив наступним поколінням оригінальні художні пам'ятки, які вражають нас витонченістю архітектурного образу» (стор. 147).

це є прояви цілності творчих натур серед українського народу, а також і вірності народу своїм ідеалам, своїм національно-мистецьким уподобанням (52).

Зокрема, церкви були розраховані на огляд їх зі всіх боків, на сприймання в просторі пейзажу з певного віддалення. Це вказує на стремління українських народних майстрів до того, щоб усебічно охоплювати об'єкти своєї творчої тематики.

Природа України різноманітна й мальовнича. Українські народні майстри мали бажання гармонійно зв'язувати архітектуру хат і церков з її природним оточенням. Взагалі, для українського народного мистецтва характерне прагнення до того, щоб творчо поєднувати ці дві сили активного діяння на психо-емоціональне життя людей: природу та мистецтво (53).

В інтер'єрах церков XVIII сторіччя проявилася здібність українських народних майстрів до поєднання кількох мистецтв з тією метою, щоб домогтися сильнішої експресії. Про це свідчать зацілілі іконостаси, які становлять шедеври синтезу малярства, декоративної різьби та скульптури.

Висотне розкриття внутрішнього простору церков указує на любов українського народу до широкого простору не тільки серед природи, а й в середині будов. Фігурно вирізані арки в інтер'єрах церков, кавкові щодо задуму і різноманітності, надають внутрішнім просторам повітряність, свободу та мальовничість, а сонячне світло, пройшовши через вікна, сяє в позолоті іконостасів і створює урочистий та радісний настрій (54). І перше й друге вказує на життєрадісність народу, на любов його до таких мотивів, які підносять душу вгору.

Українську народну архітектуру, особливо в формах мальовничого барокко часів напруженої боротьби нації за своє існування, треба охороняти і вивчати, як досвід цінний і тепер.

(52) Г. Павлуцький звертає увагу на те, що відносно плану (тридільного і п'ятидільного), українська церковна архітектура в дереві особливо суворо додержувалася традиції, але це не заважало розвивати велику кількість варіантів традиційних форм (« Барокко Украины » в « Истории русского искусства » И. Грабаря, Москва, выпуск 8, стор. 340).

(53) Г. Логвин, Украинское искусство, Москва, 1963, стор. 183, 184, 194, 197 та 198.

(54) Там само, на стор. 178 та 187 Г. Логвин каже про вплив демократичних гуманістичних ідей на українську народну архітектуру XVIII-го сторіччя і про те, що вона створює урочистий і радісний настрій.

Українська народна архітектура XVIII віку ішла шляхом трохи стриманого, але весь час зростаючого стимулятивного мажору. Мальовничі пам'ятники цієї архітектури перейняті духом гуманізму, з його здоровим розумінням людського буття, непохитним свободолюбством та творчою життєрадісністю!

DIN STUDIILE ARHITECTURII POPULARE UCRAINIENE

(de V. Carmăzinu-Cacovschi)

În lucrarea de față (62 de pagini dactilografiate a textului de baza și 40 de desene originale, executate de autor) sînt prezentate și analizate sub aspect artistic cîteva tipuri de locuință rurală din diferite comune ucrainiene, atît din partea apuseană a Ucraina, cît și într-un număr mic, din partea nordică a România.

De asemenea, sînt prezentate și apreciate ca monumente istorice ale arhitecturii populare, aproape toate bisericile construite în lemn din secolul al XVIII-lea, documentate de autor. Majoritatea exemplelor ne este oferită de Ucraina și cîteva din România.

Casale populare sînt considerate ca un rezultat al creației colective artistice romano-slavice, acumulate în decursul secolelor. În momentul de față acest tezaur artistic poate fi valorificat în sensul ridicării nivelului estetic al satului actual.

Utilizarea celor mai expresive exemple din trecut nu înseamnă o repetare mecanică ci aplicarea lor creatoare în vederea perfecționării atît a condițiilor de trai, cît și a esteticului centrelor populate extraurbane.

Documentarea prezentată — acele biserici din mediul rural utilizate ca exemple, existente în urmă cu 50 de ani, decînd, noi am adunat materialul, în cea mai mare parte pînă momentul de față au dispărut. Sînt anumite monumente de la care n-a rămas nimic, numai desene și descrieri aici propuse spre publicare.

Bisericile despre care e vorbă înseamnă o sinteză a artei populare locale cu elemente ale stilului baroc, provenit din Italia. Stilul baroc s-a dezvoltat în două curente: unul — progresist, continuator al stilului renasterii, iar altul — decadent, exagerat de luxos, interesate de reînnoirea autorității scăzute în fața forțelor umaniste.

Tipurile de biserici din lemn din secolul al XVIII-lea sînt analizate artistic ca o sinteză a formelor arhitecturale tradiționale locale cu elemente ale stilului baroc. Acest stil este interpretat ca stimulatив-major, datorită expresivității lui determinate de unirea arhitecturii cu sculptura, a picturii cu peisajul plantat, de asemenea și datorită dinamicii lui și pitorescului resuscitant.

La sfîrșitul lucrării se încearcă a stabili o legătură între creator și specificul creației lui, dar pe calea inversă și anume: pe baza trăsăturilor nerepetate și fin exprimate în creația artistică să se descopere profunzimea sufletească a poporului însuși.

From the Studies on Ukrainian Folk Architecture

In this work is represented the architectural aspect of some types of cottages from various Ukrainian rural communities both from the western districts of Ukraine and, to a lesser extent, from the northern parts of Roumania.

Almost all the wooden churches of the XVIII century included in this study, are described and evaluated as monuments of historical significance. Most examples are from Ukraine with some from Roumania.

The author regards the Ukrainian cottages from Roumania as the product of collective Romano-Slavic art developed in the course of centuries. Today these architectural treasures might serve to improve the esthetic level of the modern village.

The utilization of the more striking examples of the past does not necessarily imply mechanical repetition but creative application of these forms with the aim of improving the esthetic and practical development of rural districts. The author describes village churches of fifty years ago, when he started documenting them. Most of these churches do not exist today. Among them were architectural gems of which no trace remains other than the drawings and descriptions published here. These churches offer a happy blending of local folk architecture with the Baroque as it originated in Italy. The Italian Baroque developed in two directions: the progressive as the logical unfolding of the Renaissance, and extravagant decadence favored by the feudal circles attempting to bolster its authority undermined by humanism.

The XVIII century churches are analysed here from the artistic angle as a synthesis of traditional local forms with the Baroque. This style is considered as the dominant stimulus. Owing to the highly expressive fusion of architecture with sculpture and painting with the actual landscape, the architecture became dynamic and picturesque. At the end of his work author attempts to indicate the relation between the builder and the specific features of his work, but in reverse: he strives to probe the depths of the folk soul on the basis of unique and unusual architectural features.

Aus den Studien über ukrainische Volksbaukunst

In der vorliegenden Arbeit werden vom baukünstlerischem Aspekt einige Typen von dörflichen Wohnbauten aus verschiedenen ukrainischen Gemeinden dargestellt, die sowohl dem westlichen Gebiet der Ukraine wie auch in siner geringeren Zahl aus dem nördlichen Teil von Rumänien entstammen.

Alle Holzkirchen aus dem XVII Jh., die vom Verfasser dokumentiert worden sind, werden hier ebenfalls dargestellt und als historische Baudenkmäler gewürdigt. Die meisten Beispiele stammen aus der Ukraine und einige aus Rumänien.

Die Dorfhäuser werden als Ergebnis einer kollektiven künstlerischen romano-slawischen Schöpfung betrachtet, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben. Im gegebenen Augenblick kann dieser Kunstschatz im Sinne einer Hebung des ästhetischen Niveaus des zeitgenössischen Dorfes ausgewertet werden.

Die Ausnutzung der ausdrucksvollsten Beispiele aus der Vergangenheit bedeutet keine mechanische Wiederholung sondern ist als eine schöpferische Anwendung hinsichtlich der Vervollkommenung sowohl der Lebensbedingungen wie auch der Ästhetik der au Berstädtischen Volkszentren gedacht.

Die vorgelegte Dokumentation beinhaltet Kirchen aus dem dörflichen Milieu, die vor 50 Jahren, als wir anfangen das Material zu sammeln, noch existiert haben; sie sind heute zum größten Teil verschwunden. Es gibt Baudenkmäler, von denen nichts übrigblieb, als nur Zeichnungen und Beschreibungen, die hier zur Veröffentlichung angeboten werden.

Die Kirchen, die hier dargestellt sind, bedeuten eine Synthese der lokalen Volkskunst mit Elementen des barocken Stils, der aus Italien stammt. Der Barock hat sich in zwei Strömungen entwickelt: die eine — progressiv, als eine Fortsetzung der Renaissance, die andere — dekadent und übertrieben luxusbetont, die von feudalen Kreisen gefördert wurde, die daran interessiert waren, die durch humanistische Kräfte geschwächte Autorität wiederherzustellen.

Die Holzkirchen aus dem XVIII Jh. werden in künstlerischer Hinsicht als eine Synthese der architektonischen traditionellen lokalen Formen mit Elementen des barocken Stils analysiert. Dieser Stil wird als vorherrschendes Stimulans interpretiert, und zwar dank seiner Expressivität, die von der Verschmelzung der Architektur mit der Skulptur, der Malerei mit der lebendigen Landschaft ausgeht,

sowie dank seiner Dynamik und des anregend Pitttoresken. Am Ende der Arbeit wird ein Versuch unternommen, eine Verbindung zwischen dem Baukünstler und dem Spezifischen seiner Schöpfung herzustellen, jedoch auf umgekehrtem Wege: auf Grund der einmaligen und äußerst feinen Züge in der künstlerischen Schöpfung, die Tiefe der Volksseele zu ergründen.

Prof. JULIUS TYCIAK

I. DAS MYSTERIUM DES BYZANTINISCHEN STUNDENGEBETES

Die eucharistische Feier ist ein Mysterium. Das kultische Mysterium besagt nicht nur, daß die eucharistische Liturgie im intellektuellen Sinne ein Geheimnis ist. Nicht nur die Realpraesenz des Leibes und Blutes des Herrn ist geheimnisvoll. Kultisches Mysterium bedeutet auch nicht nur die Gegenwärtigkeit der Person Christi unter den Gestalten von Brot und Wein (Personalpraesenz). Kultisches Mysterium meint vielmehr die Heilsgegenwärtigkeit der Heils-taten Christi (Aktualpraesenz). Inkarnation, Kreuz und Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistessendung und Parusie werden im Mysterium gegenwärtig.

An dieser Kultgegenwärtigkeit nimmt das Stundengebet Anteil. Nicht zwar in realer Sakramentalität, aber in verbaler memoria. Darum umsäumt das Stundengebet die Feier der Hl. Messe, die im Morgenland die Liturgie genannt wird. Aus der Liturgie strömt die Kraft des Stundengebetes, und in sie strömt das Gebet ein. Darum ist das Stundengebet mehr als ein Gebet, es findet seinen Brennpunkt in der hl. Actio der Liturgie und ist eine Verbalpraesenz der göttlichen Memoria. In diesem Sinne erscheint das byzantinische Stundengebet als Vormemoria und Ausklang, ein Weiterschwingen der eucharistischen Liturgie.

In seinem Aufbau ist das Stundengebet im Morgenlande und Abendlande sehr ähnlich. Es ist jerusalemitischen Ursprungs und geht somit auf die Anfänge der ungeteilten Kirche zurück. Aus dem Pilgerbericht der gallischen Pilgerin Aetheria können wir seinen Ursprung ablesen (1).

Das Stundengebet beginnt am Vorabend mit der Vesper (Hesperinos, Lychnicos, Lucernarium). Der Angesang ist der Schöpfungs-

(1) HÉLÈNE PÉTRÉ, *Aetheria, eine Pilgerfahrt in das hl. Land*, Klosterneuburg bei Wien, 1958.

psalm 103, dann die Leuchtengebete. In sieben großen Anrufungen flehen wir um das Leuchten des göttlichen Angesichtes über uns, daß wir den Weg des Gesetzes und des Glanzes gehen und untadelig das Lob der Liebe und des Friedens singen.

Als Beispiel der Leuchtengebete der Vesper nehmen wir das Erste Leuchtengebet: « Herr, der Du bist barmherzig und gütig, langmütig und voll großer Huld, erhöre unsere Gebete und vernimm die Stimme unseres Flehens: tue an uns ein Zeichen Deiner Güte. Leite uns auf Deinen Wegen, auf daß wir wandeln in Deiner Wahrheit; erfreue unsere Herzen, auf daß wir fürchten Deinen heiligen Namen: denn groß bist Du und tuest Wunder. Du allein bist Gott, und keiner ist Dir gleich, o Herr, der Du bist mächtig in Barmherzigkeit und gütig in der Kraft, zu helfen und zu trösten und zu erretten Alle, die da hoffen auf Deinen Namen, denn Dir gebührt alle Herrlichkeit, Ehre und Anbetung dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immerdar und in den Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen » (2).

Nach den Leuchtengebeten gelangen die eigentlichen Psalmen des Lucernariums zum Vortrag, dessen erster Psalm 140 der eigentliche Vesperpsalm ist.

Der eigentliche Höhepunkt des Hesperinos ist der uralte Gesang des Phes Hilaron (2. Jh.).

« Heiteres Licht der heiligen Glorie des unsterblichen Vaters im Himmel, des heiligen seligen Jesus Christus.

Angelangt am Sonnenuntergang,
schauend das Abendlicht,
preisen wir den Vater und den Sohn und Gottes Heiligen Geist.
Es ziemt sich, Dich zu aller Zeit zu preisen mit hl. Stimme
den Sohn Gottes, dem Du das Leben schenkst,
darum verherrlicht Dich die Welt ».

Das abschließende Preislied ist das Nunc dimittis des greisen Simeon und der Segenswunsch des Priesters:

« Denn ein guter und menschenliebender Gott bist du und zu Dir senden wir Preis und Lob empor dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste — jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten Amen ».

Das Spätgebet zur Abendzeit ist die Komplet, Apodeipnon.

(2) A. V. MALTZEW, *Die Nachtwache*, Berlin, 1892, 10 f.

Sie besteht aus 3 Psalmen (50, 69, 142), dem Gloria in excelsis, der großen Doxologie, dem Nicänischen Glaubensbekenntnis und dem Trishagion: Heiliger Gott — Heiliger Starker — Heiliger Unsterblicher — Erbarme Dich unser.

Die Mitternacht ist geheiligt durch den Mitternachtsgottesdienst, das Mesonyktikon, in dem am Sonntag der triadische Kanon des Metrophanes von Smyrna zur Verherrlichung der Dreifaltigkeit gebetet wird, an den Werktagen aber der 118. Psalm, das Hohelied auf das göttliche Gesetz, ein Vorbild und Typus der Gnade in Christus. Das Mesonyktikon wird verrichtet zur Nachahmung der niemals schlummernden Engelgesänge und zur Vorerfahrung der Parusie des Herrn, dessen Kommen um Mitternacht erwartet wird. Deshalb singt man den Psalm 120 mit den Versen: « Nicht schläft und schlummert der Herr, der Israel bewacht. In seiner Rechten hält dich der Herr. Er ist Dir Schutz in seiner Hand. Am Tage versehrt dich die Sonne nicht und nicht der Mond in der Nacht. Es behütet der Herr den Eingang und den Ausgang bis in alle Zeiten » (Ps. 120, 4-8).

Psalm 133, das nächtliche Lied der israelitischen Tempelwache, das lateinische *Ecce nunc benedicite* der Sonntagskomplet und das Trishagion leiten zum Abschluß des Mesonyktikon ein, das in einem allgemeinen Fürbittgebet ausklingt.

Wenn aus dem Dunkel der Nacht das neue Licht sich erhebt, priesen die ersten Christen schon den Herrn des Tages, das Sonnen-Antlitz Christus im hl. Liede. Die Kirche beginnt ihren Morgengottesdienst, den Orthros, der ursprünglich auch die Vigilien enthielt. Noch jetzt wird vor den großen Feiertagen eine ganznächtliche Feier gehalten, die Hesperinos, Orthros und Ainoi (Laudes) umfaßt. Der Orthros wird mit den Psalmen 19 und 20 den « königlichen Offizien » eingeleitet. Er stellt den Auferstehungs-hymnus dar und ist dem königlichen Sieger, Christus, geweiht, dessen Sonnenangesicht den ganzen Tageslauf und seine Symbolik begleitet. Man betet den Hexapsalm (3, 37, 62, 87, 102, 143), Psalmen, die schon im synagogalen Ritus als morgendliches Lob galten. Der Orthros ist getragen durch die Idee der Auferstehung, die den Gesang der 12 Morgengebete durchflieht. Diese Morgengebete spricht der Priester vor den hl. Türen der geschlossenen Ikonostase mit entblößtem Haupte. Das erste der 12 Morgengebete spricht deutlich die Grundgedanken des frühen Gotteslobes aus: « Wir danken Dir, Herr unser Gott, der uns hat aufstehen lassen aus unserem Schlummer. Du hast uns gegeben in unser Herz das Wort des Lobes, auf daß wir anrufen Deinen hl. Namen und flehen

um Deine Erbarmungen, der Du alles zu unserm Heile getan hast, sende uns auch jetzt Deine Barmherzigkeit, da wir stehen vor dem Angesichte Deiner Herrlichkeit und loben Deine erbarmende Liebe. Denn Dir gebührt alle Herrlichkeit, Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, jetzt und immerdar und in der Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen » (3).

Höhepunkt des Orthros sind die Lieder des Kanons mit seinen 9 (8) Oden und dem Auferstehungsevangelium an den Sonntagen (11 Auferstehungsevangelien, von denen eines verlesen wird: « Evangelium der Morgenröte » genannt). Den Abschluß des Orthros bildet das Magnificat der Gottesmutter und die Laudes (Ainoi), die den Tagesrhythmus einläuten.

Die Ainoi sind bestimmt durch die 3 letzten Alleluja-Psalmen des Psalteriums (148-150) und dem Vortrag des Gloria in excelsis Deo. Diese große Doxologie bildet den Übergang zu den Tageshoren, die in Prim, Terz, Sext, Non, das Tageslicht bis zum Abend begleiten, und so in ihrem steten Gottespreis das Mysterium ausklingen lassen, bis dann aus dem Dunkel der Nacht das neue Licht eines neuen Tages aufsteigt.

Der ganze Tag ist in der Auffassung der Kirche des Abend- u. Morgenlandes ein einziges Lob. Anbetung ist der Sinn der Welt. Das findet im byzantinischen Ritus seine deutlichste Ausprägung. Nach der letzten Tageshore, der Non, wird die eucharistische Liturgie gefeiert. Sie ist die Klammer zwischen Tag und Nacht, die beide ein Geheimnis des Lobes sind. Der Tagesrhythmus geht auf die Eucharistie zu, wird von ihr geweiht, und das Nachtgebet von Vesper, Vigil und Laudes sind ein Weiterschwingen des eucharistischen Lobes. Dies drückt die byzantinische Kirche in den Zwischenhoren aus, die zwischen den einzelnen Horen (Mesororen) eingelagert werden, um das immerwährende siebenfältige Lob der ewigen Anbetung zu symbolisieren. Dies findet Ausdruck in einem alten Gebete der Ainoi: « Der himmlische Reigen preist Dich und spricht: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabbaoth. Voll sind Himmel und Erde Deiner Herrlichkeit. Tretet her zu ihm und empfanget das Licht... der heiligen Engel und der Erzengel Reigen mit all den himmlischen Mächten preist Dich und spricht: « Heilig, heilig, heilig bist Du Herr Sabbaoth. Voll sind Himmel und Erde Deiner Herrlichkeit ».

(3) A. VON MATZEW, *a.a.O.* 129 f.

II. PATRISTISCHE GEDANKEN ZU DEN LIEDERN DER KLEINEN UND GROSSEN OKTOECHOS

Zwischen der Vätertheologie und den Liedern der beiden Oktoechos bestehen mancherlei Korrespondenzen. Die Hymnen des Stundengebetes sind im Gedankengut weitgehends patristischen Ursprungs. Die einzelnen Hymnen der kleinen und der großen Oktoechos haben in der patristischen Literatur ihre deutliche Entsprechung. So sind die Sonntagslieder, die Auferstehungsgedanken und die Dreifaltigkeitshymnen, patristisch bezeugt.

Vätergedanken zur kleinen Oktoechos

Der Theologe der Menschwerdung und Anastasis ist Athanasius der Große. Er erkennt das Ziel und den Sinn der Menschwerdung in der Erhöhung des ganzen Menschengeschlechtes. Um unsertwillen hat der Logos in seiner Menschwerdung Leiden und Tod auf sich genommen, um alle zu erhöhen.

« Der Logos hat also die Leiden des Leibes nicht ohne Grund auf sich übertragen, nämlich damit wir nicht mehr als Menschen, sondern als dem Logos Gehörende am ewigen Leben teilnehmen. Denn wir sterben nicht mehr in Adam infolge der ersten Geburt, sondern wir werden nunmehr, da unsere Geburt und jede menschliche Schwäche auf den Logos übertragen ist, von der Erde auferweckt, da der Fluch der Sünde um Dessentwillen aufgehoben ist, der unter uns unsertwegen zum Fluch geworden ist. Denn wie wir alle, die wir von der Erde stammen, in Adam sterben, so werden wir von Oben aus dem Wasser und dem Geiste wiedergeboren, alle in Christus lebendig gemacht » (3. Rede gegen die Arianer, 33. Abschnitt).

Die protestantische Dogmengeschichte nimmt meistens einen Unterschied zwischen Altnizänern und Jungnizänern an. Zu den Ersteren gehören Athanasius und zu den Letztren die Kappadozier. An dieser These ist wahr, daß die Alexandriner und die Kappadozier im Ausdruck verschieden sind, aber in der Sache übereinstimmen. Beide betonen die numerische Wesensgleichheit (Homousios) der Personen und nicht nur die Wesensähnlichkeit (Homoiosios) der trinitarischen Personen. Gewiß differieren die Alexandriner und Kappadozier soweit in der Sache, als die Kappadozier die Trinitätslehre der Kirchenväter vollenden. Insbesondere kommt bei Gregor

von Nazianz die trinitarische Spekulation zu ihrer Vollendung Der katholische Dogmengeschichtler Joseph Schwane schreibt über Gregor von Nazianz: « Unter den Vätern der griechischen Kirche hat keiner das Trinitätsdogma genauer und eingehender dargestellt als der hl. Gregor von Nazianz, der als Bischof von Konstantinopel von 379 an bis zu seiner Resignation 381 gegen den Arianismus wie Macedonianismus (Leugner der Gottheit des Hl. Geistes) zu kämpfen hatte und von den Reden, die er dagegen gehalten hatte, besonders von den sogenannten theologischen (27-31 nach der Mauriner Ausgabe), den Namen des Theologen Katexochen erhalten hat...

In betreff der Usia bemerkt er ausdrücklich das, daß die Einheit derselben bei Individuen derselben Gattung in der endlichen Welt nur eine generelle und bloß in unseren Begriffen existierende sei, wogegen die Einheit des Wesens bei den göttlichen Personen eine reale sei (1). In seiner 5. theologischen Rede vor dem Konzil von Konstantinopel (381) heißt es:

« Für uns gibt es nur einen Gott, weil es nur eine ewige Gottheit gibt. Wenn wir auch an drei Pesonen glauben, so werden sie doch auf einen zurückgeführt, aus dem sie Ursprung haben. Denn das eine ist nicht mehr, das andere nicht weniger Gott, das eine ist nicht früher, das andere nicht später. Auch besteht kein Unterschied im Wollen, keine Teilung in der Macht, und es ist überhaupt nichts vorhanden, was einer Trennung ähnlich wäre, sondern, wenn man es knapp sagen will, so ist ungeteilt in den Verschiedenen die Gottheit, ähnlich wie es in drei miteinander vereinigten Sonnen nur eine Mischung des Lichtes gibt. Wenn wir also auf die Gottheit sehen und auf die Erstursache und auf die Alleinherrschaft so ist es eins, was wir uns vorstellen. Wenn wir aber die Personen erwägen, aus denen die Gottheit besteht und was aus der Erstursache zeitlos und mit gleicher Würde begabt, hervorgeht, so sind es drei, die wir anbeten » (2).

Die kappadozische Trinitätstheologie geht personal von dem Ursprung der väterlichen Herrlichkeit aus und sieht die Vollendung in der « dreisonnigen Gottheit » (Metrophanes von Smyrna) und in der Durchdrungenheit, in Terichovese, der Durchflochtenheit der Personen in der einen Gottheit.

(1) JOSEPH SCHWANE, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, Freiburg 1895, 163.

(2) Testimonia, Schriften der altchristlichen Zeit, Gregor von Nazianz 5. Rede 245 (14. Abschnitt), Düsseldorf, 1963.

Der hl. Johannes von Damaskus hat als abschließender Dogmatiker der griechischen Patristik vor allem die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses der Trinität herausgehoben. Anbetend steht er vor dem unfäßbaren Gott und kann nur demütig bekennen, daß der Dreifaltige unbegreiflich ist: « Der Vater ist Vater und ungezeugt. Der Sohn ist Sohn, gezeugt und nicht ungezeugt, denn Er ist aus dem Vater, da ist nichts Erschaffenes, keine Unterordnung, kein Dienstverhältnis, da ist nur Einheit und Dreifaltigkeit. Sie war, ist, wird sein in Ewigkeit. Im Glauben erkennt man sie und betet sie an. Im Glauben, nicht durch Untersuchen, Forschen und Beweisen. Je mehr man forscht, desto weniger weiß man. Je mehr man sich müht, um so viel mehr verbirgt sie sich. In einfältiger Denkungsart aber will Gott von den Gläubigen angebetet sein. Daß Gott in drei Personen ist, glaube! Wie es ist? Es ist über alles « wie ». Unfaßbar ist Gott ».

(Wider die Irrlehren, Nachwort) (3)

In den Liedern der *grosen Oktoechos* kommen die Wochentage zur Geltung. Sie sind jeweils einzelnen Geheimnissen zugeordnet. Am *Montag* singt man das Lob der heiligen *Engel*, Die Engellehre der Patristik hat mancherlei Entwicklungen durchlaufen. So stellen die Väter fest, daß die Engel wohl immaterielle Geister sind, aber doch auf die sinnlichen Dinge Bezug haben. Vor allem aber sind sie bemüht, die rein geistige Natur der Gottheit, besonders des Hl. Geistes abzugrenzen. « Des Hl. Geistes bedürfen Elias, Eliseus, Isaias aus dem Menschengeschlechte, wie Michael und Gabriel von den Engeln. Keines der geschaffenen Wesen ist ihn an Ehre gleich, denn alle Ordnungen der Engel und alle Ordnungen derselben zusammengefant halten keinen Vergleich mit dem Hl. Geiste aus » (4).

Weiter geklärt wurden die Vorstellungen von der Engelwelt vom hl. Gregor von Nyssa und vollendet von Dyonisius, dem Pseudo-Areopagiten. Letzterer ist wohl eins mit Severus von Antiochien (512-518) Sicher hat er die rein geistige Engelnatur im Unterschied zu den älteren Vätern, die ihnen eine aetherische Leiblichkeit zulegten, gelehrt. In seinem Werk « Die himmlische Hierarchie » hat er sie in dreimal drei Chöre gegliedert und sie als das triadische Ausspipiel der göttlichen Dreifaltigkeit verstanden.

(3) LEO VON RUDLOFF, *Das Zeugnis der Väter, ein Quellenbuch zur Dogmatik*, Regensburg, 1937, 82.

(4) J. SCHWANE, *a.a.O.* 231.

Noch tiefer verehrt der Heilige Gregor von Nyssa die Unerforschlichkeit der Trinität. Gregor ist vor allem der Mystiker unter den kappadozischen Vätern. Deshalb verehrt er besonders die Unerforschlichkeit des Geheimnisses aller Geheimnisse. Vor diesem Mysterium muß jeder geschaffene Geist, selbst die Engel, verstummen.

« Wer die Tiefe des Geheimnisses erwägt, wird wohl in einer der Unergründlichkeit des Geheimnisses entsprechenden bescheidenen Weise in die wahre Gotteserkenntnis eingeführt: in Worten, die die unsagbare Tiefe des Geheimnisses deutlich machen. Aber er vermag noch nicht zu erkennen, wie nämlich ein und derselbe zählbar ist, und doch sich der Zählung entzieht; getrennt betrachtet und doch als Einheit erfaßt wird; wie man die Personen unterscheiden muß, das Wesen aber nicht zerteilen darf. Denn eine andere Person ist der Geist, eine andere das Wort, und wieder eine andere Der, von dem das Wort und der Geist ausgehen. Hat man die Unterscheidung erkannt, so darf man doch die Einheit der Natur nicht trennen » 5 Rudloff, a.a.O. 82.

Dionysius begnügt sich nicht mit einer mystischen Deutung der 3×3 himmlischen Triaden, sondern untersucht auch, weshalb die hl. Schrift die Engel mit sinnlichen Gestaltungen symbolisiert. So werden oft die Engel mit dem Feuer verglichen. In « Himmlischen Hierarchie » Kap. 15 2 gibt er folgende Erörterung:

« Zunächst wird untersucht, warum das Feuer so oft als Sinnbild für den Engel verwendet wird: feurige Räder, feurige Lebewesen, feurige Männer, feurige Throne, feurige Seraphim usw. Das Feuer bezeichnet den höchsten Grad der Gleichförmigkeit mit Gott, weil auch die Eigenschaften Gottes in der hl. Schrift vielfach mit den Eigenschaften des Feuers verglichen werden, dazu werden sechsendreißig aufgezählt, ohne sie erschöpfen zu wollen ».

« Wir müssen aber die Rede beginnen und im Eingang unserer Erörterung der Typen untersuchen, warum, wie sich herausstellt, die Offenbarung Gottes vor allem anderen gerade das von Feuer entlehnte heilige Bild bevorzugt. Du wirst wenigstens finden, daß sie nicht bloß feurige Räder schildert (Daniel, Dan 7,9), sondern auch feurgleichende Lebewesen (Ez 1,13) und Männer, die gleichsam von Blitzen zucken (Mt 28,3), daß sie sogar um die himmlischen Feuerströme her Haufen feuriger Kohlen (Ez 10,2,6,7) und lodernde Feuerströme mit unermeßlichen Rauschen anbringt. Auch von den Thronen sagt sie, daß sie feurig seien und selbst bei den höchsten Seraphinen deutet sie durch den Namen an, daß sie feurig erglügen und legt ihnen die Eigenart und Wirkung des Feuers bei (Is. 6,6).

Überhaupt liebt sie allerorts die vom Feuer hergenommene bildliche Darstellung im vorzüglichen Grade. Meine Ansicht ist nun, daß das Charakteristische des Feuers die große Gottähnlichkeit der himmlischen Geister andeutet. Denn die heiligen, inspirierten Schriftsteller schildern die überwesentliche und gestaltlose Wesenheit vielfach im Bilde des Feuers, weil dieses von der urgöttlichen Eigentümlichkeit viele Abbilder im Sichtbaren darbietet. Das sichtbare Feuer ist nämlich sozusagen in allen Dingen und durchdringt alles unvermischt und ist allem entrückt. Während es ganz Licht und zugleich verborgen ist, ist es an und für sich unerkennbar, wenn ihm nicht ein Stoff vorgelegt wird, an dem es nicht seine eigentümliche Wirkung offenbaren kann. Es ist unbezwingbar und unerkennbar, Herr über alles und zieht alles, waran es kommt, in seine eigene Wirkung herein. Es hat die Kraft zu verwandeln, sich allem mitzuteilen, was irgendwie in seine Nähe kommt » (5).

Abschließende und zusammenfassende Gedanken wie zu manchen einzelnen dogmatischen Linien hat auch zur Engellehre Johannes Damaskenus geäußert. « Gott selber ist der Schöpfer und Bildner der Engel. Er hat sie aus dem Nichts ins Dasein gerufen. Nach seinem eigenen Bilde hat er sie erschaffen als körperlose Wesen. Ein Engel ist demnach ein denkendes, allzeit tätiges, willensfreies, unkörperliches, Gott dienendes Wesen, das die Unsterblichkeit als Geschenk empfangen hat... Die Engel sind Licht... am ersten anfanglosen Licht entzündet. Sie bedürfen nicht der Sprache und des Gehörs; ohne gesprochenes Wort teilen sie einander ihre Gedanken und Entschlüsse mit. Durch das Wort wurden alle Engel erschaffen und vom hl. Geiste zur Vollendung geführt » (6).

Die *Dienstagshymnen* der großen Oktoechos sind dem *Hl. Johannes dem Täufer* geweiht. Der Täufer steht im Wendepunkt des Alten und des Neuen Bundes. Als letzter der Propheten nimmt er den Alten Bund zusammen, als Vorläufer des Herrn ist er der Anbeginn des Neuen Bundes.

Der hl. Johannes Chrysostomus hat in seinem Matthäus-Kommentar eingehend sich Gedanken über den Hl. Johannes den Täufer gemacht. Da zieht er die Verbindungslinie zu Elias. Beide gelten ja als Erscheinung der Engel — in vielem sind sie gleichgerichtet:

(5) Bibliothek der Kirchenväter, des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schrift: Über die beiden Hierarchien, übersetzt von Joseph Stiglmayr, Kempten u. München, 1911, S. 76, 77.

(6) RUDLOFF, *a.a.O.* 111 f.

« Da war eine merkwürdige Seltenheit: einen Menschen von solcher Freiheit des Geistes zu sehen. Das zog denn auch die Juden besonders an, die in ihm den großen Elias erblickten, weil sie durch das, was sie hier sahen, an den großen Heiligen erinnert wurden. Ja, ihre Verwunderung war noch größer. Elias war in Städten und Häusern aufgewachsen, dieser aber lebte von seiner Jugend an in der Wüste. Der Vorläufer desjenigen, der alles Alte auflösen sollte..., mußte doch über jenen alten Fluch sich erhaben zeigen. Darum pflügte er nicht, zog keine Furchen, aß nicht sein Brot im Schweiß seines Angesichtes; nein, sein Tisch stand immer bereit. Noch einfacher als sein Tisch, war seine Gewandung.

Noch einfacher als sein Kleid war seine Behausung. Er brauchte weder Bett noch Tisch noch sonst etwas, sondern führte in unserem Fleisch das Leben eines Engels... So war also die Gewandung des Johannes ein Zeichen königlicher Würde » (Matthäus-Kommentar 10 Homilie 4).

In der catena aurea des hl. Thomas von Aquin finden sich die Erläuterungen des hl. Johannes Chrysostomus zum Johannestag: « Für Elisabeth erfüllte sich die Zeit. Und sie gebar ihren Sohn. Ihre Nachbarn und Verwandten hörten es, daß der Herr ihr Barmherzigkeit erwiesen hatte. Und sie freuten sich mit ihr ». « Weil sie um ihre Unfruchtbarkeit wußten, wurden sie Zeugen der göttlichen Gnade. Und ein jeder stimmte mit ein in das Lob Gottes, der das Kind unverhofft geschenkt hatte ».

« Am achten Tage kamen sie, um das Kind zu beschneiden. Sie wolten ihm den Namen seines Vaters Zacharias geben ». « Seine Mutter aber sagte: Nein! Er soll Johannes heißen ».

« Dieser Name wird mit Gnade Gottes übersetzt. Weil also Elisabeth durch göttliche Gnade, nicht auf natürliche Weise ihren Sohn erhielt, so bezeichnete sie diese Wohltat durch den Namen des Kindes » (7).

Die hl. Apostelfürsten *Petrus und Paulus werden in den Donnerstagsliedern der grossen Oktoechos* besungen.

Wieder ist es der hl. Johannes Chrysostomus, der seine Verehrung und Liebe zu den Apostelfürsten zum Ausdruck bringt.

« Und ich sage dir: Du bist Petrus. Und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Und die Pforten der Hölle werden sie nicht über wältigen ».

(7) Die Kirchenväter und das Evangelium, ausgewählt und übersetzt Joseph Hosse, Freiburg, 1937, 211.

« Auf diesen Glauben und auf dieses Bekenntnis will ich meine Kirche bauen. Hier zeigt der Herr, daß viele glauben werden, was Petrus bekannt hat. Und er richtet uns durch den Geist auf und macht Petrus zum Hirten ».

« Und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben. Alles, was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein. Und alles, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein ».

« Schau zu Christus, der Petrus zu der erhabenen Erkenntnis Seiner selbst führt. Denn er verspricht ihm das zu geben, was nur Gott allein zukommt: Sünden nachzulassen und die Kirche in den Stürmen so vieler Verfolgungen und Versuchungen unverwundbar zu machen » (8).

Die *Mittwoch- und Freitaglieder der grossen Oktoechos* sind auf die Erlösung durch Christus ausgerichtet. Die Soteriologie der alten Kirche ist vom hl. Irinäus von Lyon († 220), begründet und wurde vom hl. Cyrillus von Alexandrien und dem hl. Johannes von Damaskus vollendet.

In Unterschied zu der späteren abendländischen Soteriologie, die vor allem auf den hl. Anselm von Canterbury zurückgeht, beachtet die morgenländische Soteriologie keineswegs die juridischen Momente, sondern die ontisch-mystische Linienführung. Sie ist im wesentlichen Inkarnationstheologie, weil der Grundfaktor der soteriologischen Architektur die Inkarnation in weitestem Ausmaße ist.

Die Soteriologie der Kirchenväter wurde wie gesagt grundgelegt durch den hl. Irenäus von Lyon. Er sieht das christliche Leben als das « neue, ewige Leben » in Christus. Durch die Auferstehung Christi sind wir nach Leib und Seele verwandelt und der Unvergänglichkeit teilhaft geworden. Darum hat Irenäus die paulinische Lehre von Christus als dem zweiten Adam herangezogen und erläutert, daß Gott in Christo alles zusammengefaßt hat (Eph. 1,10). Unsere Erlösung ist ihm die Rekapitulation, indem Christus, der neue Stammvater die ganze Menschheit so in sich zusammenfaßt, « daß er sie als göttliches Ferment durchdringt, umbildet und heiligt und sie zur Unvergänglichkeit und ewigen Gottesgem einschaft führt; eben dadurch ist dann das neue Geschlecht der Lebendigen von der Sünde des alten Ungehorsams, von dem Tode und dem Teufel erlöst » (9). Die irenäische Soteriologie basiert also auf der

(8) Joseph Hosse, *die Kirchenväter und das Evangelium*, a.a.O. 215 f.

(9) FRANZ DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, Münster 1918, 294 f.

Inkarnation und gipfelt in der Auferstehung. Der Sieg Christi über Tod und Teufel ist in der Folge das unvergängliche Leben in der Erlösten in Christus (Rekapitulation-oder mystische Erlösungstheorie).

Cyrrill von Alexandrien († 444) ist der Höhepunkt und Schlußpunkt der alexandrinischen Schule. Klemens († 200) und Origenes († 256) sind die Begründer der mystischen Linie der Alexandriner, die in Athanasius († 373) ihren ersten Kulminationspunkt fand. Wie Athanasius der Sieger über den Arianismus war, so Cyrill der Sieger über den Nestorianismus. Christus ist ihm die «glühende Kohle», die Lilie des Menschengeschlechtes, die die ganze erlöste Menschheit göttlich durchglüht und mit himmlischen Duft erfüllt. Seine Erlösungslehre kennzeichnen die Worte: «Die traurige Herrschaft des Todes konnte auf keine andere Weise erschüttert werden als durch die Menschwerdung des Eingeborenen. Deshalb ist er wie einer wie wir, erschienen und hat nachdem der Natur innewohnenden Gesetze den vergänglichen Leib sich selbst zu eigen gemacht, um ihm, da er selbst das Leben ist — denn er ist geboren aus dem Leben des Vaters — seinen Geist, d.h. das Leben einzupflanzen. Nachdem er nun einmal aus Güte und Menschenfreundlichkeit sich entschlossen hatte, uns ähnlich zu werden, so mußte er auch das Leiden auf sich nehmen..., um den Erdenbewohnern die Auferstehung zu vermitteln, die er — und nur er — als neues Geschenk der Menschennatur gebracht hat (10).

Johannes von Damaskus faßt die Summe der Erkenntnisse der Vorgänger zusammen und ist darum zuerst Zeuge der Tradition. Seine originelle Leistung liegt in der Verteidigung der Bilderlehre, die er auf die Inkarnation des Gotteswortes gründet. Seine Soteriologie ist im wesentlichen die der Alexandriner und Kappadozier. Den Kulminationspunkt findet Johannes Damascenus im Kreuze des Herrn, dessen Sieg er emphatisch beschreibt: «Denn durch nichts anderes als durch das Kreuz ist der Tod besiegt, die Sünde Adams ausgetilgt, der Hades beraubt, die Auferstehung uns geschenkt, die Kraft zur Überwindung des Leidens und selbst des Todes uns verliehen, die Rückkehr zur Seligkeit wieder ermöglicht, die Tore des Paradieses wieder eröffnet, unsere Natur zur Rechten Gottes erhöht und wir zu Kindern Gottes und Erben desselben eingesetzt » (11).

(10) Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XII, München 1935, 195 f.

(11) JOSEPH SCHWANE, *a.a.O.* 416 f.

Am Samstag gedenkt die große Oktoechos des ewigen Lebens und der Verstorbenen. In der Hl. Schrift ist im A.T. der Gedanke eines ewigen Lebens nach dem Tode sehr unbestimmt. Das A.T. kennt erst im letzten Buche, dem Weisheitsbuche, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Jedenfalls war die griechische Philosophie providentiell geleitet, dem Offenbarungsglauben des A.T. die Tatsache der Unsterblichkeit nahezulegen. Auch die Perser waren bestimmt in der Zeit der persischen Herrschaft, die Auferstehungslehre dem Alten Testament zu schenken. In den beiden Makabäerbüchern finden wir den Niederschlag dieser Ideen. Das Neue Testament kennt auch keine Unsterblichkeit der Seele an sich, betont aber sehr deutlich das ewige Leben und die Auferstehung des ganzen Menschen in Christus.

Die Väter sind von dieser Tatsache der eschatologischen Hoffnung erfüllt. Vor allem ist es die göttliche Tradition, die diese Lehre sichert. Die frühen Väter prägen diese Hoffnung in die Gebete auf Stein in den Grabkammern der Katakomben. «An den Wänden der Katakomben, auf zahllosen Sakrophagskulpturen, im Goldglanz der Mosaiken las man Heilsgewißheit und frohes Hoffen. Und wie ein Leitmotiv immer wieder ein Gebet, das urchristliche Gebet, dem die Inschriften Sprache verliehen... Eine Urform allen christlichen Gebetes ist die Akklamation, der spontane Ruf zum Himmel... Inhaltlich stehen diese ersten Stoßgebete im krassen Gegensatz zur Sprache der heidnischen Mitwelt. Diese hatte ja, zumal an den Stätten des Todes, selten mehr als das erschütternde Geständnis: «umbra umbra nec umbra!» «Schatten, nicht einmal ein Schatten!» Selber, ein einfaches «vivas» wäre undenkbar auf paganen Denkmälern, geschweige das heilsgewisse «vivas in Deo» uralter christlicher Grabinschriften. Hier beziehen sich die Vivatrufe meist auf Verstorbene, sie sind Stoßgebete für sie und zugleich Heilsbekenntnis. Anima dulcis pie Zeres sagt eine vom Jahre 307 datierte Inschrift unter Verwendung des griechischen Wortes leben. «Teure Seele, mögest du ewig leben» (12).

Die altchristliche Formel auf den Epitaphen und Mausoleen: «Lebe in Christo» entspricht der altbiblisch und orientalischen Grußformel, die Pax-Formel. Immer wieder liest man die Formel in pace. «Ειρήνη πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς» ruft ein griechischer Grabtext des vierten Jahrhunderts den Brüdern d.h. den Glaubensgenossen zu... zumeist sind es jüngere Inschriften, welche in dieser Weise

(12) KAUFMANN, CARL, *Gebete auf Stein*, München o.J. 11 ff.

die Friedensgemeinschaft des Glaubens betonen. 'Im Frieden und Glauben befestigt, lebte er gläubig in Frieden, schied er dahin im Frieden der Kirche' » (13).

Besonders berühmt und aufschlußreich ist die sog. Aberkios-Inschrift, wohl aus dem dritten Jahrhundert. Sie spricht von der Kirche, der hl. Eucharistie und der Hoffnung auf das ewige Leben: «Bürger einer auserwählten Stadt, errichtet ist dieses Mal, damit ich bei Zeiten eine Ruhestatt für den Leib habe. Ich heiße Aberkios, bin Schüler des hl. Hirten, der Schafherden weidet auf Bergen und Fluren, der große und allsehende Augen hat, dieser lehrte mich verlässliche Wissenschaft, er, der mich nach Rom sandte, um das Reich kennen zu lernen und die mit goldenem Gewande und goldenen Sandalen bekleidete königliche Frau zu sehen. Ich sah aber auch das Volk dort mit strahlendem Siegel — auch sah ich Syriens Ebene und alle Städte, Nisibis jenseits des Euphrat. Überall fand ich Glaubensgenossen... überall war der Glaube mein Führer und reichte mir überall den Fisch aus der Quelle zur Speise, den reinen, welchen die hl. Jungfrau fing; und ihn gab er den Glaubensgenossen zur Speise, indem er heilsamen Wein, gemischt mit Brot, darbot. In meiner Gegenwart ließ ich Aberkios dies einmeißeln. Ich stehe nun im 72. Jahre, möge jeder Weggenosse, der dies liest, für Aberkios beten » (14).

Ähnliche Hoffnung spricht die ebenso berühmte Pektoriusinschrift aus dem zweiten Jhd. aus der Gegend von Lyon, wo damals viele Kleinasiaten wohnten.

«Himmlichen Fisches göttliches Geschlecht, heilig dem Herrn, indem du unter Sterblichen an unsterblicher Quelle göttlichen Wassers dich labst! Erquickte, Lieber, die Seele an den stets fließenden Wassern göttlicher Weisheit. Nimm des Erlösers honigsüße Speise der Heiligen, iß und nähre dich, den Ichthys in Händen haltend. Sättige also mit dem Fisch, ich bitte dich, Herr und Retter! Wohl ruhe in Gott meine Mutter, so flehe ich dich an, Licht der Sterblichen. Vater Aschandios, meinem Herzen teuer, mit der süßen Mutter und meinem Bruder, im Frieden des Fisches, erinnere dich des Pektorius » (15).

Offen sprechen die epigraphischen Stelen des fünften Jahrhun-

(13) KAUFMANN, CARL, *a.a.O.* 10.

(14) CARL KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg 1917, 171.

(15) KAUFMANN, *Handbuch a.a.O.* 179 ff.

derts von der Theologie des Zwischenzustandes (Fegfeuer), der Hoffnung auf Herrlichkeit und den Freuden des Lebens im Frieden Gottes. Eine solche Stele sagt von einer Verstorbenen namens Macrina: « Dein Talent, o Jungfrau, hast du unbefleckt gefördert und dir daher für ewig unvergänglichen Namen erworben. Du hast den Friedenskranz, der von Anbeginn der Herr den Menschen gewährt, er, der den Heiligen die Herrschaft gab und die Siegespalme. Schon ruhst du im Schoße Abrahams, Jakobs, Isaaks, es hält dich kein Strafort der Hölle von Gott zurück, o Macrina, du lebst immerdar im Namen Christi » (16).

Das älteste Beispiel eines liturgischen Totengebetes ist die, die vom Jahre 344 datierte Stele aus dem nubischen Grenzgebiete Ägyptens: « Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes Amen. Der Gott der Geister und jeglichen Fleisches, der den Tod überwunden und den Hades zertreten hat und der Welt gnädig Leben verliehen hat, lasse zur Ruhe kommen die Seele des Vaters Sinite (Schenute) im Schoße Abrahams, Isaaks und Jakobs, an lichter Stätte und an der Stätte der Erquickung, wo Leid und Schmerz und Jammer verschwunden sind. Jeder Fehler, den er in Wort, Tat oder Gedanken begangen hat, verzeihe ihm als gütiger und menschenliebender Gott, gibt es doch keinen Erdenlebenden, der nicht sündigte. Denn du bist allein Gott und frei von jeder Sünde und Deine Gerechtigkeit ist Gerechtigkeit ewiglich, Herr, Dein Wort ist Wahrheit. Denn du bist die Auferstehung und zu Dir senden wir unseren Lobpreis, dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste. Amen » (17).

Von den frühen Kirchenschriftstellern hat der geistvolle und spiritualistische Alexandriner Origenes († 256) seiner Überzeugung und Hoffnung Ausdruck gegeben: « Es ist kein anderer Leib, der jetzt in seiner Nichtigkeit, seiner Schwachheit und Hinfälligkeit uns dient und der uns einst in Unvergänglichkeit, in Kraft und Herrlichkeit dienen wird. Nein, derselbe Leib wird alle diese Schwachheiten, die ihm jetzt anhaften, abwerfen; Er wird vergeistigt und zur Herrlichkeit verwandelt werden... So wird er eine Wohnstatt der Seligkeit werden. Wir müssen glauben, daß er nach dem Willen des Schöpfers immer und unveränderlich in diesem Zustand verbleiben wird. Dies beweist das Wort des Apostels Paulus, der da

(16) KAUFMANN, *Handbuch a.a.O.* 206.

(17) KAUFMANN, *Handbuch a.a.O.* 147.

sagt: ' Wir erhalten ein Haus, das nicht von Menschenhänden erbaut ist, ein ewiges Haus im Himmel ' (2. Kor 5,1) ».

Daß die orientalischen Väter die Lehre vom ewigen Leben nach dem Tode gelehrt haben, bezeugen alle alten Liturgien. Der hl. Cyrill von Jerusalem äußert in seiner 5. mystagogischen Katechese, die eine Erklärung der frühen jerusalemitischen Liturgie bietet: « Wir gedenken auch der Verstorbenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer, damit Gott durch ihre Fürbitten unsere Gebete gütig aufnehme, danach beten wir aber für die vorher entschlafenen hl. Väter und Bischöfe und für alle, die vor uns gestorben sind, weil wir glauben, es bringe der Seele, für welche gebetet wird, wenn das erhabene und furchtbare Opfer vor uns liegt, großen Vorteil » (18).

Die Oktoechos gedenkt unzählige Male der Gottesmutter

Die ganze große Oktoechos ist durchflochten vom marianischen Lob. Die Väter, besonders nach dem Ephesinum (431) stimmen darin überein. Eines der ältesten Gebete, das man im Sande Ägyptens auf Tonscherben gefunden hat, ist das noch heute gesprochene Gebet: « Sub tuum praesidium » (2. Jh.). Ein besonderer Marienverehrer war der Vorkämpfer der Theotokos, der hl. Cyrill von Alexandrien († 444). Auf dem Konzil von Ephesus hielt er seine berühmteste Marienpredigt: « Sei uns begrüßt, heilige geheimnisvolle Dreieinigkeit, die du uns alle zusammengerufen hast in diese Kirche der Gottesgebärerin Maria. Sei uns begrüßt, Theotokos, verehrungswürdiges Kleinod, des ganzen Erdkreises Lampe, die nicht erlischt, Krone der Jungfrauschaft, Zepter der Rechtgläubigkeit, Heiligtum, das nicht zerstört wird, Gefäß des Unfaßlichen, Mutter und Jungfrau, durch welche es in den Evangelien heißt: ' Gebenedeit, der da kommt im Namen des Herrn '.

Sei uns begrüßt, die du den Unerfaßlichen in heiligem jungfräulichem Schoße umfaßt hast, du, durch die die hl. Dreifaltigkeit auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht und angebetet wird, durch die der Himmel aufjubelt, durch die die Engel und Erzengel jauchzen, durch die die Dämonen verjagt werden, durch die der Versucher vom Himmel gestürzt ist, durch die die gefallene Kreatur wieder in den Himmel aufgenommen wird, durch die die ganze Schöpfung, die im Götzendienst befangen war, zur Erkenntnis

(18) RUDLOFF, *a.a.O.* 432.

gelangt ist, durch die die hl. Taufe den Gläubigen gespendet wird und das Öl der Freude vermittelt wird, durch die auf dem ganzen Erdkreis die Völker zur Buße geführt werden..., durch die der Sohn Gottes als Licht aufgeleuchtet ist, die Propheten geweissagt haben, die Apostel das Heil verkündigten und die Toten auferstehen...

Wir aber wollen die Einheit der Person Christus preisen, die unzerreißbare Dreieinigkeit fürchten und verehren, indem wir die immerwährende Jungfrau Maria preisen und ihren Sohn ehren, denn Ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit. Amen » (19).

Einer der größten Marienverehrer war unter den Kirchenvätern der hl. Diakon Ephraim, der Syrer († 373).

« Maria ist uns zum Himmel geworden, da sie Gott trägt. Denn in ihr hat die allerhöchste Gottheit sich niedergelassen und Wohnung genommen. In ihr ist sie klein geworden, um uns groß zu machen, da sie ihrer Natur nach nicht klein ist; in ihr hat sie sich für uns ein Kleid gewebt, damit uns dadurch Erlösung wurde. In ihr haben die Aussprüche der Propheten und Gerechten ihre Erfüllung gefunden. Aus ihr ist und das Licht aufgegangen und hat die Finsternis des Hades verscheucht. Maria hat gar viele Namen, und es frommt mir, sie mit denselben anzurufen. Sie ist die Burg, in der der gewaltige König der Könige wohnt. Er trat aber nicht aus ihr hervor, wie er in sie eingetreten war; er bekleidete sich vielmehr mit Fleisch von ihr und trat dann hervor. — Sie ist auch ein neuer Himmel, weil der König der Könige in ihr wohnt. Er ging in sie ein und trat dann nach außen hervor, der Außenwelt ähnlich gestaltet und bekleidet. — Sie ist die Quelle, der lebendige Wasser für die Dürstenden entströmten, und diejenigen, die von diesem Trank gekostet haben, werden hundertfältige Frucht bringen » (20).

Unter den griechischen Kirchenvätern war insbesondere der hl. Johannes Damaskenus der Zeuge für Mariens Heimgang in Herrlichkeit. In seiner zweiten Predigt auf das Fest der Koimesis spricht er in emphatischen Worten über ihre Erhöhung:

« Heute wird die Heilige und einzige Jungfrau in das überirdische und himmlische Heiligtum eingeführt, die so sehr die Jungfräulichkeit liebte, daß sie von ihr wie von einer ganz reinen Form durchformt wurde. Denn, während jede andere Jungfrau die Jungfräulichkeit verliert, wenn sie Mutter wird, blieb sie Jungfrau vor

(19) OTTO BARDENHEWER, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, München 1934, 81 f. (Bardenhewer).

(20) OTTO BARDENHEWER, *Marienpredigten a.a.O.* 44 f.

der Geburt, bei der Geburt, nach der Geburt. Heute geht die Heilige und beseelte Bundeslade des lebendigen Gottes, die ihren eigenen Bildner im Schoße trug, ins Heiligtum des Herrn, das nicht von Menschenhand erbaut ist, zur Ruhe ein... Heute kehrt die unbefleckte Jungfrau, die sich nicht mit irdischen Strebungen einließ, sondern mit himmlischen Gedanken sich nährte, nicht zur Erde zurück, sie nahm vielmehr — weil sie ein beseelter Himmel war. — in den himmlischen Gezelten Wohnung ».

In seiner dritten Predigt sagt Johannes Damaskenus: « Eva, die der Botschaft der Schlange ihr Ohr geliehen, zieht sich als Lohn Trauer und Schmerz zu, hat Geburtswehen zu erdulden, empfängt mit Adam das Todesurteil und wird in den tiefsten Schlünden der Unterwelt begraben. Diese aber, die wahrhaft Überselige, die dem Worte Gottes Gehör geschenkt, die vom Heiligen Geiste nach der Botschaft des Erzengels Den im Schoße trug, der des Vaters Wohlgefallen hat, die das Wort Gottes empfing und es ohne Schmerz geboren, die ganz mit Gott geeint war — wie sollte die der Tod verschlingen! » (21).

III. GEDANKEN ÜBER DIE WOCHENTAGSHYMNEN DES TRIODIONS U. DES PENTEKOSTARIONS

Das Hymnenwerk der byzantinischen Kirche besitzt neben der Oktoechos auch einen Hymnenteil österlichen Kirchenjahres, das Triodion und das Pentekostarion.

Das Triodion enthält die Propriumstexte des Stundengebetes der Vorfasten- und der Fastenzeit und das Pentekostarion die Hymnen der eigentlichen Osterzeit bis zum Feste Allerheiligen, dem 1. Sonntag nach Pfingsten.

Die Thematik der Sonntage des Triodions und des Pentekostarions haben wir im 1. Bändchen der Reihe Sophia in den Blick genommen (1). Hier wollen wir zur Abrundung des Achttönebuchs die Wochentagshymnen außerhalb der Oktoechos von der Vorfastenzeit bis zum Sonntag Allerheiligen betrachten.

Die byzantinische Kirche kennt 4 Vorfastensonntage. Der dritte und vierte Vorfastensonntag ist darin besonders ausgezeichnet.

(21) RUDLOFF, *a.a.O.* 170 ff.

(1) TYCIAK, JULIUS, *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr*, Freiburg, 1961.

Der dritte Vorfastensonntag heißt Sonntag des Weltgerichtes oder Sonntag der Fleischenthaltung.

Von diesem Sonntag an steht der Gedanke der Zerknirschung und Buße im Vordergrund. Deshalb ist von ihm an der Genuß von Fleischspeisen untersagt. Dennoch enthält er Trost im Ausblick auf den Erlöser. « O Seele, die Zeit ist gekommen, lauf eilend und rufe gläubig: Ich habe gesündigt, o Herr, ich habe gesündigt gegen Dich. Aber ich kenne, Menschenliebender, Dein Erbarmen. Guter Hirte, entferne mich nicht von denen, die zu Deiner Rechten stehen um Deiner Gnade willen » (2).

Am Morgen des Montags vor dem 4. Vorfastensonntag erklingt der Ruf: « Geöffnet sind der heiligen Reue Pforten. Freudig laßt sie uns betreten... wie Christi Jünger, der zum himmlischen Reiche ruft die Welt..., damit wir auch in Liebe seine Auferstehung schauen..., Die frohe Vorfeier heiliger Fasten ist heute. So lasset vereint uns laufen in reichlicher Freude » (3).

Immer wieder ist die freudige, friedliche und glorreiche Stimmung der kommenden Fasten spürbar. So heißt es am Dienstag vor dem 4. Vorfastensonntag: « O, laß uns vollenden in tiefem Frieden der leuchtenden Fasten Zeit, o Erbarmender..., damit wir mit gläubiger Seele, mit frohem Geiste fasten, mit den Engeln besingen Deiner Liebe Gewalt » (4).

In einem abschließenden Idiomelon mit Theotokion singt die byzantinische Kirche zum Orthros am Dienstag: « Freudig laßt uns begrüßen die Fasten, denn gekommen ist der geistigen Kämpfe Beginn... der Geist, der heilige, der in uns wohnt, soll unsere Seele erhellen.

Gottesmutter, aller Bittenden Beistand, auf dich bauen wir, auf dich schauen wir, in dir liegt ja all unser Hoffen begründet » (5).

Der letzte Tag vor dem 4. Vorfastensonntag ist dem Gedächtnis der heiligen Einsiedler geweiht. Der Samstag, der der Asketen, besingt vor allen Antonius, den Großen, Euthymios, den Leuchtenden und alle heiligen Kämpfer des Geistes. Am Vorabend heißt es zur Vesper: « Wohlan, ihr Gläubigen! Der seligen Väter Chöre

(2) HEILER, FRIEDRICH, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, Bd. 43.

(3) KIRCHHOFF, KILIAN, *Die Ostkirche betet, Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*, 4 Bde., Leipzig, 1934-37, 94.

(4) KILIAN KIRCHHOFF, *a.a.O.* 103.

(5) KILIAN KIRCHHOFF, *a.a.O.* 107.

lasset uns rühmen in Hymnen. Als ersten Antonios, Euthymios und alle einzeln und allzumal... Zu ihnen lasset uns rufen: « Gottesträger, Glückselige ihr, flehet um unserer Seelen Errettung » (7).

Der vierte Vorfastensonntag ist der Sonntag des Paradieses, das verloren war, aber das durch des Herren Auferstehung uns zurückgeschenkt wurde. Die Woche vor dem 4. Vorfastensonntag heißt auch Butterwoche, weil in ihr noch der Genuß von Eiern und Milchprodukten erlaubt ist. Sie endet mit dem « Sonntag des Butteressens » oder auch dem « Sonntag des verlorenen Paradieses ».

In der Woche darauf beginnt die vierzigtätige Fastenzeit. In ihr findet nur am Samstag und Sonntag die eucharistische Liturgie statt. Am Mittwoch und Freitag jedoch die « Liturgie der vorgeweihten Gaben », entsprechend der Praesantificatenliturgie des lateinischen Karfreitags.

Zum Beginn der Fastenzeit, am Montag nach dem 4. Vorfastensonntag heißt es: « Das hochheilige Fasten lasset uns beginnen, aussendend die Strahlen der heiligen Gebete, den Glanz der Liebe, den Schimmer des Gebetes und die Reinheit der Unschuld, die Kraft der Standhaftigkeit, damit wir als Leibträger gelangen mögen zur heiligen Auferstehung am dritten Tage, welche aufstrahlen läßt die Unsterblichkeit der Welt » (8).

Die erste Fastenwoche bis zum Sonntag der Orthodoxie ist gekennzeichnet durch den « großen Kanon » des hl. Andreas von Kreta, der die ganze Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes betend durchmißt, um schließlich niederzufallen in tiefer Demut vor dem Kreuze des Herrn und auszurufen: « Es versank die ganze Schöpfung, da sie am Kreuze dich sah. Die Berge, die Felsen barsten vor Schrecken. Es begann auch die Erde zu beben, der Hades wurde beraubt, und es verfinsterte sich das Licht der Sonne... Alle Heere der Engel, der Sterblichen Scharen hast Du durch das neue Leben in der Auferstehung in Staunen versetzt, unkörperlich lebend, die Natur überwindend » (9).

Innerhalb der heiligen vierzig Tage ist die 4. Woche besonders ausgezeichnet. Am 3. Sonntag feiert man den Sonntag der Kreuzverehrung und die ganze darauffolgende Woche ist von der Kreuzverehrung geprägt. Vor den Gläubigen liegt das hl. Kreuz, das auf einer Schüssel mit Rosenwasser ruht, und die Gläubigen

(7) KILIAN KIRCHHOFF, *a.a.O.* 151.

(8) FRIEDRICH HEILER, *a.a.O.* 344.

(9) KIRCHHOFF (Kilian), *a.a.O.*: 1.-3. Fastenwoche 95.

verehren das hl. Kreuz und besingen es in inbrünstigen Liedern: « Gläubige, lasset uns niederfallen vor dem allehrwürdigen Kreuz, auf welchem der Schöpfer des All erhöht ward, es liegt vor euch, den Hinzutretenden, damit ihr an Seele und Leib geheiligt werdet und allezeit Christus, dem Herrn, zujubelt » (10).

Am Freitag der sechsten Fastenwoche endet die hl. Fastenreit und am Samstag danach, dem « Sabbath des heiligen und gerechten Lazarus » sieht die byzantinische Kirche schon die Herrlichkeit der Anastasis. Ein Kontakion am Tage des hl. Lazarus spricht dies so aus: « Freude Allen! Christus, Du Wahrheit, Licht, Leben und Auferstehung der Welt, Du Vorbild der Auferstehung Aller, Du bietest uns an universale Vergebung » (11).

Höhepunkt und Mittelpunkt des ganzen Triodion ist die Große Woche oder Stille Woche nach dem Palmsonntag. « In den drei ersten Tagen der ' Stillen Woche ' wird die ' Liturgie der Vorgeweihten Gaben ' gefeiert. Am Großen Montag erscheint in den liturgischen Texten der alttestamentliche Joseph, der wegen des Neides seiner Brüder unschuldig verkauft und erniedrigt, aber von Gott wunderbar erhört ward, als Vorbild des Gottessohnes, der von einem seiner Jünger verraten ward, litt und auferstand » (13).

Am « Großen Dienstag » gedenkt die Kirche der 10 Jungfrauen und fordert zur Wachsamkeit auf, denn die Parusie steht bevor. Der « Große Mittwoch » ist durch die Perikope von der Sünderin ausgezeichnet, die den Herrn salbte « zum Begräbnis ». Das Öl der Salbung erscheint auch als die Liebe der Erlösten und als Vorbild auf den « Heiligen und Großen Donnerstag », den Tag der Liebe im hl. Abendmahle, da die Eucharistie nach der Liturgie des hl. Basilus gefeiert wird, worauf in den Kathedralkirchen die Fußwaschung und die Weihe des hl. Myron folgt.

Am Abend des heiligen Donnerstag beginnt der « Große und Heilige Freitag », in dem die sog. 12 Evangelien (12 Abschnitte aus der Passion) verlesen werden. Nach der Lesung des fünften Evangelienabschnittes nimmt der Priester ein großes Kruzifix in die Hand und trägt es hoch erhoben in den Kirchenraum und singt Lieder, die in großen Paradoxien die Mysterien des Kreuzes veranschaulichen: « Heute hängt am Holze, der die Erde über den Was-

(10) A.V. MALTZEW, *Fasten- und Blumentriodion*, Berlin, 1899, 145.

(11) A.V. MALTZEW, *a.a.O.* 323.

(13) HEILER FRIEDRICH, *a.a.O.* 346.

sern gegründet, — eine Dornenkrone trägt der König der Engel, — in Purpur gehüllt, wird der da hüllt die Himmel in Wolken » (14).

An diesem Tage hält die byzantinische Kirche keine Eucharistie feier. Da geschieht im Abendgottesdienst die Darstellung der Kreuz abnahme und Grablegung. Der Priester trägt ein sog. Leichentuch (Plastschanytsia) zum « Grab » des Herrn, und man singt dabei: « ein furchtbares und wundervolles Geheimnis wird heute verwirklicht: Der Unberührbare wird festgehalten; gefesselt wird, der den Adam vom Fluche erlöste..., in das Grab wird der verschlossen, der Vernichter der Unterwelt » (15).

Am « Großen und heiligen Sabbath » dringen schon die Klänge der Auferstehung durch alle Meditationen und Psalmodien. Gegen Abend feiert man in weißen Gewändern die Liturgie des hl. Basilios und verliest die alttestamentlichen Typen der Auferstehung: den Bericht von der Erschaffung der Erde als Vorbild der neuen Schöpfung, den Auszug aus Ägypten, die Feier des Paschamahles, den Übergang über den Jordan, die Paschafeier der Israeliten im Heiligen Lande, die Totenerweckung des Sohnes der Sunnamitin durch Elias, das Benedicite der Jünglinge im babylonischen Feuerofen.

Dann folgen die Evangelien vom leeren Grabe und statt des cherubinischen Lobgesanges die Worte: « Still — es schweige alles Fleisch und stehe mit Furcht und Zittern und denke in seinem Herzen an nichts Irdisches, denn der König der Könige und der Herren kommt hervor, um als Opfer dargebracht zu werden und den Gläubigen sich zu geben als Speise. Ihm gehen voran die Chöre der Engel mit allen Fürstentümern und Gewalten, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, verhüllend ihr Angesicht und rufend den Lobgesang: Alleluja, Alleluja, Alleluja » (16).

Nun sind wir unmittelbar nahe angelangt an die Feier des hl. Paschageheimnisses. Um Mitternacht beginnt das eigentliche Osterfest. Nach dem Geläute aller Glocken beginnt der Priester den « großen und goldenen » Kanon des hl. Johannes von Damaskus: « Auferstehungstag! Lasset uns Licht werden, ihr Völker! Pascha des Herrn, Pascha! Denn vom Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel hat uns hinübergeleitet Christus, unser Gott, Ihm singen wir das Siegeslied » (17). Das Osterfest dauert sieben mal sieben Tage

(14) HEILER, FRIEDRICH, *a.a.O.* 348.

(15) A.V. MALTZEW, *a.a.O.* 516.

(16) HEILER, FRIEDRICH, *a.a.O.* 351.

(17) KIRCHHOFF (Schollmeyer), *Osterjubiläum der Ostkirche*, 1961, 19.

und endet erst am 50. Tage, dem Pfingstfest. Die Texte sind entnommen dem Pentekostarion. Wie der große Kanon des hl. Andreas von Kreta das Triodion durchflieht, so ist es der goldene Kanon des hl. Johannes von Damaskus, der die Gedanken und Gebete, Lieder und Hymnen des Pentekostarion erfüllt. Auch bei den andern Liedergesängen, den Hymnen des Joseph von Tessalonich, bei Theophanes, bei Methrophanes von Smyrna, bei Johannes Monachos klingen immer wieder die freudigen und frohlockenden Gedanken im wechselnden Rhythmus und in varierender Mannigfaltigkeit siegreich durch.

Unter den Wochen des Pentekostarion erscheint die Woche nach dem Sonntag der Samariterin, dem vierten Sonntag nach Ostern, bedeutsam. Sie heißt Mittpfingsten. Am Vorabend betet man zur großen Vesper: « Das ist die Mitte der Tage, die mit der rettenden Auferstehung beginnen und mit dem göttlichen Pfingstfest besiegelt werden... genahet hat sich des Gottesgeistes reiche Ergießung auf alle. Der vorherbestimmte Tag verkündet es, da die Mitte er bildet. Denn nach Christi Tod, Bestattung und Auferstehung ist von ihm den Jüngern die untrügliche Verheißung gegeben, welche die Erscheinung des Trösters sichtbar erweist » (18).

Die Idee von Mittpfingsten stellt Christus als die inkarnierte Weisheit Gottes hervor. Deshalb erscheint Christus in drei Aspekten: Als Lehrer im Tempel, als Verheißender des lebendigen Wassers, als sprudelnder Quell des Geistes. Der Kanon auf Mittpfingsten spricht am Montag der 5. Woche (nach dem 4. Sonntag), der Woche Mittpfingsten: « Du, der schirmt alle Enden der Welt, Jesus, stiegst hinauf und lehrtest im Tempel das Wort der Wahrheit inmitten des Festes (Laubhüttenfestes), so kündet Johannes (Jo 7,37,38).

...Der anfanglose Sohn wurde Anfang. Er nahm unser Wesen und wurde ein Mensch. Und mitten im Feste lehrte er, indem er sprach: « Eilet herbei zu der immerfließenden Quelle, um Leben zu schöpfen » (19).

Ikongraphisch wird die Tatsache, daß der Menschensohn die inkarnierte Weisheit Gottes ist, meistens so dargestellt: Der Herr sitzt unter den Lehrern und belehrt sie. Es ist die Scene aus der Geschichte des Zwölfjährigen. Der Logos ist weiser als die weisesten Meister. Unterhalb sieht man die Gestalt eines alten Mannes, der die erneuerte und von Gott verjüngte Schöpfung symbolisieren soll.

(18) KIRCHHOFF (Schollmeyer), *a.a.O.* 267.

(19) KIRCHHOFF (Schollmeyer), *a.a.O.* 290.

Der Liederrhythmus des Pentekostarions reicht bis zum Vora-
abend des Festes. Allerheiligen, dem 1. Sonntag nach Pfingsten,
findet der siegreiche Rausch der Verklärung seine Erfüllung, wenn
in der großen Vesper die Worte des Auferstehungshesperinos erklin-
gen: « Einen Abendhymnus und einen heiligen, geistigen Dienst brin-
gen wir dir da, Christus, unser Gott. Dir hat es ja gefallen, Dich
unser zu erbarmen und durch die Auferstehung uns zu verherrlichen...
Freude dir, heiliges Sion, du Mutter der Kirchen, Wohnstätte Gottes,
denn Du hast als Erste durch die Auferstehung Gnade und Glorie
empfangen » (20).

(20) KIRCHHOFF (Schollmeyer), *a.a.O.* 570.

о. проф. д-р Іван Гриньох

ТЕОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПОЧИТАННЯ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ

(Prof. Dr. IVAN HRYNIOCH, *De considerationibus theologicis, cultum Beatae Mariae Virginis illustrantibus*)

SUMMARIUM

Cultus Beatae Mariae Virginis, iam a primordiis Ecclesiae exstans et dein, praecipue post concilium Ephesinum, in Ecclesia firmatus et evolutus, separatione inter Orientem et Occidentem christianum, non spectante, summum quasi fastigium nostra aetate assecutus est. Duobus documentis pontificiis — Bulla «Ineffabilis Deus», 1854, — Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus», 1950, — apex quodammodo constituitur, non solum in cultu ipso, sed etiam in promulgationibus Ecclesiae docentis dogmaticis, Beatam Mariam Virginem Deiparam spectantibus. Tamquam veritates fidei, semper in thesauro Ecclesiae existentes, dogmata de Beatae Mariae Virginis Immaculata Conceptione eiusque corpore et anima ad coelestem gloriam Assumptione promulgantur. Quae veritates in prima et fundamentali veritate in conceptu Mariae-Deiparae-Theotokos fundantur et ex eadem deducuntur, ultima autem ratio radixque omnium veritatum et cultus Beatae Mariae Virginis est Christus, Filius Dei Unigenitus, incarnatus et resurrectus, qui Matrem suam, Mariam ex Nazareth, in cursum operis sui redemptorii et salvatricis trahit et eam in gloria sua ut primam ante omnem caeteram creaturam participare facit.

Ми живемо в столітті поглибленого і здиференційованого богородичного почитання. Свідками цього є цілий ряд папських енциклік, встановлення ювілейних років, нечуване дотепер в своїх розмірах паломництво до святих місць, вияви побожності мільйонних мас вірних Христові Церкві так, що набирається враження, неначе християнська свідомість переживає якесь переломове збудження на базі релігійного захоплення Богоматір'ю. Можемо сміливо сказати, що весь християнський світ сьогодні не тільки величає і благословить Богоматір, він *біжить* до Неї, як це співається в нашій літургійній пісні — «яко ми всі по Бозі к Тебі прибігаєм». В цій пісні висловлена й уся динаміка марійського почитання, наявного в цьому столітті.

Разом з цим старається йти також і теологічна думка. Ця цьому відтинку треба відмітити багатий розвиток богословської науки відносно Пречистої Діви Марії, т.зв. маріології в Католицькій Церкві, що більше — навіть в протестантській теологічній літературі зауважуємо цікавий поворот: критична оцінка дотеперішнього свого становища і шукання правди. В цій протестантській богословській науці ми зустрічаємо вже ряд цінних появ, які з католицького боку треба тільки привітати.

Тому наше століття можна, дивлячись на нього очима віри, назвати богородичним, марійським століттям, і його динаміку та глибину можна б хіба порівняти, якщо шукати аналогій в перших віках християнства, з V століттям по Христі з його Єфеським Собором в 431 р., на якому роз'яснено і зобов'язуюче проголошено правду Об'явлення про те, що євангельська Марія є справжня БОГОРОДИЦЯ-ТЕОТОКОС.

Методичні зауваги

Почитання Пресвятої Богородиці можна розглядати з різних становищ — історичного, біблійного, патристичного, літургічного, історично-догматичного, психологічного, культурно-побутового й мистецького, гомілетичного. Всі ці ділянки інтересували й цікавлять по сьогодні вчених істориків, літургістів, біблістів, мистецтвознавців і т.д., так що справді можна сказати, що маріологічна література є незвичайно багата. Можна окремо говорити про теологічні основи Марійського почитання, тобто про всі ці правди об'явлення, які мають відношення до Пречистої Діви Марії. Загальне з'ясування цих богословських питань кожний знайде в будь-якому підручнику догматики. Було б і недоцільно і неможливо передавати в короткому нарисі цілість богословської науки про Марію. Тому в наступному нарисі будуть подані тільки *деякі думки* до тих богословських основ. При тому мусимо заздалегідь зробити ще одне важливе обмеження теми і водночас вияснення до неї: В даному нарисі не йдеться про саме представлення і з'ясування богословських правд віри, що стосуються Пресвятої Богородиці, тобто основне питання не в тому, що говорить Об'явлення і Церква про Божу Матір, мова йтиме про те, як розуміти те, що Об'явлення і Церква проголошують про Неї. Отже, наші думки будуть радше *рефлексіями* про сутність деяких теологічних правд. Далі, предметом такого розважання будуть не всі маріологічні правди, а тільки дві: Непорочне Зачаття і Успення Пресвятої Богородиці.

Таке обмеження й обрання якраз цих двох правд робимо не тому, що ці питання нам більше припадають до вподоби, або що їхній аналіз натрапляє на менші труднощі, або що може вони є найбільш основними в цілій маріології. Як відомо, що зрештою на іншому місці ми старались з'ясовувати, центральною й основною правдою в богословській науці про Марію є Богоматеринство, з якого логічно можна вивести інші богословські правди. Якщо ж мова про труднощі в з'ясуванні двох згаданих правд, то вони не менші, ніж при інших теологічних правдах, і потрібно незвичайної

концентрації думки та вникнення і вглиблення в цілість християнського Об'явлення, щоб, наскільки людина з своїми все ж обмеженими засобами пізнання це може зробити, зглибити їхнє розуміння.

Зосередження нашої уваги на двох правдах — Непорочного Зачаття і Успення має своє уґрунтування. Поперше, це свіжі правди; свіжі чи нові в тому розумінні, що їх як догми проголосила Церква щойно в останні сто чотири роки. Нарис написаний 1958-го року.

Подруге, ці правди ще дотепер всебічно *не навітлені* в християнській теологічній літературі, не згадуючи вже про українську теологічну літературу. Потретьє, ці правди ще *не перетравлені* християнською свідомістю, в якій вони радше існують як декрети, авторитетні рішення Церкви, а не як вартості глибокого й невичерпаного змісту. Часто складається враження, що внутрішньо ці правди ще не засвоєні так, наприклад, як правда про Богоматеринство чи навіть про заступництво й посередництво Марії. Вони сприйняті вірними радше на базі послуху дітей супроти батьківського авторитету Церкви, отже, радше зовнішньо, а не на базі глибокого розуміння і посталої з нього любови зрілої християнської людини до самих правд та їх підмету — Пречистої Діви Марії. Почетверте, довкруги цих правд і з приводу них витворилася в останні сто років велика полеміка, правда, в більшій частині з упередження, часто з ненависти до Вселенської Церкви, часто з нехотіння та невміння їх розуміти, а інколи з непорозуміння та теологічного змішання людських мов. Постійне теологічне роз'яснення і поглиблення цих правд з певністю доведе до втихомирення земної хуртовини. Поп'яте, теологічне поглиблення й роз'яснення цих правд має незвичайно велике значення з погляду змагань за здійснення християнської єдності в єдиній вселенській, святій, соборній і апостольській Церкві. З уваги на церковне роз'єднання нашого народу та в Христовій любові до наших православних братів теологічне навітлення двох останніх маріологічних догм-правд може мати наскрізь практичний характер в прокладенні шляху для церковного з'єднання у Вселенській Церкві.

І вкінці шосте, цей нарис приготований для ювілейних торжеств у Люрді (1958 р.) при тому чудотворному джерелі, благословенна вода якого давала життєдайний ріст в людських серцях правді Непорочного Зачаття, і на зрошеному цією чудодійною водою ґрунті християнської свідомості з'явилась захищена в скарбниці об'явлення прославлена Божа Матір, піднімаючись з тілом і душею на небо, щоб продемонструвати перед цілим світом і особливо перед

християнською людністю визначений, при умові нашого співдіяння, наш життєвий шлях в небесні хороми.

І. СПІЛЬНЕ В ПРАВДАХ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТТЯ І УСПЕННЯ

Документарні проголошення Церкви

В початок наших думок до теологічних основ почитання Пречистої Діви Марії ставимо два документи, в яких спадкоємці Верховного Апостола Петра силою своєї найвищої учительської влади у Вселенській Христовій Церкві, урочисто й непомильно проголосили правди про Непорочне Зачаття й Успення-Внебовзяття Пресвятої Богородиці.

Перший документ, це Булла Папи ПІЯ ІХ «Інеффабіліс Деус» від 8.12.1854, в якій знаходимо наступні найважливіші ствердження: «Тому вибрав Він — Бог — вже від віків і перед всяким часом Матір для свого Єдинородного Сина й вирішив, що Він — Син, — коли наступить повнота часу, народиться з неї як людина; на Ней, більше за всі інші сотворіння, скерував Він свою особливу любов і в Ній єдино знайшов своє найбільше уподобання. Тому ущедрив Її більше всіх ангелів і святих повнотою небесних благодатних дарів, що Їх черпав із скарбниці Свого Божества, та ублагодатнив Її так чудесно, що Вона завжди залишиться вільною від будьякої плями гріха... Наука про те, що Пречиста Діва Марія в перший момент свого зачаття, завдяки особливому дарові благодаті і привілесві Всемогутнього Бога, з огляду на заслуги Ісуса Христа, Відкупителя людського роду, була схоронена від усякої плями первородного гріха, є Богом об'явлена, і тому всі вірні зобов'язані в неї міцно й непохитно вірити».

Другий документ — це Апостольська Конституція Папи ПІЯ ХІІ «Муніфіцентіссімус Деус» від 1.11.1950, яка наступними словами формулює правду про внебовзяття Пречистої Діви Марії: «Коли прийшла повнота часу — Гал. 4,4, — тоді Бог, наш Владика, що від віків з особливішим і досконалим уподобанням дивиться на Пренепорочну Марію, так здійснив задум свого Провидіння, що в довершеній гармонії заясніли всі привілеї і ласки, які з багатою щедрістю зберіг для Ней. Про цю багату щедрість і довершену гармонію ласк Марії Церква знала завжди і намагалася впродовж століть щораз більше Її збагнути; проте, в наші дні в особливо

ясному світлі виступив привілей, ради якого Марія разом із тілом була перенесена до неба. Цей привілей заяснив новим блиском, коли наш Попередник, незабутньої пам'яті ПІЙ ІХ, проголосив в урочистому рішенні як догму Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці. Ці обидва привілеї дуже тісно пов'язані між собою. Справді Христос переміг своєю смертю гріх і смерть; хто ж шляхом хрищення перероджується до надприродного життя, той теж переміг завдяки Христові гріх і смерть; проте, на основі загальнообов'язкового закону, повне здійснення цієї перемоги довершиться для праведних тільки тоді, коли прийде кінець вікам. Тому й тіла праведних підпадають після їхньої смерті тліні, і аж в останній день сполучиться тіло кожного з прославленою душею. Але з-під цього загального закону зволив Бог виключити Препоблагословенну Діву Марію. Вона перемогла гріх завдяки особливому ласкавому привілеєві, завдяки своєму Непорочному Зачаттю. Тому вона не підлягала законові, щоб зотліти в могилі і не потребувала очікувати відкуплення свого тіла по кінець віків... І тому... проголошуємо, заявляємо і точно визначаємо, що Богом об'явленою правдою є: Непорочна Богородиця і Приснодіва Марія, по закінченні земної життєвої мандрівки, з тілом і душею була взята до небесної слави ».

* * *

З моментом авторитетного проголошення правд про Непорочне Зачаття і Успення Пресвятої Богородиці може декому здаватися, що єдиною можливою поставою християнської людини в створеній ситуації є лишень беззастережний сліпий послух і пасивне прийняття даних вирішень до відома. Таку поставу можна б назвати правно-юридичною, а її аналогії можна шукати в організованій людській спільноті, до існує законодавець, закони і піддані. І немає сумніву, що проголошені авторитетно правди Об'явлення вимагають у вірних слухняного сприйняття, при чому однак різниця послуху в сфері віри і сфері природної спільноти є та, що з правно-юридичним послухом в Церкві в'яжеться невідривно свідомість, що найвищий авторитет Церкви, керований і бережений Духом Святим, не може помилятися. Тому, як це вже у вступі відмічено, таку поставу можна окреслити, як слухняну поставу дітей супроти батьківського авторитету. Складається враження, що переважна частина вірних Христової Церкви задовольняється такою поставою послуху, що випливає з віри й любови до Церкви та до всього, чого ця Церква навчає.

Така постанова і сприйняття оголошуваних Церквою правд для

християнської людини є вистачальна, хоч вона не є єдина і найдосконаліша. Разом із сприйняттям проголошених правд не замикаються шляхи для дальшого шукання, щоб їх прояснити, зглибити та закріпити. Невірною є думка, мовляв, проголошення догми зупиняє всяке дальше дослідження. Крім постави *слухняної дитини*, є ще постава *зрілої християнської* людини як вивершення першої. Виходячи з такої постави, перед християнською людиною розкриваються широкі горизонти теологічного шукання й досліджування, що своєю метою мають теологічне поглиблення даних правд, щоб віра християнської людини була міцною вірою життя, а не тільки вірою слухняного сприйняття, та щоб любов її була палкою і незгоряючою.

На цих широких горизонтах теологічного дослідження і поглиблення об'явлених і проголошених правд думка людини може пірнути в основне джерело Об'явлення, св. Письмо, вона може заглибитись в духом давнини просякнені твори Отців Церкви, вона може вслухатися в давні літургічні молитви та звичаї Церкви, вона може замислитися, задивившись в надхненні мистецькі твори християнського мистецтва, вона може перекартковувати майже двотисячрічну історію Церкви, вона може прислухатися до того, як билось і б'ється серце мільйонів вірних Христової Церкви, щоб відчутти ритм їхньої побожності, вона може полетіти в космічні простори видимого світу, щоб з усіх тих широких і багатих піль зібрати плоди своїх трудів, а найважливіше, щоб у висліді цих трудів уприступнити, засвоїти та ствердити наявність цих правд. До речі, накреслені зараз можливості теологічного дослідження проголошених правд про Непорочне Зачаття і Успення Пресвятої Богородиці творять хід думок обох вищезгаданих двох документів.

Поруч такого теологічного дослідження й поглиблення об'явлених правд, існує ще одна можливість їх богословського обговорення, коли ставити собі просто питання: Що творить зміст, чи точніше, що творить суть даної правди. Конкретно, наприклад, що творить сутність правди про походження Святого Духа, про примат Верховного Апостола Петра і Його спадкоємців, про непомильність Верховного Пастиря у Вселенській Церкві, чи в нашому випадку, що творить сутність догм Непорочного Зачаття та Успення Пресвятої Богородиці. До речі, це питання і відповідь на нього вважаємо незвичайно важливим, бо ж християнська людина не тільки має право, але повинна знати, що саме вона вірить. Та крім цього таке розважання сутності поодиноких правд віри важливе тому, що воно усуває цілий ряд трудностей пізнавального й психо-

логічного характеру, які труднощі, як це відомо і з історії Церкви і з того, що діється в сучасному у відношенні до Вселенської Церкви, де заперечувалось і консеквентно заперечується приналежність тіві чи другої догми до переданого Об'явлення, звичайно виростають якраз з непорозуміння сутності даних правд. Тут треба особливо підкреслити, що постійне заперечування нез'єднаними православними християнами правд Непорочного Зачаття й Успення, залишаючи на боці причини психологічного характеру, виводиться якраз з нерозуміння сутності обох догм.

* * *

Непорочне Зачаття й Успення криються в цілості Божого Об'явлення

Непорочне Зачаття й Успення Пресвятої Богородиці належать до тієї категорії правд віри, яких не можна розглядати окремо від інших правд, бо вони так тісно сплетені з ними, що тільки на фоні цілості і з цілості Об'явлення можна поглибити їх розуміння. Щоб дати відповідь на те, що є сутністю чи змістом тих двох догм, треба тому вказати на взаємні пов'язання між ними та іншими правдами, не втрачаючи з-перед очей гармонійної цілості Об'явлення, в якій ці правди коріняться, з якої черпають свої життєві соки й дозрівають, бо тільки на фоні цілості виникне в належному світлі їхня сутність.

І тут знову доводиться ствердити, що спільною ознакою правд про Непорочне Зачаття й Успення є те, що обидві вони зберігалися в Об'явленні не чітко, не виразно, або, як це кажеється в клясичній догматичній мові, ці правди містяться імпліците в Об'явленні. В перекладі на модерну теологічну мову можна сказати, що ці правди до моменту їхнього авторитетного проголошення тільки повільно переходили етапи чіткого рефлексивного усвідомлення в християнській релігійній свідомості. Щоправда, Об'явлення як цілість є дане у своїй повноті, воно є в собі завершене й незмінне, змінється натомість людська свідомість, пізнання якої може зростати. В цей спосіб пізнання може робити « нові відкриття » в самому Об'явленні, очевидно « нові » для себе, для своєї свідомості, а не « нові » в об'єктивному розумінні, неначе б даних правд дотепер в Об'явленні не було. Непорочне Зачаття й Успення — це правди, що були й містяться в Об'явленні завжди, але чітким предметом християнської свідомості стали щойно після довгих віків. Все ж таки рефлексивне пізнання, тобто усвідомлення якоїсь об'явленої правди — це частина людського пізнання, яке в цей спосіб поглиблює та доповнює

пізнання цілості Об'явлення взагалі. В цьому аспекті можна говорити про доповнення і збагачення Об'явлення в його цілості.

Такі міркування вводять нас в окреме теологічне явище, відоме під назвою догматичного прогресу. Це питання складне, в теологічній літературі присвячено і присвячується йому багато уваги і праць. Ми обмежимося тільки до ствердження його істоти: за надхненням, керівництвом й охороною Святого Духа росте й розвивається пізнання Об'явлення в Церкві, як це діється на відтинку природного пізнання в бутті людини. І саме правди про Непорочне Зачаття й Успення Пресвятої Богородиці зараховуються до тих правд Об'явлення, повне усвідомлення яких у християнській релігійній свідомості наступило у висліді того догматичного прогресу, який, коли приглянутись до нього, не є чимсь небувалим, бо й в природному пізнанні цілий ряд його складових частин — це вислід росту й повільного розвитку.

Христос — ключ для розуміння Непорочного Зачаття й Успення

Ствердивши ось так, що сутність Непорочного Зачаття й Успення можна зрозуміти тільки з цілості Божого Об'явлення, доводиться докладніше визначити, з якими саме правдами Об'явлення Непорочне зачаття й Успення пов'язані. Марія — це мати Христа, тому наскрізь природно, що в Христі і з Христа можемо розуміти Марію. Св. Іоан Євангеліст в Пролозі до свого євангелія відмічає дві основні речі: два родження, одне від віків у Бога — «В началі бі Слово і Слово бі у Бога», друге в часі, в космосі, в історичному бутті людини — «І Слово плоть бисть і вселися в ни». Родження Божого Слова в Бозі розкриває таємницю істоти Божого Буття; воно троїчне. Родження Божого Слова в плоті, або Воплочення, розкриває таємницю, а водночас кладе основу для людського буття; воно теоцентричне. Тому Воплочення Божого Слова — це основна й центральна правда Об'явлення і тільки з нього і конкретно з Христа можна дійти до розуміння Марії. Якщо хтось вважає Христа неісторичною постаттю, або ж історичною в сенсі непересічної людини чи тільки звичайним релігійним реформатором, або іншими словами, якщо хтось заперечує родження Божого Сина в людській плоті, тобто не визнає істоти Христа Богочоловіка, який прийшов у світ, щоб спасти весь людський рід, для того всі правди про Марію будуть творами побожної христинської уяви.

Християнська маріологія — це за своєю суттю частина христології, і тому розуміння маріологічних правд має ще й те, наскрізь

практичне, значення критерія, що воно став мірилом справжньої серйозної віри в Христа. Трагедія нез'єданого православного християнства сьогодні, може більша, ніж сам зовнішній факт відірвання від Апостольського Престолу, є в тому, що це християнство, яке в своєму молитовно-літургічному вияві, в своїй колісці і в дальшому історичному розвитку носило богородичну печать, сходить в своїй богословській сфері, у сфері віри, до затирання цієї печаті. Консеквентно воно опинилося від 19 ст. на тій самій похилій площині, на якій було реформоване протестантське християнство після XVI століття: Викреслення Марії з християнської свідомості з невідкличною консеквенцією веде до спрощеного, затьмареного й невірною образу Христа. Що таке ствердження не є тільки якоюсь необґрунтованою боязню, вистачить покликатися на стан нез'єданого християнства на Близькому Сході, де серед різних відтіней цього християнства Христос — це тільки релігійний геній, чи навіть мітична релігійна постать. Немає сумніву, що ця трагедія — це безпосередній наслідок заперечення Єфеського Собору, заперечення справжнього богоматеринства Пречистої Диви Марії. Коли до цього додати явища наближення нез'єднаних християн до протестантського християнства та просякання в православне теологічне мислення ідей реформаторського християнства, то ствердження вже існуючої небезпеки для нез'єданого християнства не є безпідставне.

Вимовним доказом того, що розуміння Марії залежне від вірного розуміння Христа і що маріологія — це розгорнена христологія, є вже згаданий Вселенський Єфеський Собор. Цей Собор по суті займався наукою про Христа. Всупереч різним хибним поглядам, він ствердив, що Ісус Христос, роджений в Вифлезмі від Диви Марії, є правдивою людиною і правдивим єдиносущним Отцю Словом, є єдиним і неподільним, є Богочоловіком, де дві природи, Божа і людська, гіпостатично єднаються в одній Божій Особі. І тому, за виясненням Собору, Марія — це справжня Мати Бога, справжня Теотокос-Богородиця. В цей спосіб, Собор, з'ясувавши правдиву христологічну науку, проголосив найосновнішу богородичну правду, маріологічну догму. Розмова з інакше думаючими християнами стосовно дальших марійських правд повинна починатися від Єфеського Собору. Якщо хтось заперечує вирішення Єфеського Собору й відкидає правди про вочлочення Божого Сина, про Христа-Богочоловіка і про Богородицю, той ніколи не буде розуміти сутності правд про Непорочне Зачаття й Успення. На превелике щастя, Єфеський Собор може бути вихідною базою для розмови всіх християн

ли. Він відбувся ще в час, коли єдиним Христовим організмом, Христовою Церквою, не потрясли відомі історичні розколи. Рішень Ефеського Собору ніколи не заперечила більшість нез'єднаного православного світу, як і реформаторський протестантський рух, бодай у своїх початках, і тому, вийшовши з правд про Воплочення Христа й Богоматеринства Марії, можна ставити дальші кроки в роз'ясненні й поглибленні сутності Непорочного Зачаття й Успення Пресвятої Богородиці.

Богоматеринство-Теотокос-Богородиця — фундамент всіх богословських правд про Пречисту Діву Марію

Клясичним текстом для всієї маріології, в тому числі для Богоматеринства Марії, є текст св. Луки 1,26-38. Це відомий текст благовіщення, з якого подаємо найважливіші місця: « Радуйся, обрадованная, Господь з Тобою. Благословенна Ти в женах... Не бойся, Маріям, обрїла бо єси благодать у Бога. Се бо начнеши во чреві і родиши Сина... Дух Святий найдет на Тя і сила Вишняго осїнит Тя. Тїм же і раждаємоє от Тебе Син Божий наречеться... Се раба Господня, буди мнї по глаголу Твоєму ».

Стосовно характеру списаної євангелистом події треба ствердити, що йдеться про подію не виключно особистого, але *публічного* значення. Загальний зміст всіх євангелій, в яких знаходимо незвичайно скупі згадки про Богоматір, а де вони є, вони завжди мають відношення до Христового діла відкуплення всього людського роду, вказує на те, як всі євангелисти старанно промовчують особисту, наскрізь людську сферу всього земного життя Пречистої Діви Марії. Отже, в події благовіщення змальовується *початок нової історії людського роду*, його поєднання з Богом. В Благовіщенні, де наступило вочленення Божого Сина, започатковується спасенний процес відкуплення. Тут починається родження Божого Слова в плоті на землі, при чому саме Рїздво Христа, як видимий і досвідчальним зовнішній історичний факт, — це вже дальший стап в цьому процесі. Слова євангелиста Іоана « І слово плоть бисть і вселися в ни » — це сконденсований зміст ширше описаної Лукою події благовіщення.

Другим важливим моментом описаної євангельської події є те, що йдеться не про звичайне людське, а про *Божє* материнство. В описі події підкреслюється це кілька разів — « Радуйся... Господь з Тобою... обрїла бо єси благодать у Бога... ідіже мужа не знаю... Дух Святий найдет на Тя... рождаємоє от Тебе Син Божий на-

речется...». При цьому, і це треба підкреслити, йдеться про накрізь свідоме з боку Марії Боже материнство. Тому зачаття в плоті Марії Божого Сина, а слідом за цим богоматеринство Марії, це не тільки несвідоме пасивне спрямування, як мінімальна вимога для природного біологічного материнства; це є свідомий *людський* акт, яким Марія відкриває вхід на землю для Божого Слова. Дух Святий не тільки формує тіло Христа з тіла Марії, і Марія через те стає Матір'ю Божого Сина. Марія стає теж матір'ю Божого Слова через свідоме співдіяння своєї волі.

В тексті євангелиста Луки, де описується здійснення материнства Марії, особливу увагу приковують два поняття, які становлять *повноту* Її материнства, одно поняття «обрадовання», «кехарітомені», прецизує відношення Марії до Бога, другим поняттям «евлоімені» встановлюється Її відношення до світу. Повноту материнства Марії становлять два елементи: *надприродний* — обрадованности і *природний* — благословенности, тому й акт згоди Пречистої Діви Марії на материнство є не тільки свідомим людським актом волі, але й надприродним актом дії Марії, який впливає в Її віри. Марія-Мати є благословенна між матерями у світі, бо в Її плоті народився Христос. Марія-Мати є «обрадовання» супроти Бога, бо своєю надприродною вірою, яка вже сама є благодаттю — «харіс», сказала своє «Да будет воля Твоя» Відвічному Богові і в цей спосіб прийняла і зачала Боже Слово і стала свідомою співучасницею таїнства Воплочення Божого Сина. *Природна плоть і надприродна віра є основою Богоматеринства Марії.*

Вглиблюючись в характер Богоматеринства Марії, не вистачає проаналізувати його, чим воно є в своїй істоті, саме в собі. Це Богоматеринство має своє окреслене відношення до історії спасіння людського роду: Богоматеринство Марії — це стосовно до цілого світу *сотеціологічна*, спасення подія, яка доосновно міняє перед Божим лицем становище цілого світу. В цій події кидається вже міст між Богом і людиною, Марія відкриває шлях для Божого Слова, яке сходить на землю і в Марії бере на себе людську плоть, яка, за словами ап. Павла, є плоттю гріха. І це все діється для спасіння людського роду. Воплочений Божий Син, приймаючи на себе «гріховну людську плоть», мусить себе так уподібнити до всієї долі світу, що Він, взявши дальшу долю світу на свої плечі, стає сам приречений на смерть. На смерть, якою знову переміг і гріх і смерть, і в якій була змита вина всього людства. Богоматеринство Марії створює не лишень передумову для відкуплення людського роду, яке мало довершитись на хресті і в воскресінні; воно само

є вже початком спасіння-відкуплення, бо в Богоматеринстві відкуплення починає свій вже нестримний біг.

Та не тільки це. Богоматеринство Марії — це в історії людського роду, ще точніше, в *історії спасіння* людського роду, бо таким є основний характер історичного людського буття, вирішальна есхатологічна подія, яка стоїть на грані двох великих людських епох. Кінчається епоха більших і менших договорень, завітів, зачинається остаточне договорення — завіт, що спирається вже не на частинних Божих обітницях, але на посланні в світ *повноти* Божого особового Слова. І це Слово прийшло остаточню, невідкличну, безумовно і неперевершено завдяки згоді Марії стати Божою Матір'ю. Ця невідклична епохальна історична подія есхатологічного характеру втілюється в Марії, в її плоті через її віру. В цій події закривається історичне минуле й невідклично відкривається історичне і вже незмінне завтра людини.

Богоматеринством Марія виконала дві істотні функції свого посланництва: поперше, вона *репрезентує* весь людський рід, ба щобільше — персоніфікує його, подруге, вона *служить*, з одного боку, Всемогутньому Богові, а з другого — гріховною печаттю незнаменованому людству.

За свідомством св. Письма, Марія — це друга Єва і мати всіх живущих. Тому вона персоніфікує, як його Богом вибрана репрезентантка, все людство і діє від імени всього людства. В Марії і через Марію все людство зголошує вже свою волю до відкуплення-спасення.

Служба Пречистої Діви Марії виявляється в тому, що Вона дала Божому Слову для його воплощення дві речі: Своє тіло і свою згоду. Теоретично можна припустити, що саме воплощення Божого Слова могло відбутися так, що Дух Святий зформував би для Божого Слова якусь специфічну людську природу, але таке воплощення не могло б мати спасенного характеру. Спасення людини вимагає, щоб Христос-Богочоловік став членом того людського суспільства, яке виводиться від прародича Адама, щоб Син Божий походив у своїй людській природі з історично існуючого людського роду. І саме воплощення і родження Божого Сина з плоті Марії є службою по плоті в ділі людського спасіння. А тому, що формовання Божого Сина з плоті Марії було супроводжене свідомим персональним актом віри Марії, Марія є найвизначнішою служителькою в ділі відкуплення і супроти Бога, який відкуплення довершує, і супроти людини, яка відкупленням живе.

Найосновнішим елементом Богоматеринства Марії при Вопло-

ченні Божого Сина є *гармонійна співдія* між Божою ласкою і свободною волею Марії. Не зважаючи на те, що кожне благодатне діло людини є також вислідом Божої ласки, Богоматеринство Марії є таки Її особистим ділом, бо не хтось інший, а Марія вводить у світ Божого Сина. Правда, Вона робить це тому, що така є Божа воля, що Боже Слово бажає прийти у світ, щоб його спасти. І коли б Бог не осінив Її своєю ласкою, спасіння світу не могло б остаточно початися. Та Господь Бог дав Їй цю ласку, і тому вона обрадованна, і тому євангелист стверджує, «яко обріла всі благодать у Бога». Немає сумніву, що чин беззастережної віри Марії в згоді на Богоматеринство був рівночасно Божою ласкою, і то ласкою особистою для Неї самої, а через Неї для всього людства. Але немає також сумніву, що цей Її чин був наскрізь *вільним чином Її волі*, бо вільний спасенний людський чин і ласка, яка дає надприродну вартість чинів, не суперечать одне одному, навпаки, ласка творить фундамент для спроможности виконати спасенний чин. Боже Слово бажає прийти у світ вільно, інакше і діло спасіння і саме поняття Бога, які вільні від тіні якогось примусу, тратили б увесь свій сенс. Та не тільки хоче прийти вільно; якщо брати до уваги рішення Божої волі, він хоче прийти вільно в тому розумінні, що його сприйняття з боку тих, до яких приходить, має бути також наскрізь вільним, інакше на приході Божого Слова, на воплощенні вже в самому початку спасенної історії відкуплення лягла б тінь примусу, при чому з боку людини, з боку прийняття нею Божого приходу для спасіння наступило б убезвартнення самого діла відкуплення. Тому Бог, обдарувавши Марію найбільш щедрими ласками, все ж таки дозволяє Їй вільно вирішати — бути чи не бути матір'ю Божого Слова. І коли Марія, мавши можливість вільного рішення, своїм «Да будет...» усуває останню перешкоду на шляху до вільного приходу в світ Божого Слова, вона виконує тим неперевершений вільний надприродний акт. В цьому є співдія Божої Матері в відкупленні. Саме співдіяння Марії ні в чому не применшує вартости посланництва Христа, який єдиний є Спасителем людського роду, бо співвідкупительство Божої Матері, про яке говориться в теології, не можна розуміти в схемі співдіяння двох від себе незалежних і окремих спасенних сил, які себе взаємно доповнюють. Відкуплення у цілій своїй повноті довершує Христос Спаситель.

Інтенсивність прийняття ласки Марією є, з одного боку, у *вільному акті Її* особистої волі *віддати свою плоть* для приходу Божого Слова, з другого боку, в *самому прийнятті Божого Слова*,

в зачатті Божого Сина. Щоб виконати таку незвичайну службу, тобто *з а ч а т и* Боже Слово у людській плоті, щоб сприйняти найдосконаліше Божу ласку не тільки так, як її приймає віруюча людина, в формі *д а р у* Святого Духа, але єдиний раз в історії людства у вигляді самого Божого Слова, Творця, і джерела, і подателя всієї ласки, щоб виконати це посланництво, Марія була завдяки від віків передбаченому Богом Богоматеринству обдарована *найбільшою святістю*. Її історичне посланництво в відкупленні і Її особисте достоїнство мусіли бути до найбільших нюансів згармонізовані в тому, що Марія мусіла бути не *звичайною* Богородицею, але *пресвятою «пангагія» Богородицею*. Не вільно забувати, що в плоті Пречистої Диви Марії довершилось найбільше таїнство гіпостатичного єднання двох природ, Божої і людської, в особі Божого Слова. Її плоть — це *те місце* в сотвореному видимому світі, де Бог найбільш досвідчально його діткнувся. В цьому місці Марія для себе і для всього людства, іменем своїм і іменем всього видимого світу, приймає Христа Спасителя. І тому воплощення, а разом з ним Богоматеринство, — це не тільки подія переломового епохального значення в *часово-історичному розумінні*, це також подія небувалого *простірнього* значення в тому сенсі, що з усього видимого світу Всемогутній Бог, при вільному співдіянні і за згодою Марії, вибрав якраз Її плоть, в якій, як частині досвідчального видимого світу, довершився прихід Божого Сина у світ.

З цих причин, тобто на підставі глибокого розуміння сутності Богоматеринства Марії, Церква від самого початку свого існування вірила, що сама Марія, поперше, мусіла бути відкуплена як перша людина видимого світу, подруге, що це відкуплення є іншим, ніж відкуплення всіх решти людей, потретє, що воно мусіло бути інтенсивнішим з уваги на багатство обдарування Марії, почетверте, що воно мусіло бути більш доосновним, більш радикальним, і, поп'яте, що це відкуплення Марії є єдиним в історії людського роду. Можемо коротко сказати, проаналізувавши, як вище, істоту Богоматеринства, що Марія стоїть в історії людства як *є д и н а* людська історична постать, *що відкуплена в найдосконаліший спосіб*.

Цю єдиність і винятковість найдосконалішого відкуплення Марії, про що Церква знала, хоч характер цієї свідомості міг бути не завжди точно й прецизно висловлений, зуміємо ще точніше зглибити, вказавши коротко на найважливіші моменти, характеристичні для відкуплення Марії. Основою цього відкуплення є воплощення Божого Слова. Завдяки воплощенню Марія стає Богородицею-Теотокос. Вона не тільки відкуплюється *сприйняттям благодатної ласки*

через віру в Христа, як це діється в усіх інших людей, Вона приймає і починає в своїй плоті самого Христа-Богочоловіка, чим встановляє як Богородиця своє найдосконаліше і єдине та виняткове між людьми відношення до Т्रивидного Бога, відношення не лишень *Божого дитинства*, але й *Божого материнства*. Зачаття Божого Слова відбувається, по одній лінії, як Її власне надприродне освячення; те освячення лежить в прийнятті ласки — « харіс » як твору Святого Духа, що перетворює Її в духовий надприродний храм Святого Духа, воно степенується до прийняття Божого Слова в тілесний спосіб. Харіс є в Марії не лишень у формі духового знаряддя; в Ній *поселяється* саме джерело цього знаряддя. Тому Вона кехарітомені, *єдина обрadowанная*. По другій лінії, зачаття Божого Слова є даром для людей, даром спасіння, за який благословитимуть Марію всі народи. Тому Марія, як завжди вірила Церква, є Препоблагословенна-Гіперевлоімені. Від репрезентантки світу, від служительки Богові і людству, а далі з уваги на те, що в Марії здійснюється заповіджена повнота часу, тобто кінчається одна й починається нова історична епоха людства, з уваги на те, що в Марії, як історичний — в просторі і часі існуючій постаті — ініціюється спасення дія Бога, повторюємо, з уваги на всі ці рації, Марія мусіла бути й *особисто* найбільш достойною. Вона справді була *Пресвятою-Пангагія*. Отже через воплощення Божого Слова встановлюється три особливі аспекти в постаті Марії: перший і основний — Богородиця, Теотокос — у відношенні до Бога, другий і третій, які випливають з воплощення через Богоматеринство, Препоблагословенна-Гіперевлоімені у відношенні до всіх людей і всього видимого світу, і Пресвята-Пангагія у своїй власній істоті.

Богородиця, Препоблагословенна, Пресвята — це основні цеглини найдосконалішого, єдиного, докорінного відкуплення Марії, і на цих основних цеглинах, як правдах цілості Об'явлення, вивершується та уточнюється наша віра в те, що до сутності найдосконалішого відкуплення Марії належить *пречистість* Її цілої людської істоти від всякого « гріха і смерти ». Людська істота Марії як цілість згідно з вірою Церкви була охоплена отим досконалим відкупленням, яке в однаковій мірі відкупило Марію *від гріха і від смерти, обидві частини цієї цілості, тобто і душу і тіло Пресвятої Богородиці*. Коли Церква завжди вірила й визнавала, що Марія — це Пречиста Богородиця, то можна б догадуватися, що в пречистості Церква вже давно викула теологічне поняття, яке стало передвісником обох пізніше чітко окреслених правд Об'явлення-Непорочного Зачаття й Успення-Внебовзяття Пресвятої Богородиці.

На цьому закінчуємо цю частину нашого розважання, яка становить спільну основу для розуміння сутності обох правд: Непорочного Зачаття й Успення, й переходимо в дальшому до окремого їх обговорення.

II. ОСОБЛИВІ ЕЛЕМЕНТИ СУТІ НЕПОРОЧНОГО ЗАЧАТТЯ

Первородна вина і воля спасіння

Становище людини в цьому видимому світі, отже в існуючому порядку Об'явлення та в творчому плані Божого Провидіння, означається двома особливостями. Перше: людина вступаючи в своє історичне буття, входить в той дійсний стан, що його спричинив Адам, історичний батько людського роду. Стан спричинений Адамом, найзагальніше визначається як *дійсність первородної вини*. І тому кожний, хто родиться й тим самим входить в цю дійсність, стає причасним до цієї дійсності, тобто є дитиною гріха, гніву, смерті, є в роз'єднанні з Богом і приречений на засудження й позбавлення надприродного щастя. Друге: не зважаючи на цю дійсність первородної вини, існує від віків *Божя воля* врятувати людину. В цій волі є вже й остаточний план й невідкличні вирішення, як конкретно це спасіння має в історичному часі відбутися, саме через прихід Христа, Його смерть і воскресіння. Ця відвічна Божя воля спасіння, незалежно від того, коли в часі реалізуються її поодинокі етапи, вже стоїть понадчасово, як інша наземна дійсність над дійсністю первородної вини, як своєрідна атмосфера, яка в плані Божого Провидіння має переформувати дійсність первородної вини і повільно її переображувати аж до повного її прославлення. Людина, ввійшовши в світ дійсності первородної вини, входить також в цю другу дійсність спасенної Божої волі, в якій позиція людини вже визначається інакше, ніж в першій дійсності, бо людина вже є приречена — очевидно при умові прийняття ласки Христа, — щоб бути предметом Божої любови й милосердя, щоб бути наслідком і дитиною Божою, щоб стати храмом Святого Духа, щоб бути причасником вічного прославленого життя і т.д. Ця друга дійсність спасенної Божої волі творить навіть в якійсь мірі ґрунт для дуже далекої, ще нездійсненої, вимоги стати учасником спасіння в цілій його повноті. Якщо зіставити ці дві дійсності буття кожної людини, дійсність первородної вини і дійсність спасенної Божої волі, то стає очевидним, що властиво з приводу існуючої спасенної Божої волі стан вини в своїй основі вже захитаний, бо над ним вже по-

висла атмосфера благодатної Божої любови, і тільки треба вичекати коли в часі ця благодатна любов, зросить висохлу душу людини. Зрошення благодаттю наступає в часі, як індивідуальне прийняття ласки Христа, конкретно в теперішньому порядку Тайна св. Хрищення, як видимий знак невидимої благодаті, започатковує історичний біг спасіння людини.

З уваги на те, що людина входить водночас в дві дійсності — вини і спасенної Божої волі, та ще й тому, що стан первородної гріховної вини є суттєво відмінний від стану особистої гріховної вини, народжена людина є в певному розумінні і «грішною і виправданою», при чому ентитативне виправдання є вже тільки проблемою часового здійснення спасенної Божої волі.

У висліді наявності від віків спасенної Божої волі повне виправдання Марії наступило на відрізнєння від звичайного виправдання скоріше, вже в першій хвилині свого зачаття. В цій часовій різниці деякі теологи, а за ними й популяризатори об'явлених правд додають сутність Непорочного Зачаття. Ця часова різниця є водночас предметом спору в питанні способу й часу відкуплення Пречистої Діви Марії між католицькими й православними теологами. Ці останні, визнаючи в основі сам факт інакшого й досконалішого відкуплення Марії, якщо порівнювати його з відкупленням кожної іншої людини, стараються визначити різні моменти в земному бутті Марії, при чому в більшості приймають погляд, що момент зачаття Божого Слова в плоті Марії був водночас моментом змиття первородної вини в її душі.

Та вже сам спір за визначення часового моменту вказує на трудність, яка в тому, що важко було б зрозуміти наступне: з одного боку, правда про Непорочне Зачаття прихована й нечітко виступає в Об'явленні, а слідом за тим і в християнській свідомості; з другого боку, Церква знає, що момент виправдання становить сутність Непорочного Зачаття. Тому, хоч як важливе це питання часового здійснення виправдання Пресвятої Діви Марії, таїнство Непорочного Зачаття не може зводитися тільки до того, що Марія є тільки в часовому розумінні скоріше обдарована Божою благодаттю, ніж всяка інша людина. Навпаки, треба прийняти, що часова різниця між Марією і людиною є вислідом якоїсь глибшої істотної рації, яка лежить в істоті відкуплення Марії і всіх решти людей. Шукання за цією глибшою рацією диктоване ще наступним фактом, який важко зрозуміти: в спасенній Божій волі, яка обіймає всіх людей, в тому числі і Пречисту Діву Марію, Боже бажання дати благодать з особливою натугою скеровується супроти Марії.

Рівночасно в цій спасенній Божій волі є бажання на кожний випадок й абсолютно в і д к у п и т и Марію. Коли б Господь був зберіг часову різницю між *приходом Марії у світ вини*, так як це зберігається в випадку кожної іншої людини, і *пізнішим*, в часі здійсненим, *виправданням*, в якому змилась первородна вина, тоді явище відкуплення Марії було б виразнішим. Якщо, проте, Марія виправдана й відкуплена « від початку свого земного буття », *від першої хвилини свого зачаття*, то причина цього факту мусить бути в чому іншому.

Передвизначення й призначення Марії бути матір'ю Божого Сина

В документі проголошення правди про Непорочне Зачаття читаємо наступні слова: « Тому Бог вибрав вже від віків і перед всяким часом матір для свого Єдинородного Сина і вирішив, що Він, Син... народиться з Неї, як людина... ». В цьому тексті висловлюються дві основні речі: перше, призначення матері для Божого Слова від віків, і друге, призначення Її матір'ю в одному акті рішення своєї святої волі, в якому Бог вирішує дати світові Христа Спасителя. Іншими словами, *призначення матері для Єдинородного Сина і родження Сина охоплені* одним відвічним встановленим Божим планом. І тому тут треба шукати ключа для розуміння сутності Непорочного Зачаття.

« Бог вибрав вже від віків... і вирішив... ». Ці слова вводять нас в складну теологічну проблему, як погодити відвічні Божі передбачення, щоби́льше, вирішення і вільні людські дії. Бог не тільки знає наперед про всі людські вчинки, Він їх не тільки передбачав у своєму всеохопному знанні. Він, Бог, може наперед, від віків, отже, заки наступить справді рішення людини, б а ж а т и її вільного спасеного діла, і то бажати абсолютно й дійово, тобто в такому розумінні, що вони в часі будуть здійснені. Істота Бога є якраз така, що Він спроможний дарувати людині щось вільне, що по лінії *свого походження від Бога є вільним Божим даром*, по лінії *свого походження від людини є вільною людською дією*. Як це відбувається та чому це можливе, ці питання навіки залишаться незбагненою таємницею. Теологи звуть цю таємницю *напередвизначенням, предестинацією*, при чому виключають з цього поняття все, що могло б вказувати на *приреченість*, фаталізм, філософський детермінізм чи невільність і примус.

Застосовуючи засаду передвизначення, оце відвічне « *вибрав* » і « *вирішив* » до Марії, будемо його розуміти в наступний спосіб:

Господь Бог в одному рішенні своєї спасенної волі постановляє від віків дати світові своє Слово, воплочене в людському роді. Це воплочене Боже Слово, Христос-Богочоловік, має довершити діло спасення цього роду. В цьому ж самому рішенні стосовно Христа передвизначає Господь Бог Марію, як Пресвяту і вже найдосконаліше Відкуплену Матір для Христа. Божа ласка це причина, а не вислід людської дії, і тому джерело відкуплення знаходиться виключно в вільному рішенні Божої волі дати ласку. Згідно з рішенням цієї свободної Божої волі, рішенням абсолютним, спасення й відкуплення людського роду мало відбутися через воплочення Божого Слова. Якщо так, то в цьому ж самому рішенні щодо приходу Христа, рішенні, яке є актом передвизначення, Бог призначає земну матір для Божого Слова, Свого Єдинородного Сина. Рішення стосовно Христа є рівночасно рішенням стосовно Марії. Якщо Бог *бажає* в цьому рішенні *Христа*, він так само абсолютно й невідклично в цьому ж самому рішенні *бажає* Марію, при чому в цьому акті передвизначення Марії на матір включається її вільна згода на материнство, як щось самозрозуміле, бо вимушене материнство принижує особисту гідність людини, що не мислиме при найбільш високому Божому материнстві. В передвизначувальному рішенні про вільний прихід Христа в воплощенні Божого Слова вміщається також вільне материнство. Воплочення і материнство могли бути тільки вільними, або могли взагалі не бути. Рівночасно в своєму акті передвизначення Марії на матір Христа Бог абсолютно *бажає*, щоб ця Матір була з огляду на своє посланництво Пресвята і як перша і єдина між людьми найдосконаліше відкуплена. Акт передвизначення Марії на вільну, пресвяту, найдосконаліше відкуплену Матір Божого Слова — це не будьякий дальший, але *первинний акт в плані передвизначення і призначення* самого Христа Богочоловіка.

Щоб ще краще зрозуміти оце бажання Божої спасенної волі щодо Марії, вернемося до вже вище змальованого стану двох дійсностей — первородної вини і Божої волі спасіння. Ця Божа воля охоплює кожну людину, людина вже живе в її сфері, але ця спасенна Божа воля стосовно Марії є в тому особливою, що вона зосереджується й доходить до найбільшої натуги конкретно *над Нею від віків, від прапочатку*, отже *об'єктивно випереджує* всі можливі рішення Божої спасенної волі стосовно інших людей. Говоримо про об'єктивне попередження, бо в Божій волі не можемо застосовувати часових понять. І далі, що найважливіше, спасення Божа воля щодо Марії є *тотожна з передвизначенням Христа Спаси-*

теля. Або інакше: якщо Бог не бажав би від віків у своєму пляні передвизначення Марії на матір Божого Слова, щоб ця мати була вільна в Богоматеринстві, пресвята в своїй істоті і найдосконаліше відкуплена серед всієї людської спільноти, тоді Бог не бажав би і Христа таким, яким Христос є між нами.

Тому можемо прийти до наступного висновку: обрання від віків і перед всяким часом Марії на матір Божого Сина і рішення про прихід Христа-Богочоловіка на світ в плоті Марії як первісний, прапочатковий і той самий єдиний акт Божої спасенної волі щодо Христа і щодо Марії є основним елементом сутності Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці, який знову ж в рацію, джерелом і об'єктивною причиною часової різниці в відкупленні Марії, з одного боку, і в відкупленні всіх інших людей, з другого боку.

Про тих всіх інших людей не можна сказати, щоб вони так само були від віків абсолютно вибрані, бо ця спасенна воля є інша: вона, щоправда, як існуюча спасенна дійсність поруч дійсності первородної вини обіймає також всіх людей, але вона не є первісним, прапочатковим актом, тільки логічно об'єктивним актом, який впливає з спасенної волі стосовно Христа й Марії. Подруге, ця воля стосовно інших людей є загальною і в конкретних випадках стосовно тієї чи тієї людини невідомою й утаємненою перед нашим людським знанням, при чому говоримо про знання з віри, бо природне знання взагалі сутньо неспівмірне до пізнання таких явищ. Спасенна воля в конкретному випадку відома тільки щодо Марії. Це єдиний випадок. Потретьє, в досвіді людської історії спасіння ми не натрапляємо на таку подію, з якої можна б дійти до висновку що в якомусь іншому випадку, крім Марії, мало б існувати «від віків» і «перед всяким часом» особливе рішення Божої волі як акт передвизначення. І, вкінці, останнє. Якщо говоримо про спасенну волю супроти кожної окремої людини, то міг би бути акт передвизначення Христа Спасителя, міг би Христос довершити діло відкуплення, а водночас дана конкретна людина не мусіла б справді відкупитися, вратуватися й досягнути надприродного щастя. Натомість Марія при наявності спасенної волі стосовно Христа є абсолютно передвизначена для відкуплення, і то для найдосконалішого відкуплення.

Отже, конкретне передвизначення до спасіння поодиноких людей, чи радше кожної окремої людини, не міститься в акті призначення і передвизначення Христа Спасителя, але впливає, якщо якась людина справді досягає спасіння, з дальших рішень чи активів спасенної Божої волі. Якщо б було інакше і спасіння кожної лю-

дини вже було передрішене в акті спасенної волі стосовно Христа, тоді після появи Христа, тобто після наявної історії вочлочення Божого Сина, кожна окрема людина була б впевнена в тому, що вже мусить бути відкупленою і мусить спастися. Немає найменших рацій, щоб гіпотезу такої певности в людини щодо свого спасіння прийняти. Навпаки, досвід релігійно історичного буття чітко нам говорить, що за власне спасіння треба змагатися, боротися, що це спасіння треба заслужити, при чому кожному вільно особисто надіятися на своє власне спасіння. Ні знання, ні певности, що ми дійсно належимо до тих « мало же ізбраних », ми не маємо. Якщо б хотіти вглибитися в те, як людина, з одного боку, і Марія, з другого боку, містяться в Божій спасенній передвизначаючій волі, і якщо б ілюструвати цю думку євангельськими словами, ми могли б коротко висловити свої вищенаведені міркування в такий спосіб: *кожна людина є тільки « звання »-кликана, прошена, Марія є в цій спасенній Божій волі від віків і « звання » і « ізбрана »-вибрана*. Марія — об'єктивно у відвічному рішенні Бога і в нашому пізнанні з віри — є в одному акті передвизначена разом з Христом. Людина перебуває поза сферою діяння цього акту. В цьому сутня різниця відкуплення Марії і в цьому сутність таїнства Непорочного Зачаття, яке щойно дозволяє розуміти часову різницю в відкупленні Її і людському.

« Не очищення, но предохранення »

В передвизначаючій спасенній Божій волі Марія займала побіч Христа окреме місце/ « На Неї більше за всі інші сотворіння скерував Бог свою особливу любов і в Ній знайшов своє найбільше уподобання... ». Скерування особливої любови, знайдення найбільшого уподобання — це окреслення, які вказують на те, що Марія була в посіданні освячуючої Божої ласки від самого початку свого буття, вона була, за словами Папської Булли, « ущедрена » й « убагодатнена ». В загальному, посідання першої освячуючої ласки розуміється як з в і л ь н е н н я від первородного гріха, як з м и т т я й о ч и щ е н н я від гріховної вини і плями. Знову ж у церковних документах говориться: « вільна від будьякої плями гріха », « охоронена від всякої плями первородного гріха » або, як це формулює наша Церква, « не очищення, но предохранення ».

Якщо абстрагуватися від самого передвизначення Марії до найдосконалішого убагодатнення, безпосереднім змістом Непорочного Зачаття є *свобода* від первородної вини. Ця свобода може постати

шляхом звільнення, змиття, очищення або бути вислідом наперед-охоронення.

Марія є відкуплена, і то досконало відкуплена. Далі, Вона спеціальний, єдиний і одноразовий випадок відкуплення. Звідсіля в Церкві дозрівала свідомість, що до явища відкуплення не є кінечним часово скоріша дійсність невідкупленості, тобто що відкуплення, а в висліді нього поява стану ласки може відбутися також шляхом збереження людини в ласці або передохоронення від гріха й вини. Незалежно від того, по якому шляху дійде людина до здобуття ласки, по шляху звільнення-очищення від вини чи шляхом передохоронення від вини, вислід один: врятування і відкуплення людини. Один і другий шлях є даром Божої благодаті. Коли ж вдуматися в нюанси обох шляхів відкуплення, то можна дійти до переконання, що відкуплення шляхом передохоронення є шляхетнішим, досконалішим та докоріннішим, ніж відкуплення шляхом наступного очищення. Ніколи не бути переможеним є досконалішою благодаттю, ніж ласка вставання з попередньої поразки. Тому Марія «не очищення, но предохраненна», бо Її становище в усіх відношеннях до Бога, до людства й до себе самої одноразове в спасенній історії людського роду, і тому Вона найдосконаліше відкуплена. З відкуплення Марії, яка від початку свого буття ні на момент не зазнала поразки, але була завжди переможницею, зачав Христос свою дію дальшого переможного відкуплення й спасіння людства. Як бачимо з цього, *правда про Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці є частиною науки про відкуплення, тобто сотеріології, а сутністю цієї правди є те, що Непорочне Зачаття є найдосконалішим, найшляхетнішим способом відкуплення в Христі-Богочоловіці.*

* * *

ІІІ. ОСОБЛИВІСТЬ УСПЕННЯ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ

В першій частині свого теологічного нарису ми докладніше зупинилися на всіх тих правдах Об'явлення, з яких виводяться обидві правди — Непорочного Зачаття і Успення. Там також ми вказали конкретно на те, що христологічна правда воплощення Божого Слова і виведена з неї маріологічна правда про Богоматеринство є тими правдами, які дозволяють зглибити та зрозуміти суть всіх інших правд стосовно Пресвятої Богородиці. Тому в цьому останньому розділі залишаються ще до обговорення елементи, специфічні для розуміння виключно Успення.

Користуємося в цьому самому розумінні двома поняттями: Успення, як старе літургічне окреслення, і Внебовзяття, як нове поняття для чіткішого окреслення змісту правди, про яку мова, при чому обома назвами обіймаємо всі елементи, які складаються на цілість поняття. В залежності від контексту один чи другий елемент може бути більш наголошений. Для кращого розуміння поняття Успення-Внебовзяття коротко вказуємо на те, не входячи в точну аналізу, що в ньому вміщаються такі елементи: *енкоймезіс* — Успення в вузькому розумінні, що означає процес вмирання як вихід у вічний сон; *танатос* — *смерть, дійсність нежиття, метаморфозіс* — *переображення*, процес переміни тіла, *антідоксазіс* — прославлення тіла; анаферезіс-вознесення, перехід з теперішньої до іншої дійсності буття.

Успення-Внебовзяття в світлі Христового Воскресіння

Стараючись з цілоти Об'явлення вглибитись в сутність Успення-Внебовзяття Пресвятої Богородиці, дійдемо до переконання, що правдою, яка може допомогти розуміти Успення, є правда про воскресіння мертвих. В нашій вірі в воскресіння є знову дві речі: перше — це віра в те, що Христос воскрес, отже віра в уже здійснену спасенну історичну подію, і друге — *це віра в те*, що всі люди воскреснуть. Отже, наша віра в воскресіння обіймає велику відстань часу: того, що вже пройшов, і того, що має прийти, аж до кінця теперішньої історичної дійсності цього нашого світу.

В процесі відкуплення людського роду є два основні моменти: воплощення Христа, в якому Христос *утотожнює себе з долею* всього людства й започатковує поступово, його спасіння, і *воскресіння Христа*, яким Христос завершує процес відкуплення. Крім цього, Христос, як *частина людської спільноти*, пройшовши свій життєвий людський шлях від народження крізь смерть до воскресіння, в своєму життєвому шляху *накреслив шлях всіх* інших складових частин тієї цілоти, прототипом якої Він був. Щоб закінчити свій життєвий шлях, який стосовно до всього світу є спасенним шляхом відкуплення, воскресінням, Христос мусів дійти до цієї найнижчої *точки екзистенції, яку зовемо смертю*. І справді, на Христі здійснилося явище вмирання і бути мертвим. При цьому «смерть», «бути мертвим» є чимсь багато страшнішим і грізнішим, ніж все те, що модерна людина розуміє чи тільки уявляє собі при понятті біологічної смерті чи біологічного замирання. Глибінь теологічного поняття смерті може найкраще віддає наше церковне окреслення

« тля », зітління, при чому наголос є не так на *зіпсутті*, як на *якомусь жахливому елементарному нищенні*. І тільки тому, що Христос дійшов, померши на хресті, до цього найглибшого стану смерті, де починається нищівна « тля », яка однак його не обняла, тільки тому є також воскресіння. І тільки тому людина може вважатися врятованою і в цілій своїй неподільній істоті, отже, щодо душі і тіла бути учасником Божого блаженства. В смерті Христос дійшов до такого пункту екзистенції, що його, за словами ап. Павла, *Філ., 2,7*, треба вважати найґрунтовнішим « умаленням ». В смерті Христа Павлове « *екенозен геагтон* » — « Умалил себе » реалізується найбільш драстично. Але цього « умалення-кенозис » було потрібно, щоб перемогти смерть і воскреснути. Не даром наша Церква схоплює цей переломовий момент перемоги в словах воскресної пісні « смертю смерть поправ ».

З небесних висот буття Пресвятої Тройці сходило Боже Слово: Воно вочленилось і стало чоловіком. А потім земля прийняла вочленимого Божого Сина, який, дійшовши до найбільшого « умалення » своєї екзистенції в смерті, піднімається з цієї глибини зітління, щоб водночас двигнути за собою врятоване людське сотворіння.

Якщо поняття « умалення » — « кенозис » має вже своє застосування в вочленні і вочоловіченні Божого Слова, в яких Христос приймає дійсний вид — « *зрак* » раба, то в усій своїй повноті і вишай здійснюється « умалення » в тому пункті Христового життя, де він приймає справжній вид — « *зрак* » смерті. Але вже в цьому найвищому пункті « умалення » — « кенозис » починається Його переможний хід на висоти, Його « *анастазис* » — воскресіння.

Це « *вставання* » Христа не є тільки Його особистим *вставанням*, Його власною « *анастазис* ». Христос є плоть від плоті і від кости цього видимого світу. Він частина цілоти цього світу, щобільше, Він екземплярна частина цього світу в такому розумінні, що *на ньому накреслюється хід цього світу* — в тому числі й усього людства — від найглибшого *пункту « умалення »* аж до свого повного *переображення*. В Христі вже започаткований остаточний і невідкличний, тому есхатологічний похід людства до всього кінцевого довершення. Він, як частина, вже тягне за собою цілість.

Якщо ми приймаємо, що Христос воскрес, отже, якщо в нас є жива віра в цю історичну спасенну подію, і якщо ми приймаємо, що Христос — це справжній Богочоловік, тоді вже не важко зрозуміти, що Христос не мусить бути вже тепер, в нашому історичному часі, єдиним між людьми, який досягнув вже завершення своєї людської дійсності. Воскресінням Христа спасенна історія

ввійшла вже в останню свою стадію і тому ніщо не стоїть на перешкоді, щоб та чи інша людина також досягла вже повного свого завершення, тобто перейшла всі етапи успення, смерті, переображення і прославлення.

Дуже знаменною при цьому є свідомість Церкви, від початків її існування, того, що Христос сховався в країну мертвих — «сходження до ада», «відкривання райських дверей», — дарував їм життя, перемагаючи смерть. З цієї, правда ще нечіткої, зате однак дуже глибоко вкоріненої свідомості можна б догадуватися, що мається вже на думці інших мертвих людей, які стали достоянними повноти свого спасіння і які вже сьогодні досягли повну перемогу в спасенному плані Божого Провидіння в цілій своїй людській істоті, отже не тільки вічне прославлення душі, але й тіла.

Вийшовши з такого становища, деякі теологи відстоюють погляд, що Христос-Богочоловік «не міг» воскреснути тільки сам і «не міг» залишитися *смотній* в своєму воскресінні. Цю думку ілюструють тим, що воскресіння не може властиво бути тільки *індивідуальною подією* з уваги на те, що тіло — байдуже, чи воно переображене, чи ні — є зовнішністю духа. Цю зовнішність здобуває дух для себе з матерії, отже з експериментального й досвідчального видимого світу, щоб в цей спосіб бути наявним для інших частин цього світу. Зовнішність включає спільність характеру з іншими тілесними істотами, а не тільки спільність з Духом Бога. Крім цього, на думку цих теологів, неясною була б, у випадку *єдиного* тільки воскресіння, позиція прославленого тіла, якщо її брати по-важно, а не тільки в сенсі якогось «одуховлення», до дня воскресіння всіх мертвих «в останній день». До цього дня прославлене тіло перебувало б в абсолютній самоті, яку в тілесності, нехай і прославленій, важко зрозуміти.

Не входячи в основну аналізи цих думок, які без сумніву кидають світло на зглиблення явища воскресіння, треба сказати, що ці думки знаходять і скриптуристичні уґрунтування. *Матей* (27, 52-53) дуже виразно засвідчує, при описі смерті Христа, що в Христовому Воскресінні воскресли тіла інших праведних, ба навіть з'явилися іншим людям, як Христос — «і тіла праведних восташа і явишася їм». Недостатнє розуміння сутності воскресіння було причиною того, що дехто збував це місце, як вставку пізнішого часу, другі тим, що, мовляв, мова про тимчасове воскресіння праведних. Тим часом це місце св. Письма треба брати в дослівному його значенні, як позитивне свідчення св. Письма про те, що «кончина віку», кінець історичного буття людини вже по-

чався, що те, чого ми очікуємо — « чаю воскресіння мертвих » — вже настало, що спасенний шлях буття людини вже абсолютно й остаточно уґрунтований, бо одна людина — Христос-Богочоловік, перемигши смерть, ввійшла вже в повне завершення свого буття, щобільше, не залишилась самотньою, а вже потягла за собою других. Хто конкретно з праведних дійшов до цього завершення, цього ми не знаємо, але, за свідомством Церкви, остаточно урочисто проголошеним стосовно Пресвятої Богородиці, можемо сказати, що *напевно Марія*, завдяки своєму Успенню-Внебовзяттю, є співучасницею Христа в потойбічному бутті, де вона перебуває прославлена, як ціла людська істота, в тілі і душі.

Дальші теологічні рації прославлення Марії

Коли Церква проголошує, що Марія, перенесена також і з тілом до іншого буття, партиципує вже в бутті воскреслого Христа, то до такого проголошення Церква має багато рацій. На найважливіші з них хочемо скерувати увагу. Насамперед, пов'язання Марії і Христа в Богоматеринстві. Христос, як Боже Слово, прийняв на себе не якусь неозначену людську плоть, але плоть з плоти Марії. Тому природно, що коли Христова плоть вже прославлена, вона своїм прославленням вже намічає шлях для всього матеріального світу; динаміка воскресіння Христової плоти зосереджується, а потім тягне на шлях прославлення плоть тієї людини, з якою вона сама найтісніше пов'язана, або інакше, тягне на шлях прославлення передусім плоть своїй Матері.

Есхатологічна спасенна історія людства вже почала довершуватися і завершуватися, і слова євангелиста Іоана — « яко грядет час і нині єсть, вгда мертвії услишат глас Сина Божія і услишавше оживут » (Йо 5,25) — мають не тільки значення пророчого заповідження того, що колись в далекій майбутності станеться. Ці слова є вже ствердженням існуючої дійсності, часу, який не тільки гряде, але вже нині, отже « тепер », в. Коли ці слова мають мати своє повне значення, то в них логічно вміщається, щоб був хтось між мертвими, який вже тепер, « нині », слухає голосу Сина Божого і оживає. Найприродніше, коли тією, що слухає цей голос, є саме Марія, про яку говорить інший євангелист, Лука, наводячи слова Христа, які стосуються в першу чергу Марії, « тімже убо блаженніи сlishавшіи слово Божєє і хранящіє » (Лу 11,28).

Богоматеринство Марії було джерелом її найдосконалішого відкуплення. З цього материнства зглиблювали ми сутність Непо-

рочного Зачаття, прийшовши до висновку, що Марія була передохоронена від первородної вини. При тому Непорочне Зачаття, передохоронення від первородної вини, має на увазі насамперед духову частину істоти Марії як людини. Та, з другого боку, це материнство дуже живо, просто досвідчально, не могло залишитися без впливу свого благодатного діяння також і на тілесній природі Богородиці, якщо відкуплення справді є, не тільки в аспекті воскресіння мертвих в останній день, але також в аспекті його довершення, найповнішим, найдосконалішим і найрадикальнішим. Тому правда про прославлення-переображення і перенесення до іншого способу буття — отже правда про Успення-Внебовзяття, є доповненням до правди про Непорочне Зачаття. Те, що Непорочне Зачаття говорить стосовно душі, те, узгаднюючи очевидно різність предмета, говорить Успення-Внебовзяття стосовно тіла Марії. Разом це дає повноту відкуплення і повноту прославлення цілої людської істоти Богоматері Марії.

Не слід ще забувати, що в понятті первородної вини, а в консеквенції первородного гріха, в витвореній дісності, йдеться не тільки про якусь душевну пляму чи тільки про рану душі, йдеться про зранену й хвору дійсність, яка обіймає і душу і тіло людини, цілу людську істоту, в цілій її екзистенції. Тому ап. Павло конкретизує цю дійсність первородної вини, як «гріх і смерть». Гріх, як те, що скеровується насамперед супроти душі, смерть, як те, що в дослівному значенні слова скеровується проти тіла. Первородна трагедія людини не є тільки частковою, вона є повною стосовно до цілої людської істоти. Якщо, отже, спасіння вступило вже в своє здійснення, то воно мусить радикально охоплювати людину в обох її складових частинах, духовій і тілесній. Марія — це перша людина, яка завдяки Христові досягла повної перемоги над первородною виною, над гріхом і над смертю. *Непорочне Зачаття — це досконала перемога гріха, Успення-Внебовзяття — це досконала перемога смерті.* Марія справді найдосконаліше, повно і вже завершено, відкуплена.

Нова прославлена дійсність

З правдою про Успення-Внебовзяття Пречистої Диви Марії нерозривно в'яжеться поняття нової прославленої дійсності. Марія досягла свого повного відкуплення, або інакше — завершення й прославлення цілої своєї людської істоти, ввійшовши в інший спосіб буття. Яким це буття є, де воно є, — оце питання, які непокоять

людську думку і на які не легко дати задовільну відповідь. Але інакше й бути не може. Бо коли виходимо з засади, що наше пізнання недосконале і не всебічно спроможне, то зрозуміло, що наше пізнання цього вже вивершеного досконалого може бути тільки здогадним і в своїй повноті незбагненим.

Це явище незбагненності ілюструють нам євангельські факти: один раз при переображенні Христос заманіфестував своїм учням частинно тільки момент прославлення. Апостоли передають це людськими поняттями, власне приступними для сприйняття людини, що Його лице сяло, як сонце; цим короткотривалим переображенням апостоли були так перейняті, що забули про свою дійсність, заявили, що їм, задивленим в переображеного Христа, «добре тут бути» і т.д. А далі, в євангеліях записано багато подій, де Христос являється своїм учням. Раз Він приходить при закритих дверях, то знов каже діткнутись свого тіла, своїх ран, заявляючи, «яко дух плоті і кости не імат». Раз він просить, щоб дали Йому їсти, і їсть в присутності багатьох учнів, то знову підіймається з землі і зникає з засягу їхнього зміслового пізнання. На основі всього того, що знаємо про воскресіння Христа, можна сказати тільки одне, що Христос справді воскрес. Про внутрішню сутність прославленої, воскреслої тілесності не можемо нічого сказати. Щоб це могли, треба вже самому бути в тому іншому способі буття, в іншій дісності. Коли апостоли бачили Христа, розмовляли з Ним, дотикалися Його, то з цього не можна нічого конкретного сказати про особливості прославленої тілесності, як тільки те, що це був сам Христос, це був Він, на це й Він з'являвся. Та Христос з'являвся людям, які ще не досягли свого завершення, тому в показанні свого тіла мусів достосовуватися до спроможності сприйняття людей, щоб вони ствердили, що це Він, що Він переміг смерть, що встав з гробу, що воскрес та що прославлене тіло набуває іншого способу буття, але якого точно, цього Христос з причини неспроможності сприйняття і пізнання з боку людей не міг продемонструвати. В появах воскреслого Христа була тільки *образово* ілюстрована, а не *істотно* виявлена нова прославлена дійсність тілесності. Так само і в описі вознесення Христового: так як його бачили апостоли і так як вони подію описують, це все вірні спостереження, та це не значить, що ми з цього опису можемо виводити, що Христос, прославлений вже в тілі, просто по цій лінії, як це бачили апостоли, піднімався все вище і десь там в якомусь простірному місці, небі, закінчив своє підняття на висоти, на небо. Наше утотожнювання факту воскресіння з досвідним явищем, яке можемо обсервувати,

як наприклад, птиця підіймається і деє зникає з нашого зору, було б нерозумінням. В описаному явищі вознесіння одне є дійсне: перехід воскреслого Христа в іншу дійсність, в якій від вознесіння знаходиться Його прославлене тіло. А сам факт переходу ілюстрував Христос так, як його могли сприйняти і розуміти Христові учні.

Незвичайно повчальним для розуміння тієї нової дійсності є навчання ап. Павла, особливо в його письмах до Коринтян і до Солунян. Між іншим в посланні до Коринтян (I. 15,51) знаменним є вислів ап. Павла про цю дійсність, схоплений ствердженням — « всі змінімся » — всі змінимся, переобразимся. В розумінні ап. Павла, з неминучою конечністю наступить докорінна зміна всієї теперішньої дійсності, а в ній також людської « тілесності ». Ця зміна, « метаморфозис », в якій ми не будемо вже більше « *плоттю і кров'ю* », як тепер, є передумовою іншого життя. З аналізу текстів та цілого процесу відкуплення людини треба прийняти, що ця докорінна « зміна », « змінімся », « метаморфозис » обійме всіх людей, і праведників і неправедних, увесь видимий світ, при чому « прославлення », « антидоксазис », в якому людина доходить до справжньої мети в спасенному пляні Бога Творця, тобто до « блаженної візії Бога » в « огляданні » Його лицем в лице, буде дано тільки праведним. Та, попри це, св. Письмо не передає нам чіткого образу цієї іншої дійсності. Все, що про неї знаємо, дається звести до наступного: ми будемо справді тими в *особовому і есенціальному розумінні*, якими були в теперішності, тобто тими самими особами — « *наше я* » — і тими самими істотами — « *наша людська природа* », правда переображена, тобто прославлена. Ми будемо такими, якими були в теперішній дійсності з усім нашим здобутим життєвим досвідом, що є збагаченням нашого персонального « я ». Це одне. А друге: всі ми переобразимся, тобто будемо інакші, ніж дотепер, спосіб нашого дальшого буття буде інший.

Для християнської людини античного світу й античного способу думання вся ця проблема була простішою. При цьому не слід забувати, що ця людина перетривала до 18 століття, якщо брати до уваги спосіб її філософічного й теологічного мислення. Ця людина, в тому числі й теологи, будували цю потойбічну дійсність на підставі того образу світу, який для неї був наявною дійсністю. Тому образ її потойбічного світу спирався на прийнятий образ дійсності, а не на якийсь фундамент з віри. Звідсіля в образі потойбічного світу *сутні* елементи часто переплітаються з *уявними*. Ця людина думала простірними й часовими категоріями цього світу,

в якому знаходилася, і ці категорії застосовувала живцем до іншого грядущого світу. В думанні цієї давньої людини потойбічний світ — це «небо» чи то «пекло». «Небо — це простір, на взір досвідчального простору, як пристань, місце причалення, остаточне й дефінітивне, для переображеної прославленої праведної людини. «Пекло» — це такий же простір для всіх тих, що в останньому дні воскресіння будуть осуджені. Цей простір, на думку давньої людини, зрештою таке уявлення знаходимо в дитячому розумінні, існує вже віддавна, від віків, ще перед воскресінням Христа. Христос, що воскрес із мертвих, в події вознесіння ввійшов остаточно, залишивши землю, до цього *готового* простірного неба. Це небо мало б бути також тією простірністю, в якій кожна людина знайде своє місце після загального воскресіння мертвих. На думку цієї людини, час біжить в просторі. Час і простір вона розуміє, як «єства», «енція», при чому з уваги на невідразність і якусь «таємничість» тих єств, додає, що це «своєрідні єства», «енція суї генеріс». Тому тіло, що живе в часі разом з його бігом, через прославлення входить до співприродного йому простору, який вже існує. В цьому просторі, без якого годі розуміти тілесність, час кінчає свій біг, бо в ньому починається вже вічність. Такий приблизно, в головних зарисах, образ потойбічної дійсності давньої християнської людини. Додамо, що сьогодні за допомогою уявного образу ми не в силі нічого пояснити, зокрема не в силі зглибити сутності вознесіння-внебовзяття.

З цих причин, коли мова про «небо», сьогоднішні теологи говорять радше про «стан», до якого доходить людина після прославлення. Та цією відповіддю не можна оминати труднощі, яка є в тому, що все ж таки, з одного боку, всі дані Об'явлення говорять про небо як про щось простірне чи бодай споріднене з простором, а крім цього, в цілому процесі відкуплення треба приймати тілесність повністю відкупленої людини, і тому не можна не враховувати настирливого питання про те, «де» є небо. Можна відповісти, і таке визнання про незнання в питаннях віри треба вважати цінним, якщо в ньому вміщається визнання обмежених можливостей людського духа, отже повторюємо, можна відповісти, що про уміщення «неба» нічого не знаємо, бо його місце нам не відоме ні на підставі природного, ні об'явленого знання. Таке визнання з певністю щире, все ж таки воно не закриває деякого заклопотання. Основною причиною такого заклопотання треба вважати факт, що людина, мимоволі й нехотючи, але без виправданої причини, пробує все ще думати про небо як про вирізок з нашого

фізикального світового простору, який вже сам в собі крив цілий ряд природних таємниць, простору, що хоч нескінченний, та однаковий в своєму роді, того простору, що його в нашому бутті і нашій дійсності досвідчуємо. Тут криється основна трудність розуміння «неба». Тому основна вимога для розуміння «неба» — зірвати з способом думання такими категоріями, які зачерпуємо з нашої дійсності, і піддати перевірці наше дотеперішнє розуміння таких реалітетів, як простір і час. В результаті цього доводиться радше сказати, що новий «простір» є *вислідною діяння*, функцією *цілої історії спасіння людського роду в часі*, яка щойно *творює* цей простір. Цей «простір», отже, не є вже готовий наперед, від віків, як продовження фізикального простору, він радше *постає* тому, що Христос в тілі воскрес із мертвих, і Його прославлене тіло домагається нової, до Його прославленого тіла достосованої простірності. Вже з сказаного бачимо різницю між нашим і давнім розумінням. В давньому розумінні ставання, як часове поняття руху від місця до місця, було функцією простору, в якому все стається, в якому час біжить. Сьогодні думаємо навпаки: ставання — дії в часі — історичний біг домагається, і з цієї вимоги *постає* «простір» і «місце». Застосувавши цю засаду до такої дії, якою є переображення і прославлення, доводиться сказати, що в висліді цієї докорінної трансформуючої дії *родиться*, *постає* нова і цілком іншого роду простірність. Назв'їм її *переображенняю*, або *прославленняю* простірністю. Ця нова простірність не є частиною фізикального й досвідчального нами простору, її за допомогою наших категорій ні уявити, ні збагнути не можна. *Та вона є*, бо її вимагає *правдиве прославлене* тіло Христа, її вимагатимуть переображені в воскресінні мертві. Якщо б ми відкинули взагалі цю нову простірність, а водночас приймали воскресіння людини з мертвих, тоді наше розуміння воскреслих тіл було б спрощене й невірне.

В такому розумінні простірності зберігається *єдність світу*, бо тіло Христа, яке творить фундамент для нової простірності, залишається навіки частиною цього світу, воно зв'язане з ним в найглибшій його основі, бо цей світ, почавши прославленням тілом Христа, набуває вже тепер нового способу буття якраз завдяки своїй спасенній історії в Христі, яка є водночас історією матеріяльного і духового. І тому в воскреслому Христі весь світ здобуває новий *надземний «вимір»* не в сенсі т.зв. *четвертого фізикального виміру*, але в тому розумінні, що новий «небесний вимір» дає історії світу новий порядок, новий лад, нове влаштування. Він дає якраз

оте «небо» для всіх людей і цілого світу як *вислідну Христового воскресіння*. Правда, таке пояснення не доводить до того, щоб можна «небо» собі краще уявити чи його глибше збагнути, бо все ж такі наші категорії пізнання обтяжені незавершеністю. Але при цьому поясненні принаймні досягаємо того, що для неба немає місця тільки тому, що ми за всяку ціну бажали б примістити його в нашому видимому світі, як якесь поширення нашого простірною емпіричного космосу. Зрештою, коли наше сьогоденне розуміння неба як нової переображеної й прославленої простірності, що постає через воскресіння й вознесіння Христа, огорнуте великими тасмницями для нашої мислі й уяви, то не маємо причини ні дивуватися, ні бути заклопотаними, бо й наше розуміння і наше уявлення цього емпіричного світу з його часовими і простірними реалітетами є обвантажені не багато меншими неясностями і тасмницями. Ми мусимо бути тільки свідомі одного: не зважаючи на всі труднощі і тасмниці, *людська думка і особливо віра засвідчують ще раз і ще раз наскрізь переконливо, що дійсність не зупиняється і не кінчається прямо там, де це роблять немічні сили нашого зображення*.

З поданої аналізи треба ще підкреслити такі моменти: наша теперішня дійсність *не може бути просто змінена іншою*, бо це було б однозначним з вірванням єдності світу і захитало б єдність цілої спасенної історії людства й відкуплення. Ця наша дійсність має лишень переобразитися в іншу, в якій ми будемо «*нами самими*» і *теперішній світ буде «ним самим»*. Тому нова дійсність, постала через Христове воскресіння, і новий простір цієї нової дійсності в своєму останньому корені існування пов'язані з теперішнім світом, між обома дійсностями немає межі, є тільки поступове переображення, «метаморфозіс» одної в другу. З цього слідує, що можемо говорити не тільки про нове «небо», але й про «нову землю», як повне вивершення й переображення, доосновне й цілковите, всієї теперішньої дійсності, матеріальної і духової, в новий завершений і остаточний спосіб буття нашого світу. В світлі такого ствердження більш зрозумілою навіть в дослівному значенні цього слова стає нам апокаліптична візія св. Іоана євангеліста, в якій він починає опис візії словами: «І прийде нове небо і нова земля...» (Ап. 21,1 і наст.).

Новий світ і теперішній світ, або нове небо і стара земля, тісно між собою пов'язані; форма буття в небі означає, правда, залишення способу буття земного, мінливого і приреченого на смерть, але не є однозначна з повним залишенням самого світу. Тому потойбічної дійсності не можна мислити — тієї дійсності, що вже існує

з воскреслим Христом та всіма, що вже переображені, — без жодної об'єктивної реляції до непереображеного світу. Якраз з приводу цієї об'єктивної реляції між двома дійсностями одного світу можна до переображеного і прославленого світу без вагання і без небезпеки *застосовувати окреслення і категорії, що ними користуємося в стосунку до теперішнього світу.*

До Божої дійсності, до вічності Бога не можна застосувати часових і простірних окреслень, бо ця вічність є однаковою для кожної хвилини часу і кожного місця простору. Але переображена вічна дійсність всього земного й історичного буття не є тотожною з вічністю Бога, вона радше є *плодом часу й історичного ходу буття.* В історії спасіння переходить все часове у вічність з огляду на зложеність і численність земної дійсності не все разом і одночасно, але частинами, при чому ці частини не втрачають зв'язку з цілістю процесу переходження, тому їх можна визначати часовими поняттями. З уваги на те, що якась переображена частина цього світу все ще залишається пов'язаною з цілістю теперішньої дійсності непереображеного світу, переображування даної частини має все ще визначене місце в часі цього світу. Щоправда, цей момент переображування вказує вже на останній пункт, де переображена частина цього світу перестає нести на собі печать часу.

Зрештою для нас важливий факт, що св. Письмо користується часовими окресленнями стосовно тих, які вже опинилися в цьому «*другому світі*». Про Христа кажемо, що Він *вже воскрес*, про інших, що вони *воскреснуть колись, пізніше, при кінці віку.* Тому часове окреслення прославлення в Успенні-Внебовзятті Пресвятої Богородиці має також своє значення і не є позбавленим змісту. Марія вже прославлена, це означає, що Її тіло дійшло вже до кінцевої стадії свого спасенного життєвого шляху.

Здійснене відкуплення — основа Успення-Внебовзяття

Свою вірою в материнство Пречистої Диви Марії визнаємо, що Марія, дарувавши Йому земне буття, є матір'ю Господа Нашого Ісуса Христа. Водночас визнаємо що Вона стає матір'ю, бо на Ній і завдяки Їй відбувається есхатологічна подія, яка тягне за собою все інше. В цей спосіб Марія являється в статі завершено відкупленої людини, ба щобільше, типовою представницею завершеного відкуплення. Поняття завершеного відкуплення важко чітко окреслити і визначити всі елементи його цілості. Звідсіля завжди існує небезпека, що можна в ньому знайти більше,

ніж в ньому справді вміщається, або навіть, що в такому понятті можна довільно « відкривати » все, що тільки до вподоби. Тим часом в нашому випадку ця небезпека не так то серйозна. Насамперед, правди про Успення-Внебовзяття Пресвятої Богородиці не виводимо тільки з поняття факту, що Марія є завершено відкуплена. Нашим основним твердженням є те, що, прийнявши в основу факт Христового воскресіння і віру в нього, треба сказати, що тим самим *настав* вже кінець часу, що остаточне переображення світу в напрямі свого завершення вже почалося, не зважаючи на те, що можуть далі минути десятки тисяч років, заки прийде момент повної « кончини ». Закінчення спасенної історії людства і світу стає дійсністю і теперішністю в Христовому воскресінні, яке включає в собі і самого Христа і воскресіння праведних в загальному, хоч не можемо конкретно сказати, хто є між тими « первородженими » повного й завершеного відкуплення. Якщо так, тоді досягнення цілісного відкуплення в душі і тілі, і то в ж е т е п е р, не є довільною видумкою або ознакою, що її тільки апіорно вимагає *поняття* найдосконалішого відкуплення. Навпаки, з факту воскресіння, яке в ж е сталося, отже апостеріорно, виводимо, що до поняття найдосконалішого відкуплення належить переображення й прославлення в цілій людській істоті, так в душі, як і в тілі.

Виходячи з такого основного заложення про дійсність завершеного відкуплення вже тепер і маючи на увазі особливе і єдине в своєму роді становище Пресвятої Богородиці в історії спасіння й відкуплення, можемо сказати, що Марія повинна і мусіла досягти повної спільноти з Богом в прославленій дійсності *цілої* своєї істоти або, як говориться в церковних документах, « з тілом і душею взята до неба ». Ця її дійсність вже існує, а Церква у своєму авторитетному й урочистому проголошенні подає своїм вірним до відома, що завершена прославлена дійсність Марії є об'явленою правдою віри.

Успення — привілей Марії

Церковні документи і навчання Церкви говорять про Успення-Внебовзяття, як про особливий привілей, даний Марії. З'ясувавши попередньо сутність Успення, треба зупинитися на питанні, в чому саме Успення є привілеєм. Насамперед, доводиться сказати, що Успення не є привілеєм в тому розумінні, неначе б заверрене відкуплення і спасіння було дане *тільки єдиній* Марії. Не можна та-

кож прийняти думки, неначе б істота привілею була в винятковості звільнення з загального закону, який вимагає, щоб явище повного завершеного відкуплення в кожному випадку наступило щойно в останній *день загального воскресіння мертвих*, бо насправді спасіння пішло в своїй історії далеко далі, ніж ми звичайно мислимо. Починаючи з Христового воскресіння в історії, — спасіння є вже *правильним*, що не означає, що воно є загальним явищем, якщо вже є такі людські істоти, в яких довершилась повна перемога гріха і смерті в душі і тілі. Не слід забувати, що смерть Христа, перемога над смертю і воскресіння є не особистими подіями в житті Христа-Богочоловіка, а подіями на шляху спасенної історії всього людства. Його вознесення і вхід в нову прославлену дійсність не означає, що спасенна дія вривається перед дверми нової дійсності і наступає час чекання останнього дня. Спасенна історія не зупиняється, а йде своїм нормальним ходом, бо Христос вже створив нову дійсність, в яку вона має переливатися. Христос о с н у в а в також вже тілесне, переображене, нове суспільство праведних, хоч може кількістю це суспільство невелике і не знаємо по імені назвати з певністю нікого з цього суспільства, за винятком однієї людської істоти, Пречистої Диви Марії. Але двері до цього суспільства й до цілі нової переображеної дійсності, до неба, *постійно* відкриті.

Коли ж Успення-Внебовзяття є все таки привілеєм Богоматері, то тільки тому, що, поперше, Марія завдяки своєму Богоматеринству і своєму єдиному в історії спасіння становищу, отже завдяки своїм особливим реляціям до Бога і людства має о с о б л и в е п р а в о н а в н е б о - в з я т т я, і подруге, часова відстань між смертю і прославленням тіла Марії є коротша; Її прославлення наступило безпосередньо після смерті і її тіло не було обняте «тьмою кромішньою і зітлінням», чого не можна сказати про тіла тих мертвих, які за Матевм (27,52) «востаха і явишася іним» і які (тіла) зазнали на собі зітління-зіпсуття.

«...Грядет час і нині єсть...»

Майбутня дійсність Христової Церкви є теперішньою дійсністю прославленого Христа-Богочоловіка. В Успенні Пречистої Диви Марії ця майбутня дійсність себе дуже виразно заманіфестувала, як радісний початок нового неба і нової землі. Апокаліптична візія Іоана Богослова відкриває завісу своїм загадковості й таємничості. Настав час не лишень спасіння душі, але й спасіння тіла. І в Хри-

стовій Церкві, як найбільш видимій репрезентації всієї спасенної історії світу, світ увесь є на шляху до переображеної вічності. Вже не тільки духи «представленихся», як це молимося в заупокійних молитвах, заселяють ту вічність. І не тільки прославлене тіло Божого Сина, що зійшов з небес, вознеслось на небо в її хорах. Є вже хтось, хто, не бувши на небесах, не побувавши в вічних хорах вічності на висотах, піднявся на неї з самих земних низин цього світу: цей хтось, це ПРЕСВЯТА, ПРЕЧИСТА, ПРЕБЛАГОСЛОВЕННА, НЕПОРОЧНО ЗАЧАТА, В УСПЕННІ ПРОСЛАВЛЕНА І В НЕБО ВЗЯТА СЛАВНА ВЛАДИЧИЦЯ НАША, БОГОРОДИЦЯ І ПРИСНОДИВА МАРІЯ.

о. д-р Іван Музичка

СІМДЕСЯТ ЛІТ КАТИХИТИКИ

(Dr. Joannes Muzyczka, *De septuagesimo anno catecheticae peracto*).

При кінці дев'ятнадцятого століття наш перемиський Владика Юліян Пелеш, збираючи у своїм творі про катихитику усе, що придбало дев'ятнадцяте століття на полі катихизи, пише так про катихитичні методи: « Якъ въ каждой науцѣ, такъ и въ катихизаціи великої ваги єсть метода ведля котрої наука удѣляєся. Метода катихитичної науки єсть трояка: типична (образцева), акроматична (удѣляюча) и еротематична (вопрошаюча, выдобиуваюча) » (1).

Коли розглянути пояснення про ці три методи, побачимо, що в душі тих часів перша відносилась тільки до маленьких дітей, а третя не надається до навчання релігії. Оставала в ужитку лиш друга, що полягала « въ связаном выкладѣ, при чем ученикъ лише прислухуєся ». Її уживалось для учнів від четвертої народньої школи і в церковній катихизації (2). То був отже стан катихитики у методиці на початку ХХ-го століття. 1900 рік уважається датою початку нової катихитики, яка почала свій новий шлях і по 70-ти літах можемо розглянути усі її важніші надбання, осягнення і новості. Як ніколи досі в історії катихизи, впродовж 70 літ тих напрямних і досягнень було таки доволі. Постараємось описати їх і розглянути їх в їхньому історичному вже наслідненні.

1. XVIII і XIX століття

Помилково було б думати, що дев'ятнадцяте і попередні століття були примітивним і відсталим часом у катихитиці в порівнянні із двадцятим століттям. Навпаки, треба б сказати, що те,

(1) Др. Юліян Пелеш, Пастырское Богословіе, Перша часть: Дидактика, Вѣдень 1885, ст. 244. О. Др. Ю. Дзерович у своїй Катихитиці (Львів 1930) вже не вичисляє цих способів, як методи, але, як « форми навчання » — ст. 88-90.

(2) Ю. Пелеш, *цит. тв.*, ст. 245.

що народилось в катихитиці у двадцятому столітті, в його перших п'ятдесятих роках округло, мало свій початок і своїх предтеч вже у вісімнадцятому і дев'ятнадцятому століттях. Наводимо це твердження, бо часто на основі поверховних студій деяких авторів мається враження, що 1900 рік був, неначе, революційним і епохальним роком, яким почалась цілковито нова доба катихитики. Таке твердження було б несправедливим, або радше в ньому було б багато молодечої емоційності і мало пошани до великих творців катихитики минулих століть.

1900 рік є зворотною датою і нею починається модерна доба катихизи й катихитики. За нами вже сімдесят літ її історії, за нами — новий досвід, успіхи й неуспіхи нових течій, а навіть їх кризи, якщо бути строгим у оцінці. Переглянемо історично ці нові явища в катихизі й катихитиці нашого століття і зааналізуємо їх коротко, щоб мати погляд на їх розвиток і їх стан.

Оцінку будьякого історичного явища треба давати не з точки погляду свого часу і науковою критикою свого часу, але радше пильно треба вглянути на обставини й історичне тло даного явища чи події, яке до розсліду беремо. Вісімнадцяте й дев'ятнадцяте століття в історії мають цікаві прикмети і явища та події, що в них відбувались у світі загалом, мали вплив на хід подій у двадцятому столітті. В історії Церкви ці століття — то час дуже грізної і нерівної боротьби Церкви із новими противниками, яка скінчилась на деяких відтинках приблизно на початку першої половини двадцятого століття. Наслідки французької революції і війни, як її спадок, масонерія, раціоналізм, нове безбожництво включно із кличем «*Gott ist tot*» Ніцше й інші філософічні та політичні течії — то великий ворожий табір в наступі (3). Церква зайняла оборонні становища. У цій стратегії великої ваги є все вишкіл армії, тобто — навчання і наука. Тому ці століття є замітні великою катихитичною активністю питомою для тих часів і в душі педагогічних та дидактичних засад, які існували й у світському вихованні та шкільництві.

(3) Пій XII у своїй програмовій енцикліці «*Summi Pontificatus*» так характеризує недугу XIX століття, що свої наслідки лишила і на XX століття: « На початку дороги, що веде до духовної і моральної убогости наших часів стоять злощасні зусилля багатьох здетронізувати Христа і відірвати від закону правди, яку він проголосив, від закону любови, що є життєдайним подихом його Царства ». Із P. Parente, *Il più tragico divorzio (Commento filosofico dommatico)*, де є глибока аналіза тих часів.

Що бачимо у XVIII і XIX століттях?

1. Під впливом науки і засад педагога Пестальюцці (1746-1827) на теорію виховання починають дивитись, як на дійсну науку, яка є базована на основнім пізнанні людини (4). В Церкві появляються перші піоніри катихитики, тобто церковної педагогіки (J. Spandu і V.A. Winter) (5). Першим, що надав катихитиці науково-богословського характеру був К.А. Грубер (1763-1835) Архієпископ Зальцбурга. Він створив т.зв. «віденську методу» і ставив на першому місці в катихизі засаду, що Боже Об'явлення подане нам у спасенній історії (Біблії) і правди віри походять саме із тієї Божої історії (поданій у формі історії). Він вводить теж розповідну методу в навчанні (відоме Августинове *pagratio*).

2. Помалу в навчання релігії входить свідомість, що його треба достосувати до віку і спроможностей дитини. Звідси мозольні спроби найти відповідні методи і в тому згадані століття не могли багато досягнути, бо студії психології дитини щойно починались. Не диво отже, що 1900-ний рік — то початок нових успішних метод у катихизації. Методи XVIII і XIX століть, про які була згадка на початку, — то діти часу. Спроби шукання метод, що відповідали б спроможностям слухачів бачимо в одному з тогочасних католицьких писань: «Катихизми були уложені головню для пам'ятевого навчання без уваги на оцінку і рефлексію. *Сьогодні* (1) вимагається, щоб християнська наука і релігійні засади *основно пояснювались* в спосіб якнайбільш розумовий і логічний... Закінчіть ваше навчання (лекцію) якимсь оповіданням, розгляньте його обставини, постарайтесь, щоб це оповідання осталося у пам'яті і було корисним... не розказуйте фактів, що не є певні». Це документ із 1704 року! (6)

3. Ідучи паралельно до пізніших спроб у XX столітті (про що буде окремо мова в дальшому), бачимо старанні зусилля катихитів XVIII і XIX століть звернути увагу на зміст катихизис. Єпископ Регенсбургу J.M. Sailer (1751-1832) звертає увагу на Св. Письмо і впроваджує його в практичну катихизу (річ нечувана в попередніх століттях) (7). Як побачимо, це зворот, що набрав великого

(4) E. LAWRENCE, *The Origins and Growth of Modern Education*, 1970, p. 201.

(5) *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder 1961, vol. 6, c. 36.

(6) M. DE LA CHETARDIE, *Instructions sur la manière de bien faire la catéchisme*, 1704, цитую за A.E. CRUZ, *Storia della Catechesi*, p. 295-296.

(7) A.E. CRUZ, *o.c.*, p. 301-302.

розмаху в нашому столітті. Ідеї Зайлера продовжує проф. богослов'я в Тюбінген Johann von Hirscher (1788-1865), додаючи до катихизи навчання Отців Церкви. Гіршер звертає увагу, що християнство не є доктриною, але історією спасення, Божим пляном спасення, Божим Царством, спільнотою, в якій люди стають Божими дітьми (8). Це початок сьогоденної т.зв. біблійної катихизи, що так поширяється.

4. Коли взяти під увагу катихизм Йосипа Дегарба (J. Deharbe — 1800-1871), що був своєрідним відворотом знова на « доктринальні позиції » у катихизі, як теж і поворот до давніх сухих і пам'ятевих метод, знова треба лиш зрозуміти, чому в ті апологетичні і раціоналістичні часи так важною була оборона Церкви з доктринальних становищ і акуратна дбайливість в точності формуляції атакowanych правд віри (9). То була потреба часу і, не вступаючи із Савлом у пророки, треба б думати, що в наші часи цей зворот буде, вже є потрібний і властиво почався.

Характеристика катихизи до 1900 року в коротких окресленнях така:

а) ця катихиза була радше розумова, тобто Об'явлення подавалось, як ряд правд строго сформульованих;

б) катихиза була моралізуюча, тобто виховувала під кутом строгих засад і заборон;

в) катихиза була девоціональна, тобто приписувала точно ряд побожних практик з дуже поверховним богословським ґрунтом, радше із сентиментальним або традиціоналістичним підложжям;

г) ця катихиза сепарувала цілковито індивідуальности від світського життя і в результаті християнин провадив два відмінні, від себе віддільні способи життя — християнський у згаданих вище рямцях і світський, згідно з духом часу (10).

Цілий ряд спроб обнови катихизу, що з таким розмахом почалося в XX столітті, зродились у XVIII і XIX ст., але *iniuria temporis* не мали вони змоги розвинути і довелося їм ждати добру майже сотню літ для свого росту.

Це ось коротка схема ситуації катихизи й катихитики XVIII і XIX століть для вступу. Поминено в ній багато заслужених імен.

(8) J.A. JUNGMAN, S.J., *Katechetik*, 3 ed., Freiburg 1965, p. 27-28.

(9) A.E. CRUZ, o.c., p. 317; J.A. JUNGMAN, o.c., p. 29-30.

(10) Так у: J. DREISSEN, *Grundlinien heutiger Katechese*, München 1967, p. 16-17. Це переклад твору Голяндського Високого Інституту для Катихизи.

Їх чимале число свідчить про катихитичну активність в згаданих століттях. Із швидким розвитком шкільництва, студій педагогії і, головню, психології, появляються в навчанні загалом нові методи. Не могла остатись позаду світської дидактики і катихиза. Тому і 1900 рік є датою нового початку.

2. Шукання методи

Проф. Й.А. Юнгман не називає дату 1900 року початком « катихитичного руху », а уживає терміну *Katechetische Methodenbewegung*. І воно точніше (11). Двадцять століття не почалось окремим катихитичним рухом, а катихитичною обнотою. Це почалось, як ми бачили вже передше. Двадцять століття почалось в катихизі шуканням метод, як найкраще і найуспішніше Христову благовість і Божу науку передати тим, що її хотять прийняти і тим, що під впливом нового вільнодумства і раціоналізму її відкинули. Згодом цей почин став повним катихитичним рухом на всіх ділянках релігійного виховання і сьогодні ми є свідками його дійсного розцвіту. Новий рух шукання методи почався рівночасно у двох містах — у Мюнхені і Відні, де вже до цього був підготований ґрунт відповідними студіями, літературою й ентузіястами.

Великим поштовхом до шукання нових метод був розвиток психології і її наукове та практичне застосування у світській педагогії. Пестальюцці, Фребель і Гербарт, а потім Дювей — то піоніри на полі застосування психології у вихованні, хоч деякі їхні засади були голошені і практиковані в християнську старину такими християнськими виховниками, як Климент Олександрійський чи, зокрема Августин. Основним пунктом питання було: як пізнає дитина світ. Навчання і виховання має відбуватись відповідно до спроможностей і психіки дитини чи й дорослого. Не, як *дитина має пізнавати*, але, як *у дійсності у неї процес пізнавання відбувається*. Дитина пізнає світ досвідом, практичним сприйманням, а не аналізою, як ми дорослі. Навчання і виховання тоді стає успішне, коли у вихованка, учня є цікавість, коли процес навчання і виховання дає йому радість і вдоволення (12). Цього на жаль не було в дотогочасних методах.

(11) J.A. JUNGSMANN, *о.с.*, р. 30; Це дуже прецизне ствердження Юнгмана, хоч часто переклади його твору з німецького не подають тієї докладности. Напр. англійський переклад каже « Catechetical Movement, », не включаючи уваги про рух в сторону шукання методи. Див. англійський переклад Юнгмана - *Handing on the Faith*, Herder 1964, р. 32.

(12) D. MORANDO, *Pedagogia*, Brescia 1951, р. 235ss.

Найбільш поширеною і вживаною метою була метода аналізу тексту біля 1900 року. Ставлено питання (напр. що таке Хрищення?) і подана в катихизмі відповідь пояснювалась відповідно і, в висліді, через часте повторювання виучувалось дефініцію на пам'ять. Знання Божих правд за тією метою полягало в тому, щоб запам'ятати формулки катихизму. До пояснень додавалось різні моральні напіннення чи уваги, які теж здебільшого оставались «в теорії».

Метода ця нехтувала важливу засаду у способі нашого пізнання й у психіці дитини, що *cognitio incipit a sensu*, що наше пізнання починається від конкретного і дає можливість думці формувати загальне і абстрактне. Те саме відноситься і до мови дитини. Її словник — то словник конкретів, а не словник абстрактних слів чи формул. Дитина — то істота руху і забави і праця та активність при допомозі розуму і пам'яті для неї незвичні. Такою була теж і метода евристична, що уживає тільки сил розуму і думання (логіки).

Було б однак помилкою думати, що лиш розвиток світської педагогіки і застосування психології у ній були причиною нового катихитичного руху в шуканні методи. Важним стимулом для цього нового почину була поява т.зв. позитивної богословії на доповнення досі пануючої спекулятивної чи систематичної (її представники М. Scheeben † 1888 і J. Franzelin † 1886). Це студія Божого Об'явлення, як історичного факту серед нас людей у Св. Письмі, Традиції, Патрології, історії Церкви, Літургії, Археології. Катихитика, як практична богословська наука була першою, щоб скористати із здобутків і теж метод позитивної богословії (13).

Дальшою причиною появи і потім зросту катихитичного руху була нова ситуація в Церкві. Церква із позицій дефензивних починає переходити до офензивних і початком такої офензиви є Перший Ватиканський Собор (1869), який скріплює Церкву, підносить її недавно захитаний різними подіями і явищами авторитет і вона у свій традиційний спосіб знова активно починає брати участь в житті народів. Постать Папи Лева XIII вносить новий напрям в житті і діяльності Церкви у всіх ділянках, не лишає і катихитики (14).

(13) *Educar*, Pontificio Ateneo Salesiano, vol. 3, Salamanca 1966, p. 190 із ширшим викладом і корисною бібліографією.

(14) L. HERTLING S.J., *Geschichte der Katholischen Kirche*, Berlin 1949, p. 353-355.

Сильним чинником впливу на катихизу і загалом на пасторальну працю Церкви мали нові соціальні відносини в світі. Індустріальна революція з появою парової машини і потім електрики заступила силу людських м'язів, дала початок т.зв. індустріялізації, змінила спосіб праці і життя, створила велику числом робітничу класу і т.зв. пролетаріят, дала нові швидкі середники транспорту і комунікації, дала початок сьогоднішньої урбанізації і загалом змінила ментальність повільного спокійного робітника-ремісника і члена суспільства. Все те примусило звернути увагу на новий спосіб виховання, на шкільництво, а з тим і на виховну працю Церкви і її катихизу (15). Більше чим коли передше треба було застосувати виховну працю для того, щоб вона готовила до життя під всяким оглядом. До цього треба було достосувати і релігійні практики, і побожність, і аскезу, як це і бачимо на початку нашого століття.

Всі ці чинники вимагали зміни способу, тобто методи у навчанні і вихованні. Коли в попередніх століттях акцент падав головню на науку, навчання і тим самим на знання, нове століття шукає методи для *релігійного виховання*, для плекання живої віри, що має бути вислідом цього виховання. Так появилась т.зв. мюнхенська метода або, як часто слухно називають її — психологічною методою за почином мюнхенських катихитів, серед яких чільне місце займає великий католицький педагог Otto Willmann (1839-1920) (16). Йому завдячуємо початок католицької педагогіки і систему мюнхенської катихитичної методи.

Основними чинниками у набуванні знання і формації за Вілманом є: 1. схоплення (Auffassen) якогось предмету навчання, події, правди, 2. його зрозуміння (Verstehen, Begreifen) і 3. його засвоєння (Verarbeitung) (17). Звідсі система мюнхенської методи із такими степенями:

- а) приготування матеріалу (предмет, подія зі Св. Письма, образок тощо),
- б) представлення його для сприйняття-схоплення,
- в) пояснення для зрозуміння і знайдення відповідної правди,
- г) вісумування для корисного засвоєння,

(15) *Educar*, o.c. vol. 3, p. 193.

(16) J.A. JUNGSMANN, o.c. p. 130.

(17) B. HAMANN, *Die Grundlagen der Pädagogik, Systematische Darstellung nach Otto Willman*, Herder 1965, p. 183.

г) практичне застосування в житті (18).

В такий формі нова метода, побудована на засадах Вілмана, поширилась і стосується досі в основній своїй схемі. Вона є методою самої катихитичної праці в цілості, вона є в основі всякої лекції (катихизи), а навіть в структурі катихизмів. Її, неначе, офіційно визнано на першому катихитичному Конгресі у Відні 1912 року. Не значить, що ця метода прийнялась зразу. Вона мала своїх противників тому лиш, що вимагала цілковитої зміни усіх існуючих катихизмів, що побудовані були на засаді питань і відповідей, які пояснювалось і аналізувалось в часі навчання. (Автор цих рядків ще в 1934-1935 роках в гімназії вивчав катихизм за старими методами пояснювання тексту і виучуванням катихитичних формулок на пам'ять). У нас в тридцятих роках за мюнхенською методою появилася перший катихизм «Божя Наука», що його владила окрема комісія, покликана Слугою Божим Митрополитом Андреєм.

Знайдення методи мало не лиш саме дидактичне значення в розумінні, що найдено відповідні середники для успішного передавання Божої науки. Християнство — то не сама наука. Християнство — то велике зобов'язання і попри знання має змінити душу, зробити її здібною при допомозі Божої благодаті стати богоподібною. Це є християнське виховання. За мало отже найти успішну чи відповідну до часу і обставин методу, щоб катихиза була зрозумілою річчю для дітей. Куди важнішим є, щоб саме ця метода мала високий виховний вплив. Це сталось у застосуванні мюнхенської методи. Вона клала велику вагу, попри схоплення і зрозуміння, на практичне застосування того, що дає катихиза. Велика заслуга мюнхенської методи саме в тому, що вона почала виховувати практичних християн, почала виховувати для живої віри.

В пізніших десятиліттях по 900-нім році, коли у методи навчання увійшли деякі ідеї американського педагога Дювея про активну школу (згідно із його засадою *learn by doing* — тобто вчитись при допомозі якогось практичного зайняття), мюнхенська метода із методою активності дала початок успішного виховання практикуючого, активного християнина. Дитина не вчиться тільки слухаючи. Вона має вчитись виконуючи, сповняючи, творячи щось. Дитина — то істота руху, її навчання має відбуватись практичними заняттями, грою і забавою теж.

Активна метода, хоч як вона скромна у діточій формі актив-

ности, дала почин акції виховання чинного діяльного християнина в його парафії. Сьогоднішній мирянський рух у якійсь мірі завдячує цій методи своє існування, бо великі явища в спільнотах є вислідом виховання. Активну методи прийнято на другім катихитичнім Конгресі у Мюнхені 1928 р. (19).

Окремою «новістю» у мюнхенській методи є теж те, що в катихизу і катихизми впроваджується на окреме місце Св. Письмо. Досі, як теж у богословії, Св. Письмо було лиш авторитетом для скріплення сформульованої правди. У мюнхенській методи Св. Письмо є благою вісткою для нас й історичним джерелом тієї вістки і подій, в яких до нас говорив і діяв Бог. Це ідеї Зайлера і Гіршера з попереднього століття, як це бачили ми вище (20).

Овочем обох метод (мюнхенської і активної) є поява нових катихизмів. Нова метода створила ряд нових катихизмів великої різноманітності (21). Не сталося це, очевидно, зараз. Світова війна 1914 року і потім руїна та кризи, що слідували, були поважними перешкодами у розвитку нових катихизмів. Амбіцією поодиноких народів стало мати свій власний національний катихизм, що відповідав би духовості, християнським традиціям і обставинам даного народу. (Міжнародний загальний катихизм для дітей не появився помимо спроб) (22). Появились катихизми для різного віку дітей, для дорослих, для окремих цілей, для поодиноких клас у школах і т.п. Почалась дійсна доба катихизмів, яка продовжується і досі. Катихизми для дітей є цікаво ілюстровані і катихитичні ілюстрації є сьогодні окремою студією. Деякі із катихизмів стали популярні в світі своєю будовою і стилем і праця над ними тривала кілька років, як напр. відомий катихизм німецького єпископату (23). Авторами катихизмів вже не є поодинокі особи, але працюють над ними гурти експертів під проводом єрархії.

Маючи методи самого навчання і релігійного виховання, не вичерпується і не розв'язується вповні проблеми передачі Божої науки, як цілості. В рахунок треба взяти усі стадії духовного розвитку дитини — інтелектуального, вольового і чуттєвого. В який спосіб достосувати широку програму і матеріал Божої історії,

(19) J.A. JUNGSMANN, *o.c.*, p. 31.

(20) A.E. CRUZ, *o.c.*, p. 335.

(21) FRATEL ANSELMO, *Catechesi e catechismi*, Milano 1958, p. 5.

(22) *Educar*, vol. 3, p. 227.

(23) Його історія й аналіз у Einführung in den neuen Katechismus, Freiburg 1963. Праця кількох авторів.

Божих правд у ній, Божих засад життя, Божих середників освячення до поступенного розвитку дитини і її способу сприймання? Це питання методичної структури програми, або, іншими словами, як поступенно в міру спроможностей і розвитку дитини розложити весь матеріал Божої науки і його дітям та молоді подати. Святий Дух і Христос уживають методи поступенного об'явлення.

Питанням методи укладу програми занимались головню французькі катихити біля 1945 року. Між ними — Йосиф Коломб (24). То чергова методична проблема ХХ століття, що найшла свою розв'язку у т.зв. концентричній або циклічній програмі або теж — методі прогресу.

Концентрична або циклічна програма — то програма методично уложена так, що основні правди вивчаються, поступенно їх поширюючи і поглиблюючи із часом і розвитком дитини. Уявити собі можна таку програму у формі спіралі, що починається малим кругом, той круг іде вгору і більшає в міру психічних спроможностей і розвитку вихованка. Для прикладу — опис сотворення подається дітям у першій клясі, як це подав нам Святий Дух у першій главі Битія, з кожним роком цей опис поширюється і найвищий круг може кінчитись п'ятьма «дорогами» Св. Томи.

Метода прогресу (не прогресивна!), як і циклічна програма враховує слабкість й еволюцію людського розуму у різному віці. Тому радить брати все цілість матеріялу Божого Об'явлення, але поділяти його на степені, відповідно їх розвиваючи (25).

Не входимо в деталі у цім схематичнім зіставленні. У катихитичнім русі в шуканні метод є крок нашого століття, що так пильно узгляднює психіку дитину. Ця метода програми пов'язана теж із катихизою для дорослих з різних прошарків суспільства. Подаючи сьогодні катихизу дорослим, або стоючи з нею перед безбожними слухачами, треба дійсно уживати методи Святого Духа, що починає від примітивних чи конкретних буденних понять і помалу розгортає перед слухачами Божу дію в історії. Метода прогресу потрібна для дітей і дорослих.

Коли у першій клясі ми хотіли б вичерпати відповідно глибоко весь матеріал Божої науки — ми б працювали в абсурді. Коли

(24) Його великий твір катихитики дуже оригінальної будови і підходу із сильною тенденцією теоризування: JOSEPH COLOMB, P.S.S., *Le service de l'Evangile*, Paris 1968, I, II vol. Уживаю італійського перекладу: *Al servizio della Fede*, Torino 1969, vol. I, p. 285-305.

(25) J. COLOMB, *о.с.*, p. 295.

б ми весь матеріал розложили на роки по частинам — постав би другий абсурд! Програма і метода прогресу помагає навчання релігії робити все живим, новим і цікавим і в поступенний спосіб при дії Божої благодаті будує цю велику чесноту віри, яка має бути ціллю християнського виховання (26).

Коротко збираючи, методичний рух дав солідну базу для катихитики ХХ століття. Шукання метод відкрило двері розвитку. В 1922 році єпископ міста Діжон у Франції писав так у своїм посланні: «Замість іти прямо відчиненими дверми до дитячої уяви і її спостережливости, ми тратимо час, стукаючи до ще замкнених на засув дверей розуму і розумування». Методи ХХ століття змінили вхід до душі дитини і відкрили дітям прямий особистий контакт з Господом, поки подали їм схеми Його Божественної науки (27).

3. Зворот до змісту

Мюнхенська метода оживила релігійне навчання і виховання, в свіжий і доступний спосіб почала вкладати християнські правди в душі, пам'яті і серця дітей. Вона була остаточним завершенням шукання метод з попереднього століття. Але по першій світовій війні знова зайшло багато змін у житті людства, головню в Європі. На місце раціоналізму дорогу в суспільства починає собі промощувати матеріалізм, який вдаряє по християнській духовості найперше в родині («шукання вигідного життя»), а згодом у суспільствах і державах, що на наших вже очах одержав нову назву permissive society. Катихитика в цім випадку дуже вчасно почала шукати собі нового способу дії для нової ситуації, що поступенно розвивалась.

Малий твір проф. Й. Юнгмана у 1936 році дав початок новій важній течії у катихитиці ХХ-го століття: *Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (28). Твір цей почав своєрідну реформу у катихизі і дав новий зворот у катихитиці, що розвивається ще й досі і зветься керигматичним.

Що вніс нового у катихизу ХХ-го століття твір Юнгмана?

(26) Про катихитичні методи сьогодні див. практичну книжечку кількох авторів під редакцією J. GOLDBRUNNER, *Katechetische Methoden heute*, München 1962. Є теж англійський переклад.

(27) *Shaping the Christian Message, Essays in religious education*, edited by G.S. Sloyan, New York 1958, p. 113.

(28) Виданий у Реєнсбургу 1936 р., останньо перевиданий в англійській мові: *The Good News yesterday and today*, New York 1962.

Від 1900 року уся увага катихитів зводилась до виключно методичної сторінки катихизи, як це ми бачили. Найдена мюнхенська метода удосконалювалась, доповнилась активною методою і шукала все кращих деталей в слухово-візуальних посібниках у катихитичній праці зі свідомістю, що, маючи досконалу методу, у висліді будуть досконалі овочі. Показалось однак, що все таки методичний рух не дав вдовольняючих вислідів, коли дивитись на релігійність не під кутом релігійного знання, але релігійного *виховання*.

Проф. Юнгман робить порівняння між християнством апостольських і по-апостольських часів, потім патристики, а християнством із його модерними досягненнями сьогодні. Він знаходить основну різницю: первісне християнство — це блага Христова вість, євангелія і повна віра в цю вість; сьогоднішнє християнство — то радше традиційне визнання правд віри і ряд обов'язків та заборон, або, як сам Юнгман каже — «конвенційне християнство» (29).

Він вказує на таку засаду: «Не є досить вказати на конечність і раціональність віри, не є досить в'яснити кожний пункт доктрини і кожної заповіді до останнього роздріблення; важним особливо є досягнути найперше живе зрозуміння християнської благовісті, зібрання в цілість багатьох правд в стійку об'єднану цілість, щоб із цього вийшли радісне зацікавлення й ентузіастична відповідь у живій вірі» (30). Юнгман в той спосіб вказує на виховний пункт у катихизі, а не на научний. Здорове виховання має три степені: плекання (Pflegen), унапрямлювання (Regeln) і формацію (Bilden). Християнство від середніх віків концентрувало свої сили на другий лиш стіпень — норм (31). Виховання у формі т.зв. «дитячого підчинення» без запитів в сторону духовного проводу стало захитане. Тому релігійне навчання не може обмежуватись лиш до передачі формулок, звичаїв, набожностей і практик, хоч би як ревно вживаних. Сьогоднішнє релігійне навчання має вести до живого знання змісту самої віри, що має у висліді створити духовну дозрілість, християнську формацію, що дає здоровий християнський погляд на життя, світ і чин (32). Новий напрям не відкидає знання, науки, він відступає лиш від сухого інтелектуалізму, хоч не впадає в другу скрайність волюнтаризму чи сентименталізму. Християнство є проголошення (керіґма) радісної віст-

(29) Там же ст. 3.

(30) Там же ст. 5-6.

(31) Там же.

(32) Там же ст. 8.

ки (33). Схеми, доктринальна структура, дефініція, поділ на систематичні частини не сміють згубити тієї радісної вістки — благовістія і її проголошення, що відбувається у вихованні християнина. Вони мають послужити, щоб ця вістка ясно і точно була висловлена. Катихиза, як проголошення віри у первісній Церкві стоїть у контрасті із сухими катихизмами із питаннями-відповідями чи богословськими компендіями. Нічого в тім нема революційного чи реформаторського. Юнгман і його послідовники хотіли лиш завернути катихизу на її первісні рейки і дати їй динамізм тих часів. Той динамізм походив не із методи, але із *змісту* проповіді і навчання. Катихиза має проголошувати нову, важну, неоцінену радісну вістку для людства (34).

Юнгман не відкидає наукового богословського знання і науки. Катихит має мати основне богословське знання. Однак катихит не є на те, щоб вірним викладати богословію у науковий спосіб. Він не передає своєї спеціалізації, а передає успішно при допомозі наукового богословського знання благу вість, Божий план спасення, якого центром є Христос.

Різниця між богословією і проголошуванням віри (керигмою) полягає в тому, що богословія в основному є на службі знанню і досліджує релігійну дійсність з точки погляду *verū* — пізнаваного (*veritas*); керигма (проголошення віри) звертає свою цілковиту увагу на саме життя і дивиться на релігійну дійсність, як таку, що веде нас до добра, під кутом *bonū*. Проголошення віри потребує знання про дорогу, як іти до Бога і його основою є блага вість, яку в перших століттях християнства звали керигмою. Юнгман каже: «Доґма має бути знаною, керигма проголошуваною» (35).

(33) *Kήρυγμα* - проповідь від *κήρυσσω* і *κήρυξ* - окличник, геральд, публичний післанець, що проголошував волю свого володаря. Слово *κήρυσσω* ужите в Новому Завіті 61 разів. Апостольська і по-апостольська проповідь має назву керигми для підкреслення, що це проголошення вістки, яка приготавлялась у Старому Завіті, сповнилась смертю і воскресенням Христа і завершиться другим його приходом у славі. Виразний слід тієї проголошуваної благовісті бачимо в проповіді Петра у Діяннях Апостолів в другій і десятій главах і у листах Св. Павла.

(34) J. HOFFINGER, S.J., *The place of the Good News in modern catechetics*, в цитованому творі Юнгмана ст. 173.

(35) Там же ст. 34. Великий вплив богословії на катихизу починається від тридентийського Собору. Це можна запримітити у катихизмах. У катихизмах Канізія і Белярміна ще не помітний богословський науковий стиль цілковито, але вже у XVIII ст., каже Юнгман, є «шість правд віри» прецизно сформуло-

Зворот до кериґми — проголошення благої вісті дав великі користі у катихизі. Він дуже широко і практично включив у катихизу, катихизми і навчання релігії дві важні речі християнського життя — Біблію і Літургію (36).

Так, як мюнхенська метода закріпилась на катихитичнім Конгресі у Відні 1912, активна метода у Мюнхені 1928, кериґма, поворот до змісту катихизи, по чималих контрверзіях завершилась на катихитичному Конгресі у Айхштед 1960 році. (Тимчасовий застій спричинила війна). Головні заключення Конгресу в цій справі були такі:

1. Завданням катихита є ті самі, що Христа: проголошувати благу вість спасення, катихит помагає людям її прийняти і стати Христовими учнями, щоб вони в свою чергу давали свідчення Христові. Катихит не лиш вчить науку Церкви, він добуває людей для Христа, веде їх до живої віри (37).

2. Блага вість: вічне і благословенне Царство Боже прийшло і є серед нас. Його прообраз є в Старому Завіті, розпочав його Христос і зближається воно до своєї кінцевої слави. Всі люди є запрошені до великого бенкету Володаря. Бог не є далека ідея, мовчазне буття, але є живим особовим Богом, Творцем і Отцем (38).

3. Катихиза є христоцентрична. Христос є центром благовістя, Він є спасення світа. Весь плян спасення Отця стався через Христа Божого Сина, через якого знаємо все про Отця і через Нього одержали благовість про царство Отця. Він своєю смертю спас нас від гріхів. Катихиза кладе наголос на історичну сторону Божого пляну. Божий плян спасення є історичним фактом і відбувся

вані в мові богословській і абстрактній із дефініціями, поділами, актами тощо. «Вісімнадцате століття і його спадкоємець дев'ятнадцате століття характеризуються вторгненням богослов'я на поле релігійного проголошення, — поле, на яке богослов'я не є призначена. На тому полі у двадцятому столітті появилася сильна реакція». Там же ст. 37. Наводимо це для ілюстрації настрою і погляду, серед якого новий напрямок зродився.

(36) Юнгман не був новатором. Ґрунт до цього звороту дала богословська школа у Тюбінґен (Німеччина) писаннями Зайлера, Нелера і Гіршера. Школа у Тюбінґен окремо плекала студію Св. Письма, патристики і еклезіології в реакції проти схоластики. Хоч тенденції тієї школи не були прийняті в XIX ст. вони нашли своє місце у XX ст.

(37) J. HOFFINGER, S.J., *Teaching all Nations*, Herder (Katechetik heute) 1961, p. 394.

(38) *Ibid.*, p. 394-395.

в історії, і здійснюється через Христа у Його Церкві через Святого Духа. Серцем християнської спільноти і її життя є богопочитання у Св. Літургії. Літургія є найвищим практичним виявом катихизи. Богопочитання є джерелом віри, благодаті і апостоліату (39).

4. Нашою відповіддю на Божий поклик і запрошення є і має бути наша внутрішня переміна у живій вірі, у надії і любові. Ми стаємось свідомі відповідальності у світі і тому прагнемо поділитись нашою вірою з другими (40).

Керигматичний напрям у катихизі впродовж двадцять п'ять літ від появи твору Юнгмана надзвичайно оживив катихитичний рух. То одне із дуже живих і цікавих явищ в історії Церкви по першій світовій війні, хоч не зазначений. Він ішов в парі із т.зв. біблійним і літургійним рухом двадцятого століття. За понтифікату Папи Пія XII ці два рухи одержали дві знамениті Енцикліки того ж Папи: Медіатор Деї (літургійна) і Дівіно афлянте Спїріту (біблійна). З якою інтензивністю почав катихитичний рух свою працю, видно, хоч би з того, як часто один по однім чергувались міжнародні катихитичні конгреси: 1959 — Ніхмеден, 1960 — Айхштет, 1962 — Бангкок, 1964 — Катігондо, 1967 — Маніля, 1968 — Маделін, 1971 — Рим. Настав врешті повний зворот до уваги на зміст катихизи і на його проголошення, як благої вісті.

4. Керигматична метода

Коли мюнхенська метода мала свою основу у психології дитини і загалом психології людини, її норми мали характер дидактичний, керигматичний напрям у катихизі доповнив методичні здобутки новою методичною прикметою. Нова катихитична обнова почала повертатись до точного змісту катихизи, але теж і до точного способу, яким Бог хотів себе об'явити людству. Тут і основа, щоб говорити про «керигматичну методу». Це не нове шукання методи. В керигматичному напрямкові кладеться наголос на зміст катихизи і вся методика має іти за динамікою віри. Метода є лиш слугою і має достосуватись до слухача (41).

Тією методою є біблійний нарративний (розповідний) спосіб навчання. Святий Дух розказує нам людською мовою про дивні

(39) *Ibid.*, p. 395-396.

(40) Там же ст. 397.

(41) A.M. NEBRED, S.J., *Kerygma in crisis*, Chicago 1965, p. 39.

діла Господні, про чуда, науку і події. Тією біблійною розповіддю ми пізнаємо Божу благовість. Бог ужив розповідної методи в історії нашого спасення і нею торкав наш розум, зрушував почуття («чи не горіло серце наше...»), щоб воля діяла, щоб наше серце любило. Ф. Арнолд так говорить про потребу нового способу катихитичної мови: «Ідеться, щоб отворити дорогу для Євангелії. Безсмертність не була обіцяна спекулятивній філософії, ані схоластиці, але лиш Євангелії» (42). Іншими словами — не спекуляцією, теоризуванням і концептами із дефініціями на першому місці маємо провадити навчання і виховання у вірі, але біблійною історією, в якій ці правди Божі подані і об'явлені. Це, зрештою Христова метода. Христос вчив притчами, порівняннями, прикладами з життя і природи. Ці притчі все живі і свіжі осталися в буденній мові часами навіть на устах безбожників (блудний син, фарисей, загублена віщя, Юда і ін.).

Керигматична розповідна біблійна метода знова у злуці із мюнхенською і активною методою дала новий поштовх у релігійному вихованні із солідним біблійним ґрунтом.

Нарративна метода, рекомендована ще Св. Августином, має першенство у релігійному навчанні і катихизмах сьогодні. Коли попередники ХХ століття виходили від дефініцій чи сформулованих правд віри, чи абстрактного твердження і його відповідно розвивали і поясняли (скріпляючи їх словами чи цитатами Св. Письма), тепер — навпаки: виходимо із конкретної біблійної події чи історії і сформульоване означення є радше *terminus ad quem*, є точкою прицілу, вислідом розповіді про подію.

Керигматична метода у релігійному вихованні не лиш вживає Божої методи розповіді. Біблійна мова у релігійному житті набирає окремої форми у богочитанні — Літургії. То цікава поетична мова, в якій біблійна історія спасення стає драматизована і відповідно переживана вірними не лиш у поодиноких літургійних богослужбових актах, але й в цілому літургійному році. Тим Літур-

(42) F.X. ARNOLD, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955, р. 41. Поява недавно (1966) контрверсійного голандського катихизму притягнула увагу всього християнського світу не своїми деякими неточностями, двозначностями і новими опініями, але новим свіжим способом викладу, що зацікавлює читача правдами віри. Читасться його, як цікаву повість! Комісія кардиналів, що його перевіряли і на помилки вказали не приховує признань за його «знамениті прикмети» у способі викладу достосовного до розуміння модерної людини.

гія є високим виховним чинником, а не лиш формальною практикою. У Літургії говорить Бог, у ній ми чуємо стало Його голос і переживаємо Його слово. Літургія і літургійний рік є обов'язково частиною катихизи і її джерелом. Літургійне виховання від науки про церемонії про літургійний спів до практичної студії текстів, літургійної поезії та її історії — це одна із сторінок керигматичної методи. Це дав новий керигматичний напрям у катихизі.

Ціллю керигматичної методи є не досягнення релігійного знання на першому місці, але практики релігійного знання (43). Знова, не теоризуючи, керигматична метода шукає слідів, зразків, фактів і подій про те, як історія спасення описана Богом у подіях і оповіданнях в Біблії, драматизована в Літургії, здійснювалась і здійснюється у практичному житті Церкви, народів і окремих людей. Деяких Божих подвижників Церква проголошує Святими. За висказом «дивен Бог во Святих своїх». Божий плян ми бачимо у тих, що Його в своїй особі відзеркалювали, або інакше — про Божі діла *свідчили* своїм життям і вчинками. Керигматична метода використовує цю релігійну дієвість у катихизі.

Як виглядало б це на практичному прикладі? Візьмім примат Папи: Христос каже Петрові, що дасть йому ключі свого царства (який практичний висказ замість абстрактного «примат»!) — це біблійна розповідь; празник Верховних Апостолів Петра і Павла і богослужбні пісні — Літургія (в них потвердження Христових слів); ряд Папів по сьогодні в історії аж до 264-го наслідника із тим самим ключем Св. Петра в руках, що його передав Христос — то історія Церкви і навіть при тому зразки церковної архітектури та мистецтва; і врешті свідчення про цю правду — смерть Св. Йосафата. Так барвисто виглядала б лекція про «примат» у стилі керигматичної методи. У висліді буде не конечно дефініція, що таке примат, а радше факт і його зміст. Учні самі із поміччю катихита можуть подати широку дефініцію примату при кінці такої лекції. Це є оwoч численних дискусій і творів по 1936 році до останніх літ шістдесятих років, в яких керигматична катихиза остаточно добула собі місце і застосування (44).

(43) J. HOFFINGER, S.J., *The ABC's of the modern Catechetics*, New York-Chicago 1962, p. 61.

(44) Керигма і керигматична метода є у протестантів теж. Між протестантськими богословами ентузіястом керигми є проф. Карль Барт. Див. A. NEVBEDA, *о.с.*, p. 47.

5. Черговий крок по керигмі

Керигматичний зміст катихизи створив великий хвилевий ентузіазм у катихизі. Здорове це захоплення мало свій ґрунт: людині подається нову радісну вістку, що міняє її життя і провадить до віри. На звук тієї вістки людина тривожно, але й з радістю питає, «що мені робити», — як це було в день П'ятдесятниці по проповіді апостола Петра. У проголошенні благої вістки (керигма) є без сумніву динамізм християнства. Христова діяльність з тим динамізмом пов'язана, апостольські і по-апостольські часи — то часи християнського динамізму, а не доктринерства, науковости чи інформації, або й пропаганди, говорячи термінологією наших часів.

Катихити-керигматики стали великими і реальними ідеалістами у практичному значенні того слова. То було щире захоплення у вірі і євангелькій активності. Але по короткому часі появилася нова трудність — тим разом із місійних теренів, головно з так високо культурної країни, як Японія. Не довго треба було ждати, щоб цю трудність побачити в себе вдома в християнських країнах, де в індустріяльних обставинах Церква опинилась в цікавій новій теж місійній ситуації до тієї міри, що помалу зникає давній термін «місія в колоніях», а появляється новий — «місія Церкви» і означає він загально: виводити людей із безвірства до віри всюди (45).

Ця нова трудність поставила дальший крок в катихизі і, на думку деяких, спричинила навіть кризу у керигмі (46). Чи можливо будькому зараз при зустрічі ставити перед очі Божу благу вістку і Христа і очікувати, що він зразу її прийме? Питання треба б для точности повторити із доповненням: чи можливо *без підготовки* зразу подавати благу вістку (керигму) спасення? Жидівський нарід мав більше чим тисячлітню підготовку до Христової благої вістки й апостоли й сам Христос на цій підготовці будують свою проповідь (керигму). Керигма — проповідь нової благовісті потребує *підготовки*, потребує окремої стадії, хай і короткої, що керигму попереджала б, до неї готовила б ґрунт, приготівляла б душі, щоб керигма могла прийнятись. Цю стадію починають називати «перед-благовісною» (47). Це стадія, богословським термі-

(45) A. NEBREDА, S.J., *о.с.*, р. 1.

(46) Так думає цитований А. NEBREDА у своїм творі.

(47) Не легко переложити цей термін із західньо-європейських мов: французьке: *pré-evangelisation* чи подібне англійське: *preevangelization*.

ном називаючи, — *апологетична* і в модерній катихизі ставить призабуту, а то й відкинуту до деякої міри апологетику на дуже важне і відповідальне місце в катихизі, в богослов'ї і тим самим в житті Церкви (48).

На катихитичному Конгресі у Айхштет (1960), що завершив стадію керіґми, нічого не згадувалось ще про потребу підготовки до керіґми. Але вже два роки пізніше на міжнароднім студійнім тижні про катихитику у Банікок (1962) цей термін появляється. На ньому говориться про «стадії підготовки», про «ґрунт», про «термінологію, з якою люди є обзнайомлені» (49). «Катихиза має приготувати ґрунт, очищуючи поняття, сентименти і навіть підсвідомі уявлення, щоб провадити їх до повної відповіді на науку Христа» (50).

Німеччина була колискою керіґми, Франція дала по своїм болючім пасторальнім досвіді почин до тієї «перед-благословної стадії»

(48) Питання є дуже важним у сучасній богослов'ї. Hermann Lais у своїм творі *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956 писав так «Die Apologetik musste irgendwie in Misskredit gekommen sein, ja, sie schien ihre Berechtigung verwirkt zu haben. Es hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, dass rationale Beweisführung niemand zum Glauben führt. Dem Ungläubigen nützt sie nichts und der Gläubige bedürfte ihrer nicht. Vor kurzem schrieb ein Seelsorger: «Apologetik ist meines Erachtens heute in der Praxis kein sehr gefragter Artikel mehr. Die Menschen sind heute alle so eingefangen von ihrem Alltag, den Sorgen ums tägliche Brot und ihren Vergnügen, dass sie für apologetische Fragen weder Kraft noch Interesse aufbringen. Was wirkliche Seelsorgeleistung war, in den vergangenen 50 Jahren etwa, das liegt bestimmt nicht auf apologetischem Gebiet. Ein französischer Pfarrer hat auf einer Seelsorgertagung in Deutschland gesagt, ob wir es auch so machen wollen wie sie in der Vergangenheit und so lange auf der apologetischen Verkündigung verharren, bis auch bei uns die Kirchen leer sind.» ...Es dürfte bei niemand ein Zweifel darüber bestehen, dass die Apologetik zeitgemäss sein muss. Sie gehört mit der Pastoral zu den aktuellsten theologischen Disziplinen. Sie hält den prüfenden Finger am Pulsschlag der Zeit, hört die Einwände der Menschen ihrer Zeit und sucht die jeweils besten Antworten auf deren Fragen zu geben. Es ist eine Auszeichnung für die Apologetik, möglichst aktuell zu sein und zugleich eine unerlässliche Notwendigkeit», р. 9-10. Наводимо цей цитат, бо він багатомовний. Актуальність для апологетики дасть тепер катихитика, або, принайменше, її вимагатиме собі до помічі у своїй черговій стадії «перед-благословія». Згаданий автор подає деякі засади, як апологетику достосувати до наших днів. Твір вимагав би тепер доповнення по II Ват. Соборі, що дав нові напрямні для апологетики.

(49) L. ERDOZAIN, *The evolution of catechetics*, «Lumen Vitae» vol. XXV, 1970, n. 1, p. 15.

(50) *Ibid.*

у сучасній катихизі. Труднощі наукові і практичні із новим раціоналізмом, релятивізмом, егізистенціалізмом і атеізмом змусили багатьох експертів у катихизі, і пасторальній загалом, призадуматись над важною справою, як зробити керигму доступну до умів просякнутих всякими «ізмами» (51). Стверджено без труднощів, що це не нове відкриття. Перед-благовістя чи апологетика мали своє окреме місце в історії катихизиса і в практичній праці великих місіонарів, а лиш розвиток християнського суспільства довів до забуття тієї важкої підготовчої стадії до керигми.

Питання є великої практичної ваги. Ідеться про важну справу достосуватись нам, як благовістителю Христової правди до способу думання, до труднощів, до ментальности слухача в сьогоднішніх часах. Ця стадія, щойно в початках, відкриє для катихитики знова широке поле проблематики. II Ват. Собор про цю справу часто у своїх документах говорить і вперше офіційно заявляє, що й Церква щось від світа і його досвіду побирає (52). В «Душпастирській Конституції про Церкву в сучасному світі» кажеться: «Бо вона (Церква) від самих початків своєї історії навчилася висказувати благовістя Христову за допомогою понять і мов різних народів і намагалася насвітлити її мудрістю філософів з тим наміром, щоб пристосувати Євангелію, наскільки і слід було, і до розуміння загалу, і до вимог мислителів. І таке пристосоване проповідування об'явленого слова повинно залишитися законом для всієї євангельської проповіді. Бо таким чином у кожному народі і постає спроможність виражати на свій лад благовістя Христову і розвивається обмін між Церквою та різними культурами народів. А для збільшення такого обміну, Церква, зокрема в наші часи, коли швидко змінюються обставини і дуже таки переминюються способи думання — потребує окремої допомоги тих, хто, живучи в світі, знає різноманітні його установи і науки та й розуміє їх внутрішню сутність, чи йдеться про віруючих чи про невіруючих» (53).

Для Євангелії треба підготувати ґрунт. Євангелія є для люди-

(51) А.Е. Cruz, *о.с.*, р. 378.

(52) Так у коментарі до «Душпастирської Конституції про Церкву у сучасному світі» у *Lexikon für Theologie und Kirche — Das Zweite Vatikanische Konzil — Kommentare, Teil III*, Herder 1968 p. 416: «Wohl noch nie hat sie (= Kirche) formell so anerkannt, dass sie gegenüber der Welt auch die Empfangende ist».

(53) Вселенський Собор — Ватиканський II — Діяння і постанови, том V, Рим 1966, ст. 86.

ни, проголошується через і при помочі людини. Людина є ґрунтом у своїй складній психічній, соціальній і культурній багатогранності в її особовості. Старі схоластики казали: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Деякі дослідники починають цю стадію «перед-благовісну» звати антропологічною або й антропоцентричною від цього, що в основу ставиться в ній людина. Термін досить небезпечний і краще задержати «перед-благовісна» — *pre-evangelization* (54). З історичної точки бачення можна б назвати цю підготовку стадію перед-катихизмовою. Історія древнього християнського катехуменату дає нам доволі матеріалу на це (55).

Нова стадія у катихизі не є ані кризою керигми, ані якоюсь реформою катихизи. Це є доповнення — практичне і конечне для керигматичної фази і черговий крок у розвитку модерної катихитики. Він вже створив нову сторінку т.зв. катихизи для дорослих і тим самим усунув мильний погляд, що катихиза, катихизм — то щось, що існує лиш в мурах школи і відноситься лиш до шкільної дівори. Катихиза починає бути сьогодні великою Христовою працею серед студентства, робітників, молоді і загалом дорослих, які в зустрічі із модерним зіндустріялізованим і зурбанізованим подекуди світом гублять Христа, тратять віру і їх із новими засобами треба привернути до живої віри. Щоб благовість, яку вони відкинули чи й забули про неї, їм подати, треба до цього їх пізнати і збагнути і в дальшому — приготувляти, щоб у відповідному моменті їм знова подати Христове слово.

Нова стадія не є теж і вповні новою, а радше методично конечною у новій ситуації. Ще недавно деякі християнські народи мали королів, що носили титул *Defensor Fidei*. Вони жили і виховувались у християнському дусі в родиннім, громадським і державнім житті (т.зв. християнське *milieu*). Сьогодні їхні духовні провідники вважають свою державу за місійний терен для Церкви, яка стала меншістю без впливу на *milieu*х.

Нова стадія вимагає ще випрацювання нових способів, як людину до благої Христової вісті готовити, які їй відповіді на її труд-

(54) «The guiding principle of pre-evangelization is anthropocentric, because we must start with man as he is». L. Erdozain in *Lumen Vitae* art. cit. p. 17, або: «We must take man with all his prejudices and try to enter into this sphere of his, remembering always that the initiative is not ours. It is God who takes initiative». A. NEBREDА, *o.c.*, p. 58.

(55) Так називають цю стадію французькі катихити. Див. J. СОЛОМВ, *o.c.* vol. I, p. 349ss.

нощі і безвірство давати (56). Тут велике поле для нової апологетики, що згубила своє важливе місце в модернім світі. Нова перед-катихизмова стадія скріпить важну пасторальну працю Церкви серед робітників, студентів й інтелігенції і понесе в новому світлі Христову благовість всюди. Скомплікованість цієї праці велика, бо маємо кілька родів тих, що до них стосуватимемо цю перед-катихизмову стадію: а) ті, що ніколи не чули Євангелії, б) ті, що чули в своїм житті, але відкинули її чи згубили, в) ті, що прийняли Євангелію не в Божому світлі (57). До цих категорій додати можна тих, що зовсім не зацікавлені релігією, або вирости серед сталої проти-релігійної пропаганди і боротьби і частина їх дійсно до релігії вороже наставлені. Вже сам той образ ситуації показує, якою ко-нечною є ця фаза перед-катихизмова в катихизі і якою складною є вона для катихитів, душпастирів і цілої Церкви.

6. Найновіша проблема

Найновішою проблемою у розвитку катихизи (і дуже делікатною), яку порушено на катихитичнім Конгресі 1968 у Меделен це питання соціально-політичного характеру. Людина — то *animal sociale, politicum*. Людина — то особа, але й член спільнот, рас континентів, культур, держав, націй. Катихиза приносить вість про Божий план спасення для поодинокі особи. (Ідеться про спасення не масове, але індивідуальне). Не можна при тому поминати відношення людини до своїх спільнот. Питання конфлікту двох рас у Африці, сумні соціальні труднощі в Полудневій Америці, ми б добавили — питання поневолених націй в Советському Союзі, творять проблему для катихизи — соціальну і політичну у відношенні до Христової віри (58). Хоч не є це явище загального характеру в світі, все таки для катихизи воно створило питання. Катихиза чейже проголошує людству повну свободу дітей Божих, рівність перед усіма багатствами і добрами, які Бог дав людству на землі і скарби пов'язані із спасенням. Трудністю є, як говорити про цю благу вість серед несправедливостей, поневолювання, кривд, дискримінацій і то там, де Церква має свій голос, вплив і свободу. Божий план спасення є для всіх один.

(56) В німецькій катихитичній літературі є вже твір на цю тему: E. FEIFEL, *Die Glaubensunterweisung und der Abwesende Gott*, Herder-Freiburg 1965.

(57) A. NEBREDÁ, *o.c.* p. 77.

(58) L. Erdozain, art. c. in «Lumen Vitae» p. 22ss.

Конгрес у Меделен подав загальні вказівки в цьому питанні для застосування в катихизі. Подаючи Божий план для людини, треба її бачити точно на її власному історичному тлі в її автентичних аспіраціях. Іншими словами — правди Об'явлення, благовість все відносяться до конкретної людини на повнім тлі її життя, а не абстрактної, взятої із її спільноти, відірваної від її минулого. « Катихиза — це спосіб, яким кожний прошарок нашої людської спільноти інтерпретує свою власну ситуацію, бачить її і висловлює у світлі Євангелії » (59). Це практичний погляд на стосування Божої благовісті у наших людських спільнотах у їхніх скомплікованостях. Це питання теж авторитетно порушив *Directorium Catechisticum Generale* виданий Свящ. Конгрегацією для Клиру 11.4.1971 р. (60). Ця нова однак справа чекає ще свого поглиблення, дискусії і остаточних напружів у катихизі, катихизмах чи й деякої методики.

7. Заключення

З короткого історичного начерку катихизи за час сімдесят літ від 1900 року бачимо, що це був багатий і творчий час. Він був синтезою змагань і спроб по Тридентийському Соборі на тлі великої катастрофи в житті Церкви — т.зв. Реформації і на тлі великих змін на всіх ділянках життя людини. Коли в століттях по Реформації релігійне виховання не йшло в парі із розвитком людства, бо Церква була між різними історичними клопотами, двадцяте століття вповні виправило той спізнений крок, беручи під увагу у своїй виховній праці комплікації розвитку життя людства. Три великі переміни стались в житті Європи у XVIII-XIX століттях: 1. постала модерна наука і техніка в індустрію, що цілковито змінили спосіб життя і ментальність людей, 2. впали старі способи державного устрою (абсолютизм і монархія), зродились в різних формах — націоналізм, що вже на наших очах зліквідував століттями будований колоніялізм, появилась нова форма державного і суспільного життя — демократія, 3. створився зорганізований робітничий рух із усіма своїми складними труднощами, проблематикою й ідеологіями (61). Все це мало і має досі великий вплив на релігійне життя. Релігійне виховання не йшло в парі із тим

(59) *Ibid.* p. 27.

(60) *Direttorio Catechistico Generale*, ed. ElleDiCi, Torino, n. 3.

(61) J. DREISSEN, *o.c.* p. 15.

розвитком і потребами, які приносив швидкими темпами час. Постало роздвоєння в особовостях включно із гаслом «відділення Церкви від держави». Не диво отже, що двадцяте століття застало на релігійному полі ситуацію, в якій для Божих справ і Божого пляну спасення, неначе, не було місця (62). Це і було причиною, чому із такою інтензивністю почався т.зв. «катихитичний рух» від 1900 року і стільки перемін вніс у релігійному вихованні. Це була життєва потреба і це є доказом живучости Церкви. Тільки під тим кутом треба дивитись на усі зміни, здобутки, спроби, експерименти теж небезпечні і невластиві) на полі катихитики у XX столітті. То не був «рух для руху», але щира активність для Христового слова в модерному житті. То була дійсна катихитична обнова. Свідчить про те великанська катихитична література за тих 70 літ і часті катихитичні конгреси.

Завершенням сімдесятьох літ катихитичної обнови, а тим самим, неначе, її частинним заключенням був згаданий уже «Директоріум». Він був предметом дискусії на останнім катихитичнім Конгресі в Римі. Це теж овоч постанов II Ват. Собору. В ньому находимо підсумок того, що катихитика добула в останніх 70 роках для релігійного виховання модерної людини. Їх звідти подаємо.

1. Виховник не може вести свої праці, не дивлячись на свій виховний матеріал — людину і її окруження. «Віруюча людина сьогодні не є цілковито та сама, що вчорашня людина. Звідси родиться потреба забезпечити безперервність віри, але рівночасно потреба подавати вістку спасення в новий спосіб» (63). «Віра не може стояти осторонь людського поступу, який, в свою чергу, може бути пов'язаний із тяжкими відхиленнями. Тому євангельська благовість має принести свій осуд-оцінку на цей стан речей і вказати людям на змісл тих явищ» (64).

«Директоріум» не скриває грізного стану в ситуації, який має бачити стало катихит сьогодні і стосувати належні пасторальні середники: «Цивілізація науки, техніки, індустрії й урбанізації не рідко відриває зацікавлення людини Божими справами і утруднює внутрішнє бажання жити релігійним духом. Чимало людей думає про Бога, як мало присутнього, менше потрібного, менше важного

(62) *Ibid.*

(63) «Директоріум» цит. видання ст. 10.

(64) Там же ст. 11.

у питаннях суспільного і особистого життя. Це і є причиною релігійної кризи » (65). Ситуацію не можна легковажити, її треба опановувати і мати під своїм впливом відповідними середниками і тактом.

2. Сучасна катихиза зірвала із пасивною сентиментальною « традиційністю » тобто штамповою побожністю і побожними практиками минулих століть, а намагається вказати, яке велике значення має Христове слово на всіх ділянках нашого практичного життя: « Більше чим зберігати релігійні привички (*consuetudini*), треба сьогодні застановитись над проблемою поновного навернення до Євангелії має, над їхнім глибоким і дозрілим вихованням у вірі » (66). Це не значить, ще легковажиться « релігійний популярний сентимент », але ідеться про його очищення і піднесення його рівня до відповідного вартостевого степеня.

3. В боротьбі із безбожництвом і релігійною байдужністю сучасна катихиза кладе сильний наголос на « свідчення » християн в світі. Воно стало окремим джерелом катихизи. « Будете моїми свідками ». Ватиканський II Собор про те свідчення говорить у Деклярації про виховання: « Вони (християни) також, свідомі свого покликання і надії... нехай навикають давати свідчення та спомагати християнське оформлення світу, в якому природні вартості, прийняті та продумані основно відкупленою Христом людиною, причиняться для блага цілої громади » (67).

Катихиза теж уживає усіх модерних середників повідомлення, щоб Христове слово найшлося в найменших закутках суспільства (преса, радіо, фільм, телебачення).

4. Катихиза XX-го століття кладе сильніший наголос на Об'явленні, яке є дарунком Божим для людства. Бог об'явив себе в історії подіями і словами, а в Христі сповнилося і завершилося Об'явлення. Святе Письмо стало основним джерелом катихизи й усі катихизми побудовані на його словах. Катихизм побудований у формі питань і відповідей, дефініцій і т.п. уступив катихизмові із нарративною метою. Новий катихизм говорить про Божий план для нас і нашу відповідь у вірі на цей план. Катихизм має

(65) Там же ст. 11-12.

(66) Там же ст. 13.

(67) Вселенський Собор — Ватиканський II, Діяння і Постанови, т. IV, Рим 1966, ст. 263.

виховати нас для віри. Методою навчання повинна бути метода, якою об'являв себе Бог: « В історії Об'явлення Бог діяв згідно із педагогічною методологією, об'являючи свій плян спасення у пророчий спосіб із прообразами Старого Завіту, приготівляючи прихід свого Сина, який сповнив і завершив Новий Завіт » (68).

5. Основного значення в катихизі є її зміст. Призадума над ним була центром останніх сімдесят літ. Вислідом був т.зв. керигматичний напрямок. Ми проповідуємо благу вість: « Об'явлення і виявлення Божого таїнства і Божої спасеної дії в історії через особистий контакт Бога з людиною створив у висліді вість про спасення, яку маєтись звіщати всім людям » (69). Вся керигматична проблематика найшла свій відгук у « Діректоріум ». У цій благовісті Христос є центром: через Христа у Святім Дусі — до Отця! — то зміст благовісті (70).

6. Про всі змагання за методу « Діректоріум » каже влучно: « У цьому столітті катихити поглибили методологічні проблеми, які поставили науки психології, дидактики і педагогії. Сміливо простудійовано методу лекції катихізму; спрецизовано ряд активних метод у катихизі; заналізовано катихитичний акт згідно із законами розуміння (досвід, уява, пам'ять, розум); випрацьовано диференціальну методу для різного віку слухачів, соціального середовища і психічного розвитку » (71). Змагання за методу і її шукання дійсно увінчалися поважним успіхом.

7. Катихиза у XX столітті стала авангардом пасторальної діяльності Церкви і злучилась гармонійно із іншими пасторальними чинностями Церкви: « Тому що кожна важна дія в Церкві має свою участь у службі слова (проповіді) і катихиза має все відношення до цілого життя Церкви, є конечним, щоб катихитична діяльність була координована із загальною діяльністю. Ціль тієї співпраці є гармонійний розвиток християнської спільноти... Є конечним отже, щоб катихиза здійснювалась у тісній співпраці із іншими пасторальними діями Церкви » (72).

Це ось короткий і схематичний начерк про катихитику в її останніх сімдесяти роках. Побажаним було б, щоб наша українська Церква держала крок із тією важливою ділянкою праці і життя

(68) Там же ст. 32.

(69) Там же ст. 36.

(70) Там же ст. 39.

(71) Там же ст. 63.

(72) Там же ст. 63.

Церкви в модернім світі на виховному полі. Ватиканський Собор про це наминає: « У виконванні свого виховного обов'язку Церква, стараючись про всі відповідні підмоги, дбає передовсім про те, що є її властиве, в чому на першому місці стоїть катихитичний вишкіл, що роз'яснює і скріплює віру, кормить життя в душі Христовому, провадить до діяльної і свідомої участі в літургійному таїнстві та побуджує до апостольської праці » (73).

(73) Вселенський Собор — Ватиканський II, Діяння і Постанови, т. IV, Рим 1966, ст. 265 у « Деклярації про християнське виховання ».

ВИБРАНІ ПИТАННЯ (ANALECTA)

Академік Іван Горбачевський

15 травня 1971 р. довершиться 117 літ від дня народження професора д-ра Івана Горбачевського, найвизначнішого українського біохіміка, наукового дослідника, визначного педагога та громадянина. Політичні обставини примусили його жити та працювати не на рідній землі, а головню на чеській землі, де зуміли оцінити його наукову дослідну працю. Наприклад, у зв'язку з 25 річчям від дня його смерті (15 травня 1967 р.) прийшла депутація професорів Карлового Університету, від імени якої проф. д-р Карло Кацль на могилі проф. Горбачевського подякував йому за визначну довголітню наукову й педагогічну працю в Карловому Університеті.

Проф. Горбачевський, хоч був вже на пенсії, все ж таки живо цікавився українською наукою та українським громадським життям. А коли перенесено з Відня до Праги Український Вільний Університет, він на прохання Університету став у рядах його професорів, щоб спільним зусиллям віддати усі свої сили українській науці та допомогти ширити славу українського народу. Автор цих рядків мав велику шану майже чотири роки працювати wraz з проф. Горбачевським в Українському Вільному Університеті та радіти великим науковим успіхом свого старшого колеги.

В академічному році 1923/24 проф. Горбачевський був ректором Українського Вільного Університету в Празі. Йому Призвано титули почесного професора хемії та почесний докторат Правничого Факультету УВУ. Всеукраїнська Академія Наук в Києві обрала, 6 квітня 1925 р., проф. Івана Горбачевського своїм дійсним членом академіком. Це найвища шана для нього.

Іван Горбачевський народився 15 травня 1854 в селі Зарубинцях (тепер Збаразького р-ну, Тернопільської обл.) в родині священика. Закінчив тернопільську гімназію в німецькій та польській мовах і медичний факультет Віденського Університету, де промувався на доктора медицини. Вже як 20-річний студент написав самостійну наукову працю «*Про вестібюлярний нерв*», видану у віденській Академії Наук (дивись ч. 1 у списку праць).

У Відні працював 1874 р. у проф. Шнайдера в хемічному Інституті а 1875 р. у проф. Брікке у фізіологічному Інституті. Від 1875 р. був демонстратором, а пізніше асистентом катедри лікарської хемії проф. Людвіга, під впливом якого звернувся до вивчення альбуміноідів та дослідження їх поведінки при розкладі сільною кислотою.

ною. Тут докінчив дуже важні досліди, які принесли йому славу в Європі, а які даремно прагнули вивчити довго перед ним найславніші вчені, наприклад, Wöhler, Liebig, v. Beyer, Nencki, Pinner та інші, а він саме як перший перевів синтезу сечової кислоти 1882 р. Тож коли 1883 р. відкрито медичний факультет при чеській Карловій Університеті, був він покликаний до Праги як надзвичайний професор, а 1884 р. був він вже іменований звичайним професором медичної хемії. В академічному році 1889/90 та в 1894/95 рр. і 1911/12 був деканом медичного факультету а 1902/3 р. ректором Карлового Університету в Празі, який називають славнозвісним, найстаршим університетом в середній Європі. Це була велика шана як для українського вченого, так і для українського народу, що має таких вчених, яким був проф. Горбачевський.

В Карловій Університеті продовжував проф. Горбачевський свої праці над новими синтезами, що доказали їх конституцію, над утворенням цієї ж кислоти в людському тілі та в тілі тваринному, та над рядом інших питань, що впливали у зв'язку з цими працями. Значення дослідів проф. Горбачевського оцінив світ як слід зокрема тому, що тоді були дуже слабо розвинені методи дослідної праці, а проф. Горбачевський дав приклад іншим.

Впродовж своєї професорської діяльності виховав він цілий ряд, не тільки практичних лікарів, але й наукових дослідників, які прославили Карловий Університет, наприклад, професори: E. Formánek, Kabrhel, Černý, Hamzík, Syllaba, Heveroch та інші. Він написав для своїх слухачів підручник хемії в 4 частинах: хемію для потреб медицини: I. Neorganická chemie, II. Organická chemie та фізіологічну хемію, частини III. і IV: Chemie fyziologická.

Вивчав теж питання народного відживлення. 25 листопада 1902 р. проф. Горбачевський у зв'язку з урочистим впровадженням в уряд ректора Карлового Університету виголосив доповідь про відживлення. Проф. Горбачевський працював також в ділянці суспільної гігієни. Був членом санітарної Ради чеської та найвищої Ради здоров'я у Відні тощо.

Проф. Горбачевського, як одного з найвизначніших українських громадян, покликано в кол. австрійській державі 1909 р. до Палати Панів австрійського парламенту — а 1917 р. іменовано його міністром здоров'я. 1918 р. проф. Горбачевський одержав титул дійсного тайного радника. Усі ці достоїнства та функції відтягнули нашого вченого від наукової діяльності. Після державного перевороту в кол. Австрії залишився він у Відні до кінця 1919 р., а опісля перейшов до Чехословацької республіки, де провів, як професор Карлового Університету, найкращі літа свого життя та мав право на пенсію. Після перенесення Українського Вільного Університету з Відня до Праги, запрошено проф. Горбачевського зайняти катедру хемії, яку він займав до своєї смерті. 1922/23 р. викладав він теж органічну хемію в українській Господарській Академії в Подєбрадах.

Проф. Горбачевського обрано дійсним членом Наукового Това-

риства ім. Шевченка у Львові, де він публікував деякі свої праці у «Збірниках Математично-Природописно-Лікарської Секції». Брав участь у витворенні української хемічної термінології на міжнародній номенклатурі.

З хвилиною, коли прийшлося проф. Горбачевському викладати українською мовою в УВУ, мав він змогу систематично працювати в рідній мові. Написав перші підручники хемії на університетському рівні. Органічна хемія вийшла вже 1924 р.

Як асистент проф. Людвіга, займався Горбачевський зразу дослідом розкладових продуктів, що виникають діланням сільної кислоти на альбуміноїди (роговина, волосся, гліутін, рогова матерія). Альбуміноїди — це група білкових тіл, які надають певним органам стан подібний до сталого, а функції їх в тваринних організмах порівнює Abderhalden з функцією целюльози в ростинних організмах. Великою перепоною у дослідях були неозначені ближче продукти, що творяться при розкладі альбуміноїдів діланням кислоти і основ; вони все унеможлилювали ізолювання і очищення остаточних продуктів розкладу. Тільки Hlasiwetz і Habermann вжили сільної кислоти до розкладу білків. Проф. Горбачевський у своїх дослідях над альбуміноїдами вжив цієї методи, але зі засадничими удосконаленнями. Поодинокі матеріали варив він з сільною кислотою, а продукти розкладу ізолював та ідентифікував.

І так, з рога одержав він такі продукти розкладу: гліутамінову кислоту, аспарагінову кислоту, левцин, тірозин, амоніак та сірководень. З людського волосся (переважно чорної краски): гліутамінову кислоту, дуже мало аспарагінової кислоти, тірозин, левцин та більші кількості амоніаку й сірководня. З клею (найкраща французька желатина, безбарвна, прозора) одержав: гліутамінову кислоту, глікоколь, левцин, амоніак й сірководень. Вкінці з рогівки (старанно спрепарованої з очей коней і волів): гліутамінову кислоту, глікоколь, левцин, сліди тірозины, амоніак й сірководень.

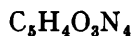
Подібні досліді робив проф. Горбачевський з еластином. В часі, коли його увага звернулася на сечову кислоту, його покликано до Карлового Університету в Празі, і спочатку він не мав змоги вертатись до цієї теми. Свої досліді, хоч і частинні, опублікував 1885 р. в німецькій мові у Вінер Беріхте віденської Академії Наук, бо все ж таки вони вносять нові причинки до знання еластину. (Дивись ч. 6 у списку праць).

При подібному розкладі старанно спрепарованого еластину (з каркового в'язла вола), ізолював проф. Горбачевський глікоколь, левцин, тірозин та амоніак. Інші продукти розкладу не давались ізолювати. Ці досліді дали змогу ствердити, що еластин займає окреме місце серед альбуміноїдів і не можна його ідентифікувати ні з субстанцією рога, як хотіли деякі дослідники, ні з субстанцією клею, як бажали другі.

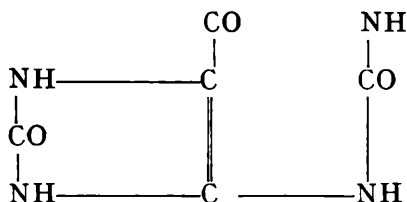
Щоб в'яснити питання, чи змінюється еластин під впливом соків травлення, треба було робити досліді над його перетравленням. Як засобу травлення вжив проф. Горбачевський розчину пепсини в 1% (тисячний %) сільній кислоті. Дослідами стверджено,

що елястин заховується при травленні подібно як білок, і дає подібні як білок продукти травлення, які складаються найменше з двох тіл. Одно з них заховується до деякої міри аналогічно, як геміальбумоза Salkowsky-ого, або протопептон Schmidt-Mühlheima; Горбачевський називає його геміелястином. Друге, яке заховується подібно як білковинний пептон, назвав він елястинпептоном. Так отже елястин достатньо роздрібнений дається перетравити, згл. розпустити в досить короткому часі, і в тім стані є він здібний до ресорбції.

Однак найважливіше місце між працями Горбачевського займають його досліді над синтезою сечової кислоти і утворенням цієї кислоти в організмах людей та тварин. Сечову кислоту відкрив Scheele 1776 р. в сечовім камені і в людській сечі. Майже одночасно відкрив її в сечовім камені Bergmann. Потім найшли її Pearson в гіттовому вузлику, Foncroy і Vanquelin в екскрементах птахів, а головну у великій кількості, аж 25% загального тягару, в гуані на островах полудневого моря, а даліше Prout в екскрементах вужів. Елементарний склад сечової кислоти



ствердили 1834 р. одночасно Liebig та Mitscherlich, а 1875 р. поставив Medicus на основі її реакцій таку структуру сечової кислоти:

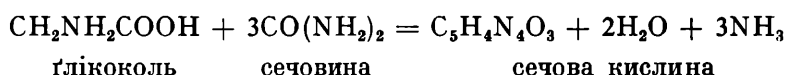


На вступі ми назвали імена вчених, які намагались синтетично виверити сечову кислоту. Проф. Людвіг, у якого Горбачевський був тоді асистентом, вивчав вироблення синтетичної сечової кислоти, а це звернуло увагу Горбачевського. Багато його дослідів в тім напрямі дали дуже гарні результати.

Вже Strecker найшов між продуктами розкладу сечової кислоти сечовину і глікоколь, але зворотні реакції не були тоді ще розроблені як слід. У Горбачевського виринула думка, що і з тих продуктів розкладу сечової кислоти повинна вдатись її синтеза. Так і сталося. 1882 р. одержав він її через стоплення сечовини з глікоколем та оголосив це в короткій звістці в публікаціях віденської Академії Наук. (Дивись ч. 4 у списку праць). Горбачевський описав там перебіг синтези так: Чистий глікоколь (одержаний з гіпурової кислоти) змішано з десятикратною кількістю чистої сечовини (одержаної з ціяніду амонія), та ogrівано в кольбці в металевій лазні на 200° до 250°C, аж безбарвна прозора теч забарвилась на жовто-брунато і змутніла. По остудженні розпущено стоплену

масу в зрідженім гідроксиді калія, додано хлориду амонія до насичення і мішанину амоніякального розчину срібла та магнезійової мікстури. Одержаний осад вимито докладно амоніякальною водою, розложено сульфідом калія, відфільтровано від сульфиду срібла, а до фільтрату додано сіЛЬНОЇ кислони до кислої реакції. По відпарованню його на водній лазні виділилась сечова кислота. Цей сирий продукт розпущено знову в гідроксиді калія і цілий цей процес повторено ще два рази. Остаточним вислідом був жовтаво забарвлений кристалічний порошок, який виказував питомі прикмети та реакції сечової кислони. Також аналіза синтетичного продукту дала висліди згідні з обчисленими із сумаричного взірця $C_5H_4N_4O_3$.

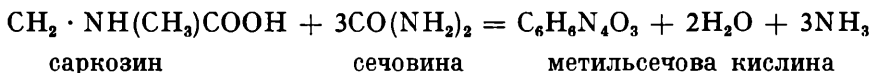
Перебіг цієї реакції з'ясовує рівняння:



Професор Горбачевський після покликання його на катедру лікарської хемії Карлового Університету в Празі, віддався вповні справі оборудування катедри хемії та ще треба було в перших роках читати лекції по фармакології. Не дивлячись на те, продовжував він з успіхом свої наукові праці так, що 5 травня 1885 р. повідомив віденську Академію Наук поруч із синтезою сечової кислони теж про синтезу метильсечової кислони. Про синтезу сечової кислони проф. Горбачевський написав: Мішанину глікоколю і сечовини (на 0,1 — 0,2 глікоколю 7 до 15-кратну кількість сечовини) ogrивається обережно в пробівці на малім полум'ї Бунзенівського пальника. При тім належить держати пробівку скісно, стрясти нею та уважати, щоб безперервно вив'язувався зі стопленої маси обильно амоніак, а з другої сторони, щоб маса надто не загрілась. Первісно безбарвний і прозорий стоп забарвлюється звільна на жовтаво і мутніє. Потім ogrивається дальше дуже обережно аж маса ще підчас ogrівання або цілком ствердне, або щонайменше утвориться обильна кількість осаду. При тому не сміє припалитись. Ціла ця реакція перебігає впродовж кількох хвилин. Маса по остудженні є слабо жовтава. При вжитті більших кількостей матеріялу до реакції одержується сильно брунатно забарвлені стопи. Коли реакція добре переведена, то вже дрібка стопу дає досить виразну т.зв. мурексидову реакцію, характеристичну для сечової кислони.

В другій частині цього повідомлення описує Горбачевський синтезу метильсечової кислони так: Виходячи від припущення, що при ужитті субституованого глікоколю повинна би аналогічно до сечової кислони повстати субституована сечова кислота, ужив я саркозину, себто метильглікоколю і сечовини та одержав аналогічним способом як при сечовій кислоті метильсечову кислоту. Одержаний продукт давав реакції метильсечової кислони і аналіза годилась з числами обчисленими із взірця; но й тут видаток не був корисний. Також і ця реакція, виконана з малими кількостями матеріялу, надається знаменито на викладовий досвід.

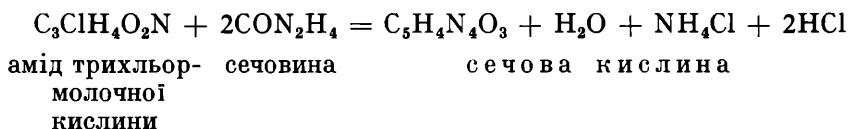
Ця синтеза заходить після взірця:



Вислід першої синтези сечової кислоти з глікоколю та сечовини не вдовольнив Горбачевського, бо давав і дуже малий видаток (50 — 150 mgf сирої сечової кислоти з 1 gr глікоколю) та не давав можливості мати певні висновки про його конституцію. Тому він вивчає далі інші реакції, які б давали стійкіші докази на конституцію сечової кислоти. Студії в цім напрямі опубліковані 1887 p. « Про нові синтези та конституцію сечової кислоти » Вінер Беріхте, 1887. (Праці ч. 11).

З уваги на те, що самотнім взірцем, що дійсно відповідав усім до того часу знамим прикметам і реакціям сечової кислоти, був взірець поставлений Медікусом, старався Горбачевський одержати сполуку, яка б відповідала взірцеві Медікуса. Спершу стоплював він з сечовиною трибромакрильову кислоту $\text{CBr}_2 = \text{CBr} - \text{COOH}$. Хоча ця реакція давала надії на бажані результати, закинув її, бо одержання більшої кількості тої ж кислоти було не тільки коштовне, але й важке та довге. Тому заступив Горбачевський трибромакрильову кислоту амідом трихлормолочної кислоти $\text{Cl}_3\text{C} - \text{CONH}_2$ — CONH_2 , який досить легко одержується і який по усім припущенням повинен би був вести до того самого вислідку. І так дійсно сталось. Амід трихлормолочної кислоти стоплено обережно з сечовиною у відношенні 1 моль. до 2 моль. Слідувала жива реакція, при сильному вив'язуванні газу, яка сама без огрівання поступає далі. Маса стає чимраз темніша, остаточно стала, чорнобрунатна згущуючись при тім частинно. Однак така реакція була надто інтенсивна. Щоб її злагіднити, взяв Горбачевський на 1 част. амідку найменше 10 част. сечовини і переводив топлення малими порціями (по 0,1 — 0,2 gr. амідку з 1 — 2 gr. сечовини) в пробівках огрівачи обережно на маленькім полум'ї Бунзенівського пальника. Мішанина стопилась і забарвилась тільки на жовто. По тім ще огрівано далі, аж стоплена маса при живім виділюванні газу згустіла, змутніла, а вкінці цілком зісталилась. По остудженні одержано стоп брунатно жовтової барви. Коли вжито до реакції ще більшої кількості сечовини, стоп тільки слабо жовто забарвувався. Стоп цей, крім інших продуктів, містив у собі сечову кислоту і розпущений в малій кількості лугу та по відпарованні з нітратовою кислотою, дає гарну мурекидову реакцію. З цього стопу ізолював Горбачевський сечову кислоту і перечистив її. Висліди елементарної аналізи цього продукту відповідали числам по взірці $\text{C}_6\text{H}_8\text{N}_4\text{O}_3$, а видаток був коло 15% теоретичного. Попри сечову кислоту творяться в цій реакції ще: кислота ціанурова $\text{C}_3\text{H}_3\text{N}_3\text{O}_3$ двоокис вуглеця, амоніак, хлороводень, вода та інші нерозсільджені ближче продукти.

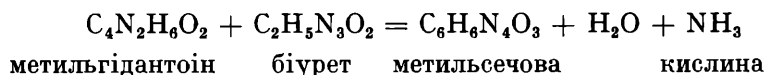
Реакція проходить по взірцям:



Слабий видаток можна пояснити тим, що з одної сторони, при високій температурі реакції вже утворена сечова кислота може знова розложитись, а з другої сторони, сам амід досить легко розкладається так, що часть може при тій температурі розложитись, поки ввійде в реакцію. На цій основі слід сечову кислоту вважати як диуреїд акрилевої кислоти.

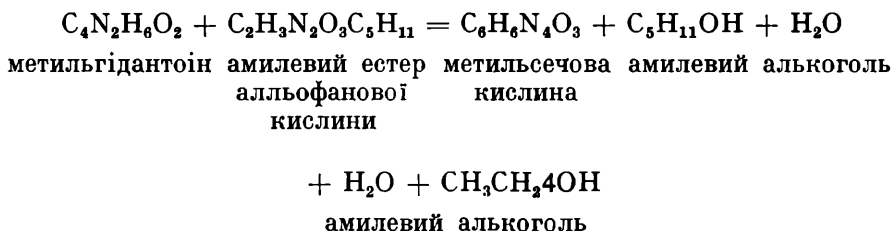
Дальші праці з цього обсягу: « Дальші досвіди про існування сечової кислоти та її творення в твариннім організмі » були надруковані 1887 р. у Вінер Беріхте, віденської Академії Наук. (Дивись ч. 12 списку праць). Належало надіятись, що аналогічно як з амиду трихлормолочної кислоти також і з самої трихлормолочної кислоти з сечовиною одержиться сечову кислоту. І тут припущення виявилось правдиве. Трихлормолочну кислоту стоплював Горбачевський з надміром сечовини, подібно як перед тим з амідом, і в цей спосіб одержав сечову кислоту. Реакція проходить загально, як при вжитті амиду, тільки ізольовання і чищення тяжче, бо стоп сильніше забарвлений і видаток о много гірший. Потім одержав Горбачевський сечову кислоту через стоплення кислоти монохлороцтової $\text{CH}_2\text{Cl} \cdot \text{COOH}$ з великим надміром сечовини. Утворення сечової кислоти у тій реакції можна пояснити тим, що або з монохлороцтової кислоти і амоніаку (який твориться в реакції з сечовиною) твориться глікоколь, або хлор переймає ролю амінової групи глікоколю. Через стоплення метильгідантоїну $\text{C}_4\text{H}_6\text{O}_2\text{N}_2$ з надміром сечовини одержав Горбачевський метильсечову кислоту. При ogrіванні глікоколю з сечовиною повстає гідантоїн, а при ogrіванні саркозину з сечовиною метильгідантоїн. Горбачевський припускав, що ті сполуки творяться при синтезі сечової кислоти з глікоколю, згл. метильсечової кислоти з саркозину, як посередні продукти. Тому що легше є виробити метильгідантоїн, робив він проби тільки з ним. Ogrівав його з надміром сечової кислоти до вищої температури і одержав з того стопу метильсечову кислоту. Видаток як при ужитті саркозину.

Щоб дальше вияснити виникнення посередніх продуктів при синтезі сечової кислоти, стоплював Горбачевський метильгідантоїн з біуретом. При ogrіванні сечовини до вищої температури твориться біурет, теж було можливим, що при творенні сечової кислоти з глікоколю повстає як другий посередний продукт побіч гідантоїну — біурет. І тут виявилось що повсталала метильсечова кислота:



Через стоплення метильгідантоїну і амилевого або етилевого естру алльофанової кислоти одержав Горбачевський також метиль-

сечову кислоту, але видаток був о много гірший ніж при реакції з біуретом.



Цими реакціями довів Горбачевський остаточно слушність конституційного взірця сечової кислоти Медікуса.

Синтези Горбачевського є цікаві ще й тим, що вони виказують до певної міри аналогію з утворенням сечової кислоти в організмах. Свої досліді « Про утворення сечової кислоти в організмі ссавців » помістив у Вінер Беріхте віденської Академії Наук та в Хеміцких Лістах в Празі 1890 р.

В студіях, переведених спільно з асистентом д-р Канерою, вивчав Горбачевський « Досліді про творення сечової кислоти в людському тілі » та « Про вплив гліцерину, цукру та товщу на виділення сечової кислоти у людей. Досліджувався вплив гліцерину, тростинного цукру та товщу на виділення азоту та сечової кислоти, при чому виявилось, що гліцерин збільшує кількість сечової кислоти, коли його давати самого; коли ж був даваний у вигляді злуки з масними кислотами як неутральний товщ, то подібного впливу не виявляє. Тростинний цукор та неутральні товщі не мають прямого впливу на творення сечової кислоти, зменшуючи її виділення тільки тому, що захоронюють частину тілесних білків перед розкладом. Якщо припинити подавання цих річовин, припиняється і зменшене виділювання сечової кислоти.

Горбачевський повідомив 1887 р. віденську Академію Наук, що знайшов синтезу сечової кислоти з трихлорляктаміду та сечовини, та що ця синтеза дає ліпший вихід продуктів, ніж попередній метод і дозволив Горбачевському встановити структуру формули сечової кислоти й дефінювати її як діурід акрилової кислоти. Про свої висліді дослідів написав теж статтю до чеських Хеміцких Лісту 1888 р.

В дальших працях в цім напрямі ((*Untersuchungen über die Entstehung der Harnsäure in Säugetierorganismus, Wiener Berichte J. 1889; Beiträge zur Kenntnis der Bildung der Harnsäure und Xanthinbasen sowie der Entstehung der Leucocythosen im Säugetierorganismus, Monatshefte f. Chemie 1891; Zur Theorie der Harnsäurebildung, Wiesbaden 1892; Zur Kenntnis der Nucleinwirkung, Allgem. Wiener medicin. Ztg. 1892; Bemerkungen zum Vortrage des A. Kossel — Über Nucleinsäure. Du Bois Reymonds Archiv 1893*) вивчає Горбачевський вплив акриляну натрія на виділювання сечової кислоти у людини, умови виникнення сечової кислоти і кан-

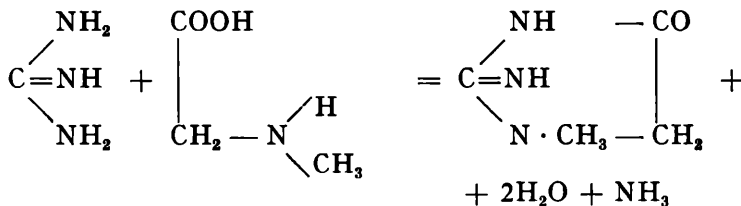
тинових засад зі селевітної пульпи і крові, виділювання сечової кислоти під впливом деяких отруй, як: хініну, атропіну, антипірину, антифібрину і інш.; творення сечової кислоти у ссавців в нормальних умовах, творення в патологічних випадках при левкемії (білокров'ї), псевдолькемії, при острих горячкових недугах, пневмонії, недоживленні, кахексії, циррози печінки та ін. при фосфоровім затроєнні і т.п.

Ці праці дали, між іншим, змогу висновків, що сечова кислота походить з нуклеїну клітинних ядер, та що так сечова кислота як і ксантинові тіла мають одну і ту саму материнну субстанцію — пізніші нуклеїнові кислоти.

У зв'язку з працями над синтезом сечової кислоти, як і над виникненням її в організмі, виринали різні питання, які також внесли до науки нові факти. І так в розвідці п.з. «Beiträge zur Lehre von der Urämie» (Mediz. Jahrbuch 1883) довів Горбачевський, що погляди N. Feltz'a і E. Rittera та Astaschewsk' ого, немов би уремія була спричинена нагромадженням аорганічних солей сечі, спеціально солей калія в крові, є хибні, бо висліди аналіз попелу крові при еклямії та при уремії переведені Горбачевським, спеціально відносно солей калія, не виказували різниці від аналогічних означень аналізу крові здорової людини, переведених Jarisch'ем.

В праці п.з. «Neue Synthese des Kreatins» (Mediz. Jahrb, 1885) описує Горбачевський синтезу креатину, яка доказує конституцію креатину. Дотеперішня синтеза Volhard'a (1869 р.), який одержував креатин з саркозину і ціанаміду, не була цілковито переглядана і не давала змоги певного висновку на конституцію. Поміж продуктами розкладу креатину згл. креатиніну, одержано метильгуанідин та саркозин і продукти розкладу гуанідину. Тому було імовірно, що креатин слід вважати за метильгуанідиноцтову кислоту, збудовану подібно як метильгідантоїнова кислота а креатинін буде імовірно мати конституцію аналогічну як метильгідантоїн.

Безпосередньо могла би це ствердити синтеза креатину, згл. креатиніну з саркозину і гуанідину. До того часу воно не вдавалось. Горбачевський перевів це через стоплення вугляного гуанідину з саркозином при 140-160°C. Зі стопу ізолював він продукт, якого ті реакції і елементарний склад відповідали цілковито креатинінові. Реакція проходить по схемі:



В праці: «Notiz über die volumetrische Bestimmung des Gesamtstickstoffes im Harn» (Medizin. Jahrb. 1886) подає Горбачевський

вський модифікацію волюметричної методи Ludwig'a означування азоту в сечі.

В праці: « Über die Trennung der Harnsäure von den Xanthinbasen » (Zeitschrift für physiolog. Chemie J. 1893) подає автор спосіб відділення сечової кислоти від ксантину і гуаніну, бо за допомогою уживаної до того часу методи (осаджування розчину срібла) не можна було відділити цілковито сечової кислоти від ксантинових засад. З розчину ксантину чи гуаніну і сечової кислоти в сконцетрованій сульфатовій кислоті, по доданні води виділюється сечова кислота.

В праці п.з. « Über krystallisiertes Xanthin und Guanin » (Zeitschrift für physiolog. Chemie J. 1897) подає Горбачевський спосіб одержування ксантину і гуаніну в виді кристалів, підчас коли до того часу одержувано їх тільки як аморфний порошок. Важне воно, бо дає змогу докладного схарактеризування сполуки, та дає гарантію її чистоти. Горбачевський одержав кристалічні сполуки так зі сполук ксантину зі сріблом як і з аморфного ксантину за допомогою розпушення в лузі і сильне розрідження горячою водою, закислення оцтовою кислотою і полишення до повільного викристалізування. Такі кристали містять одну молекулу кристалічної води. В той самий спосіб одержав Горбачевський кристалічний гуанін, тільки кристалізував його з розрідженого алькоголічного розчину. Гуанін кристалізує без кристалічної води.

Тут наведено найвизначіші праці проф. Горбачевського, які доводять, що автор цих праць належить до найкращих дослідників з галузі біохемії, а зокрема сечової кислоти.

Хронологічний список праць академіка Івана Горбачевського

1. Über den Nervus vestibuli (Wiener Berichte J. 1875).
2. Über die durch Einwirkung von Salzsäure aus den Albuminoiden entstehenden Zersetzungsproducte. I Abh. (Wiener Berichte J. 1879).
3. Über das Verhalten des Elastins bei der Pepsinverdauung. (Zeitschrift f. physiolog. Chemie J. 1882).
4. Synthese der Harnsäure. (Wiener Berichte J. 1882).
5. Beiträge zur Lehre von der Urämie. (Mediz. Jahrb. J. 1883).
6. Über künstliche Harnsäure und Methylharnsäure. (Wiener Berichte J. 1885).
O umělé kyselině močové a methylmočové. (Chemické Listy. 1885).
7. Über die durch Einwirkung von Salzsäure aus den Albumi-

noiden entstehende Zersetzungsproducte. II. Abh. (Wiener Berichte J. 1885).

O produktách rozkladu, které vznikají působením kyseliny solné na albuminoidy. Odd. druhé. (Chemické Listy. 1886).

8. Neue Synthese des Kreatins. (Mediz. Jahrb. Wien 1885).
Nová syntesa kreatinu. (Chem. Listy. 1886).
9. Notiz über die volumetrische Bestimmung des Gesamtstickstoffes im Harn und anderen Objekten aus dem Thierkörper. (Mediz. Jahrb. J. 1886).
O určování dusíku v moči a jiných objektech těla zvířecího (Chem. Listy. 1886).
10. J. Horbaczewski und F. Kaněra. Über den Einfluss von Glycerin, Fett und Zucker auf die Ausscheidung der Harnsäure beim Menschen. (Wiener Berichte J. 1886).
J. Horbaczewski a F. Kaněra. Pokusy o tvoření se kyseliny močové v lidském organismu. (Chemické Listy. 1887).
11. Über eine neue Synthese und die Constitution der Harnsäure. (Wiener Berichte. J. 1887).
Nová syntesa a konstituce kyseliny močové. (Chemické Listy. 1888).
12. Weitere Synthetische Versuche über die Constitution der Harnsäure und Bemerkungen über die Entstehung derselben in Tierkörper. (Wiener Ber. J. 1887).
Další syntetické pokusy o konstituci kyseliny močové a poznámky o jejím vzniku v těle zvířecím. (Chemické Listy. 1888).
13. Untersuchungen über die Entstehung der Harnsäure im Säugetierorganismus. (Wiener Berichte. J. 1889).
O vzniku kyseliny močové u ssavců. (Chemické Listy. 1890).
14. Beiträge zur Kenntnis der Bildung der Harnsäure und Xanthinbasen, sowie der Entstehung der Leucocythosen im Säugetierorganismus. (Monatshefte f. Chemie. 1891).
Příspěvky k poznání vzniku močové kyseliny i xanthinových zásad, jakož i leukocyty v organismu ssavců. (Časopis čs. lékařů. 1891).
15. Zur Theorie der Harnsäurebildung. (Wiesbaden 1892).
K teorii o vzniku kyseliny močové. (Čas. čs. lékařů. 1892).

16. Zur Kenntniss der Nucleinwirkung. (Allgem. Wiener mediz. Zeitung. XXXVII. 1892).
K známosti o účinku nucleinu. (Čas. čs. lékařů. 1892).
17. Bemerkungen zum Vortrage des A. Kossel. Über Nucleinsäure. (Du Bois-Raymond's Archiv. 1893).
18. Analyse zweier seltener Harnsteine. (Zeitschrift f. Physiolo. Chemie. Bd. XVIII. J. 1893).
Analýsa dvou vzácných kamenů močových. (Chem. Listy. 1894).
19. Über die Trennung der Harnsäure von den Xanthinbasen. (Zeitschrift f. Physiolog. Chemie. Bd. XVIII. J. 1893).
Dělení kyseliny močové od zásad xanthinových. (Chem. Listy. 1894).
20. Über krystallisiertes Xanthin und Guanin. (Zeitschrift f. Physiolog. Chemie. Bd. XXIII. J. 1897).
О кристалізованім ксантині і гуані. (Збірник мат.-природ.-лік. секції Н.Т.Ш. Львів, т. I, в I, 1897).
21. Загальний метод добування нуклеїнного квасу з органів. (Збірник мат.-природ.-лік. секції Н.Т.Ш., Львів, т. III в I, 1898).
22. Причинок до пізнання виживи сільської людности Галицького Поділля. (Збірник мат.-природ.-лік. секції Н.Т.Ш. Львів, т. V, в 2. 1899).
23. K otázce o tvorbě tuků ve zvířecím organismu. (Zprávy sjezdu čs. lékařů a přírodopytců. Praha 1901).
Про утворення товщу в звіриннім організмі. (Збірник мат.-природ.-лік. секції Н.Т.Ш. Львів, т. VIII, в. I. 1901).
24. O dokazování krve v soudních případech. (Zprávy sjezdu čs. lékařů a přírodopytců, Praha 1901).
Про виказання закраски крови. (Збірник мат.-природ.-лік. секції Н.Т.Ш. Львів, т. VIII, в. I. 1901).
25. O latkách živných k výživě živočišstva sloužících. (Živá, Praha, č. XIII. 1903).
26. Lékařská chemie. I. Anorganická chemie. Praha. 1904.
27. Lékařská chemie. II. Organická chemie. Praha. 1905.
28. Уваги о термінології хемічній. (Збірник мат.-природ.-лік. секції Н.Т.Ш. Львів, т. X., 1905).
29. Lékařská chemie. III. Physiologická chemie I. Praha. 1907.
30. Lékařská chemie. IV. Physiologická chemie II. Praha. 1908.

31. O nové reakci na bílkoviny. (Zprávy sjezdu čs. lékařů a přírodop. Praha. 1908).
32. Experimentelle Beiträge zur Kenntnis der Äthiologie der Pellagra. I. Mitteilung. (Das österreichische Sanitätswesen. 1910). Experimentální příspěvky k poznání etiologie pellagry. I. Čas. čs. lékařů 1910).
33. Otravy při pracích s lihem, denaturovaným methylalkoholem. (Čas. čs. lékařů. 1911).
34. Experimentelle Beiträge zur Kenntnis der Äthiologie der Pellagra. II. Mitteilung. (D. österr. Sanitätswesen. 1912). Experimentální příspěvky k poznání etiologie pellagry. II. (Věst. král. čs. Spol. nauk. 1912).
35. Bemerkungen zur Mitteilung v.H. Raubitschek: « Zur Kenntnis der Pellagra ». (Zentralblatt f. Bakteriologie, Parasitenkunde u. Infektionskrankheiten. I. Abt. Bd. 58).
36. Bleivergiftungen bei Verwendung verzinkter Eisenröhren zu Wasserleitungen. (D. Österr. Sanitätswesen, 1916). Otravy olovem při používání pozinkovaných vodovodních trubic. (Čas. čs. lékařů. 1916).
37. Ein Beitrag zur Kenntnis des Nährwertes der Flechten. (D. österr. Sanitätswesen. 1917).
38. Vorschläge zur Darstellung von Zucker aus Holz und Alkohol aus den Ablaugen der Sulfitzellulosenfabriken. (Mitteilungen des k.k. Technischen Versuchsamtes. VI. J. 1917).
39. Уваги до хемічної термінології. (Український Медичний Вісник. Прага 1923).
40. Органічна хемія. Прага. Накл. Укр. Університет. 1924, стор. XII + 597. Це важніші праці проф. Горбачевського а з різними статтями буде їх 300.

Література: Крім вищого списку ще:

Збірник мат.-природ.-лік. Секції Н.Т.Ш. т. XXVIII-XXIX, Львів. 1930.

Velký Ottův Naučný Slovník, str. 567, 568, 1896. Подрібна стаття про Горбачевського.

Dodatky k velkému Ottovu slovníku naučnému, díl II, sv. druhý, str. 1202.

Malý Ottův slovník naučný, díl I, str. 910.

Masarykův slovník naučný, Nakladatelství « Českosl. Kompas », 1927. III, str. 286.

Komenského slovník naučný sv. V, str. 230. 1938.

Naučná encyklopedie, II, sv. 1, str. 870. 1940.

Příruční slovník naučný. Nakladatelství Československé Akademie věd, díl II, str. 140. 1963.

Українська Радянська Соціалістична Республіка. стор. 496, Київ. 1965.

Зі списку літератури виходить, що всі чехословацькі словники при-
несли статті про наукову діяльність проф. Горбачевського.

Оттув Словник має у своєму списку 260 наукових праць проф.
Горбачевського (дивись стор. 567 та 568), які поступово до-
повнялись дальшими працями.

проф. Василь Чапля

ДЕ ВІДНАЙШОВ СВ. КОСТАНТИН —
КИРИЛО МОЦІ СВЯТОГО КЛИМЕНТА, ПАПИ РИМСЬКОГО?
(Esser Ambrosius O.P., *Wo fand der hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine
des hl. Clemens von Rom?*)

Св. Костантин, що опісля прибирав чернече ім'я Кирила, від-
був 860 р., як східно-римський висланик і місіонар, подорож
до Хазар над долишною Волгою. В Таврівському Херсоні перери-
ває свою місію і задержується тут через кілька місяців, щоб вив-
чити мову Хазар (1).

Тоді розшукує і віднаходить Костантин, якого, після осяг-
нення академічного диплому в Костантинополі називали «філо-
софом», гріб і мові св. Климента, Папи Римського. Костантин
велить перевезти моці мученика до Херсону і там їх поновно по-
хоронити.

Оця розвідка займається місцем, де Костантин віднайшов моці,
а не питанням їх автентичности (2), тобто, чи були вони в дійсності
тілними останками св. Климента — Єпископа Риму.

(1) Так передає *Legenda Italica*; див. O. Meyvaert, OSB і P. Devos, SJ.,
*Trois énigmes cyrillo-methodiennes de la « Légende Italique » résolues grâce à
un document inédit. Analecta Bollandiana* 73. Brüssel 1955, стор. 375-461 (стор.
455-461: *Translatio S. Clementis auctore Leone Ostiensi*, стор. 455).

(2) Прв. Ст. Сакач, T.I., *Martirio di San Clemente Papa presso Chersona.*
L'Osservatore Romano 100. Rom 1960. Nr. 275 (25.XI.), стор. 5.

І. Найважливіші історичні джерела про віднайдення мощів.

1. *Historia brevis* (Слово).

Суттєву основу для всіх інших джерел дає так звана « *Historia brevis* » — коротка історія. Вона охоплює звіт про віднайдення і перенесення мощів мученика до Херсону і передається в старослов'янському « Слові » (гл. 1-7) разом зі *sermo declamatorius* — святочною промовою, виголошеною на свято перенесення мощів Священномученика 23 або 30 січня, як тільки їх перевезено до Херсону (3). Текст знаходиться у слов'янських мінеях 16 ст. і А.Ф. Горський видав його вперше друком 1856 р. (4).

Уже 1858 р. А.Е. Вікторов висуває здогад, що « Слово » — це старослов'янська обрібка первісного грецького твору, якого автором є не хто інший, а тільки сам св. Костантин (5). Доказ правдивості цього припущення дав Й. Фрідріх 1892 р. (6). Грецький оригінал і латинський переклад, що його зробив Анастазій Бібліотекар під наголовком « *Historia brevis* » (точніше « *brevis historia* ») і « *Sermo declamatorius* » затратились; збереглося тільки « Слово », найстарший старослов'янський переклад. Його видав Йордан Трифонов разом з новоопрацьованою болгарською версією 1934 р. (7). Це видання дало вияснення багатьох незрозумілих місць частинно дуже знищеного тексту, і на ньому опирається в основному видання Й. Вашиці, що появилось 1948 р. і дає новий латинський переклад (8). — Найновіше видання тексту зладив 1960 р. Франц Гривець (9).

2. *Vita Slavica* св. Костантина — Кирила. Твір *Vita Slavica* св. Костантина (паннонська легенда) написав після його смерті (14 лютого 869 р.) один з його учнів між 870 а 880 pp., отже ще за життя і правдоподібно при співпраці Костантинового брата Методія (885 р.) (10).

(3) Прв. Й. Вашица, *Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli legenda Chersonská*. Acta Academiae Velehradensis XIX. Olmutz 1948. стор. 57 і 59.

(4) Прв. Й. Вашица, тамже стор. 57.

(5) Тамже; А.Е. Вікторов опублікував свої думки: Кирило Мефодієвський Сборник, Москва 1865. стор. 407-412.

(6) Й. Фрідріх, *Ein Brief des Anastasius Bibliothecarius an den Bischof Gauderich von Velletri über die Abfassung der « Vita cum translatione S. Clementis Papae »*. Eine neue Quelle zur Cyrill- und Methodius-Frage. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen Klasse der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München, 1892. Heft III, стор. 393-442.

(7) Ј. ТРИФОНОВ, *Dve sučinenija na Konstantina Filosofa (sv. Kirila) za moštite na sv. Klimenta Rimski*. Spisanie na Bulgarska akademija na naukite, kniga XLVIII. Sofia 1934. стор. 159-240.

(8) Прв. Вашица, тамже, стор. 64-72.

(9) *Constantinus et Methodius Thessalonicensis. Fontes. Recensuerunt et illustraverunt F. Grivec (Pars I, II et IV) et F. Tomšić (Pars III)*. Radovi Staroslavenskog instituta, knjiga 4, Zagreb 1960.

(10) E. GEORGIEV, *Die italienische Legende. Verfasser, Entstehungszeit, Quellen; Bedeutung für die Kyrill- und Methodius-Frage. Entstehungszeit der Pan-*

Йі звіт про віднайдення мощів св. Климента не вносить нічого нового, однак починається цими самими словами, що і « Слово » і відсилає читача при кінці виразно до оповідання Костантина: *sicut scribit in inventione eius* (11), чим з одної сторони наводиться доказ, що Костантин був автором цього оповідання, а з другої, що ці пізніші оформлення (зображення), як ті у *Vita Slavica*, служили як джерела. Автором панонської легенди був слов'янин з добрим знанням грецької мови і написав свій твір у Панонії (12).

Грецька освіта цього слов'янина проявляється головню у його грекоподібному літературному стилі (13). Він користувався правдоподібно не тільки грецькими розповідями Костантина, але також грецьким *Vita* святого, хоча вправді в дуже вільній формі (14).

3. Лист Анастазія Бібліотекаря до єпископа Гавдеріха у Веллетрі.

Цей документ віднайдено в кодексі ч. 205 бібліотеки Алькобаза (Лізбона) у вступі до руфінської перерібки климентиївських гомілій (15). Після датування Й. Фрідріха, Бібліотекар писав листа до кардинала Гавдеріха у Веллетрі найпізніше 879 р. бо описує в ньому VIII Вселенський Собор, як недавно минулий. Тому що катедральний Собор у Веллетрі був посвячений св. Климентові і єпископ Гавдеріх в особливіший спосіб почитав Папу — Мученика та був учасником святочного перенесення його мощів до Риму, хотів він створити йому літературний пам'ятник. Тому велів він диаконів Іванові Геммонідові написати трилогію про св. Климента. Анастазій, великий почитатель св. Климента, мав допомагати диаконів призибрати потрібні матеріали; які відтак переслав дійсно єпископові Гавдеріхові зі згадуваним листом. Лист є одним первісним джерелом, яке приписує Костантинові віднайдення і перенесення мощів у Херсон і виразно називає його автором розповідей про ці події, саме « *Historia brevis* ».

У двох місцях письмо зазначає, що, Костантин зі скромності промовчав у розповіді своє ім'я (16). Доказ на час постання грецької *Historiae brevis* дає Анастазій, зазначаючи зараз на початку, що Костантин — « Філософ з Тессальонік » написав її « *paulo ante* » (17) — коротко перед тим. Бібліотекар оповідає відтак, чому старі святості гробу мученика попадають у занепад і проці туди завмирають.

nonischen Legende des heiligen Kyrill. Studia historico-philologica Serdicensia. Suppl. vol. IV. Sofia 1939. стор. 85. Прв. F. GRIVEC, Vitae Constantini et Methodii versio latina, notis dissertationibusque de fontibus et de theologia SS. Cyrilli et Methodii illustrata. Acta Academiae Velehradensis XVII. Olmutz 1941. стор. 9. Прв. Meyvaert-Devos, тамже, стор. 436.

(11) Grivec, тамже, стор. 67.

(12) Тамже, стор. 9.

(13) Тамже, стор. 10.

(14) Тамже, стор. 10.

(15) Й. Фрідріх, тамже, стор. 399.

(16) Тамже, стор. 400; прв. стор. 400 в тексті листа, розділ III.

(17) Тамже стор. 439, розділ I.

Як читати далі, то стає відомо, що до Константинополя відіхали римські легати на «недавно» відбутий Собор, де задержався ранше вже Анастасій, задля інших справ, і спільно почали досліди, щоб довідатись про подробиці віднайдення мощів св. Климента, бо через завелику скромність Костантина — Кирила римлянам було багато неясного. Докладні відомості одержали легати від митрополита Митрофана зі Смирни, який, як противник Фотія був на вигнанні в Херсоні і саме звідтам повернувся (18). Їм розповіли про заходи, які святі мусіли поробити для ствердження згодного місця, де спочивали мощі і про його намагання переконати єпископа і населення міста про вигляди успіху його діла (19).

На кінець, Анастасій вичисляє у своєму листі твори Костантина про віднайдення і перенесання мощів св. Климента: *Brevis historia inventionis S. Clementis* (коротка історія віднайдення св. Климента), *Sermo declamatorius* (торжественна проповідь) і гимн. Анастасій переложив два перші твори для Гавдеріха на латинську мову, однаке не відважився перекладати гимну, як сам признає в листі, задля ритмічних труднощів (20).

За радою Бібліотекаря доручив Гавдеріх вживати тільки *História brevis* (коротку історію), якої матеріяли доповнено розповіддю Митрофана (21).

4. Кирило-Методіївська італійська легенда (італійський переказ)

Диякон Іван помер коротко перед закінченням запланованого Гавдеріхом твору про св. Климента Римського і тому мусів Гавдеріх сам докінчити та видати три томову працю (22). Він передав її, разом з супровідним письмом, папі Іванові VIII (872-882) (23).

Переказ про віднайдення і перенесення мощів мученика знаходився у третій частині розвідки Гавдеріха. Ця праця послужила Львові, колишньому літописцеві і бібліотекареві Монте Кассіно (1060-1100) і пізнішому кардиналові — єпископові Остії і Веллетрі (1101-22.5.1115), як він за часів папи Пасхалія II (1099-1118) написав, нині т.зв. *Legenda Italica* (італійський переказ) (24), що повинно бути скороченим і стилістично гарно виправленим передан-

(18) Тамже, стор. 440 розділ III.

(19) Тамже, стор. 441 розділ III.

(20) Тамже, стор. 441 розділ IV.

(21) Тамже стор. 437.

(22) Прв. Георгієв, тамже, стор. 27 і 85; порівнай Мейверт — Девос, тамже, стор. 383 (вступ Гавдеріха).

(23) Мейверт - Девос, тамже, стор. 383-384; *Praefatio Gauderici Velitermi Episcopi ad sanctissimum Papam Jo-h-annem...* (D'après le fol. 34, recto e verso, du manuscrit 8953 de la Bibliothèque Royale (Bruxelles), qui fut base de l'édition partielle des Acta § 15).

(24) Про дату смерті Льва з Остії прв. Мейверт - Девос, тамже, стор. 411 і Грівець - Томшіч, *Constantinus et Methodius*, стор. 46; Євген III злучив 1150 року дисцецію Остії з Веллетрі, див. Мейверт - Девос, стор. 415. — про Льва як автора італійської легенди прв., тамже, стор. 454; Si on contenue à tenir au nom de Légende, au moins qualitatif de Léonienne serait il plus adéquat, désormais, que celui de Italique.

ням розповіді Гавдеріха (25). Хоча вона не є для нас жодним основним джерелом, все ж таки їй завдячуємо не тільки доказ на це, що Гавдеріх користувався вже, між іншим, *Vita Slavica S. Cyrilli* (славянське життя св. Кирила) (26); з неї також виявляється, що Гавдеріх дійсно черпав з письм поручених Анастазієм (27), не зміняючи їх, тоді як використання *Historiae brevis* (короткої історії) вказує на суттєву тотожність грецької розповіді Костантина — Кирила зі змістом « Слова » (28).

Лев в Остії говорить сам у вступі до свого твору, що частинно використав *Sclavorum litterae* (= *Vita Slavica*) і *relatio inventionis eiusdem corporis, de grecis fastidioso stilo translata* (29). *Legenda Italica* Льва в Остії послужила пізніше домініканинові Якові в Ворагіні як джерело до *Legenda aurea* (золота легенда) (30).

II. Острів святого Климента.

1. Опис після історичних джерел

Коли Костантин — Кирило відвідав Крим у 860 р., знав він стару легенду про мучеництво св. Климента Римського, в якій розповідалося про часто повторюване чудо (що море відступало від берегів) (31) і про прощі до гробу мученика. Тому сподівався він, що в часі свого побуту в Херсоні й околиці матиме змогу відвідати ці місця і цей гріб. Але, як говориться в листі Анастазія, прощі припинились вже давно, бо море біля Херсону збирало знову свої хвилі у старі заливи (32).

Ціла околиця міста Херсону була запустіла і загрожена ор-

(25) Прв. Мейверт - Девос, тамже, стор. 412 і 455: ...proprio et compendioso stilo compegeram...

(26) Тамже, стор. 413 і 456: ...sicut partim ex -S-clavorum litteris, partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis, de grecis fastidioso stilo translata, decerpere potui, ad laudem omnipotentis Dei... latiniori atque comptiori aliquantulum stilo composui...; прв. тамже, стор. 435.

(27) Прв. Георгієв, тамже, стор. 27 і 84; Мейверт - Девос, тамже, стор. 434, 436, 454.

(28) Прв. Георгієв, тамже, стор. 32, 53, 84.

(29) Прв. Анм. 26.

(30) В початках — це в дев'ятнадцятому столітті вважалося досить хибну версію за останню, що її передає « золота легенда » з « легенди італійської »; так А. Воронов, Кирило і Мефодій. Головнейшіє істочники для історії св. Кирила і Мефодія. Труды Київської Духовной Академії, 1876, IV, 10, стор. 118-224; 1877, I, 1, стор. 76 до 149; II, 4, стор. 143-202; III, 8, стор. 435 до 478 і 9, стор. 666 до 731, цитовані Й. Фрідріхом, тамже, стор. 396.

(31) В листі Анастазія Бібліотекаря згадується часто про « святиню », в якій мали б спочивати тлінні останки св. Климента і про неї мав розпитувати спочатку св. Костантин. Згадку про ангелами збудовану « святиню » взяв Костантин, як говориться, з « Passio S. Clementis » (мучеництво святого Климента) і розповів її єпископові, клирові і народові Херсону. Прв. Й. Фрідріх, стор. 439, розділ II; стор. 440, розділ II і III. До цього прв. Μαρτυριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος πάππας Ρώμης Migne, Patr. Graeca, II.

(32) Фрідріх, тамже, стор. 439, розділ II.

дами варварів; населення старої грецької колонії значно зменшилось, і мешканці сиділи за грубими мурами твердині як у тюрмі, так, що ніхто не цікавився більше святощами, а запустіле місце гробу пішло в забуття (33). Митрофан зі Смирни, що мав змогу сам розвідатися про все у Херсоні, розповів римським легатам, як то Костантин даремно розвідував спочатку серед населення міста, а відтак серед «грабіжних і диких варварів» про спогади про святого; накінець знаходить він прибіжище у молитві і докладних студіях херсонської легенди про Климента. Все, що знайшов Костантин у старих книгах, предложив митрополитові Григорієві та губернаторові Никифорові, щоб заохотити їх до розкопів реліквій. На ділі вдалось Костантину позискати обох достойників для своїх задумів (34), а це доказ, що не починав він свого діла наосліп. Далі говориться там, що 30 січня добрались вони до острова. Відносно дати, то «італійська легенда» переносить подорож на 30 грудня (35). В модерних перекладах «Слова» Трифонова і Вашіци знаходимо означення «півострів» замість «острів». Ідеться тут про насильний (дослівно) переклад слова «оток» з тексту «Слова», на який рішився Трифонов, тому що на новіших картах не має поблизу старого Херсону і граф Н.Н. Ігнатієв, який відвідав півострів Гераклея 1934 р., не міг знайти жодного острова у віддалі дванадцяти кілометрів довкруги Херсону (36). В дійсності могло бути у грецькому оригіналі слово *νηδος*.

Коли зблизивсь корабель до острова на віддаль зору, почалась буря і дощ з темрявою перешкодив у дальшій плаванні. Але відтак випогодилось і *знайомий чоловіка (цього), що почав це діло (він сидів з ним на рухомому сидженні і пильно стежив довкруги) нагло закликає: «Отче, Бог совершенно знає, як на мольби святого Климента, просвітити душі «стужаючі» за світлом»* (37). Відспівавши пісню, причалили кораблем до берегів острова. Праці розкопів перешкодила нова буря, що грянула з полудня. Митрополит Григорій велів якомусь — то Дигеці, «який знав добре околицю» і напевно — це він вищезгаданий «знайомий» провідника експедиції, прослідити погоду ще заки знайдено саркофаг (агса) мученика (38). Можна припускати, що йдеться про Дегецю, як про властивого провідника і керманіча пошукувачів, що вже раніше розвідав околицю, чи то на доручення Костантина чи то з інших причин.

(33) Тамже, стор. 440, розділ II.

(34) Імена обох достойників подає сам Костантин в II в другім розділі своєї *Historia brevis* (короткої історії) див. Вашіца стор. 65. Гідне уваги є це, що в цій розповіді немає згадки про будьяку чудесну церкву, тільки виключно про острів.

(35) Тамже, стор. 66, розділ III. Мейверт-Девос, стор. 456, розділ III. Тому що «італійська легенда» є другорядним джерелом, «Слово» могло б бути більш достовірним у подаванні дати.

(36) Прв. Трифонов, стор. 196, 198; Вашіца, стор. 66, 75, розділ III.

(37) Вашіца, стор. 66, розділ III.

(38) Тамже, стор. 67, 86 (старослов'янський текст) розділ IV.

Як друга буря прокотилась на північ, знайдено по довгих годинах праці, при світлі місяця ребро мученика «*velut in lucerna quadam stella matutina apparens*»; отже було вже на світанку. Тоді показалися інші кості, а на кінець голова мученика. Також знайдено ще добре збережений якір (39). Зовсім помітно було, що реліквії були поперекидані в гробі, а це вказує на попереднє спустошення і сплюндровування гробу варварами. Без сумніву, про місце гробу не знав спочатку навіть провідник, бо говориться в нашій розповіді, що при появі других буревих хмар — ще навіть не віднайшли місця (место) гробу. В наслідок цього треба було перешукати цілий острів, а це було б неможливе, якщо б не йшлося про дуже обмежений простір (40).

Під час їхнього повороту, якраз рано після торжественної Служби Божої, на зустріч корабля вийшли губернатор і батьки міста та з горіючими свічками приготували їм святочне привітання (41).

Як певне заключення з цієї розповіді виходить, що запустілий острів лежав у відносно недалекій віддалі від Херсону, на південь від міста; тому що Костантин і його супутники могли проплисти кораблем туди і назад в менше як двох днях, хоч супротивний вітер утруднював подорож і вони майже цілу ніч були зайняті розкопками мощів.

Подорожні плили на північний захід і на південь, бо негода, що їх задержувала, була ніщо інше як буря від сторони Чорного моря, яка не перешкаджала б плавбі на північ чи північний схід, а прискорювала б її (42). Площа острова мусіла бути дуже маленька, бо розшуки мимо темряви «по кількох годинах» були закінчені. Також для духового підбадьорення працюючих велів Костантин співати торжественні пісні, що було б неможливе, якщо б люди розпорошились на великому просторі. Вкінці неможливо було прослідити більший простір під час одної ночі. Саме тому, що острів лежав так близько і був такий малий, міг розчислити Костантин на переведення діла у визначеному короткому часі; тому запросив він навіть митрополита до участі та велів приготувати все на торжественне привітання мощів губернатором, що відбулось на морю тільки десять стадій віддалі від острова (43). *Legenda Italica* говорить

(39) Тамже, стор. 67, розділ V.

(40) Тамже, стор. 67, 76, розділ IV.

(41) Тамже, стор. 69, розділ VI.

(42) В розділі VI *Historiae brevis* (короткої історії) (Вашіца, тамже, стор. 67) говориться: «*Nam nubes densae a meridiana regione paeninsulae exortae sunt*». Висланий для прослідження погоди Дегеця, предсказав негайний дощ. Коротко опісля, звітується, буря покотилась на північ. Вже на початку розповіді говориться про те (роз. III стор. 76), що виїжджаючи, створили *indissolubilis phalanx*, щоб досягти острова. Пощо було це робити, якщо вони не мусіли веслувати проти вітру?

(43) Тамже, стадія виносила 125 кроків, або 600 грецьких стіп; Губернатор отже мусів виплисти кілька кілометрів на зустріч прочанам; через це в жодному случаю не йшлося тут про імпровізовані торжества (святкування).

про «*acervo illo, quo tantum thesaurum quiescere suspicari dabatur*»... (44), де експедиція шукала реліквії мученика. Тут натякується на існування насипу (кургану), під яким заховався пошуканий гріб.

Але чи йдеться тут про один чи більше насипів (курганів) *Legenda Italica* не згадує нічого. На всякий випадок один одинокий насип (курган) не міг ясно визначувати положення гробу, бо тоді «Слово» — основне джерело не розказувало б про пошукування місця гробу.

2. Розповідь А.Л. Бертієра де ла Гарде.

А) З географічно-історичного погляду: під кінець минулого століття займався російський археолог А.Л. Бертієр де ла Гарде географічно-історичним і археологічним станом острова Климентя (45). У своїй творі про Херсон дає він між іншим нарис історії міста від початків середньовіччя, який для нашого з'ясування справи не є зовсім маловажний, бо відзеркалює заразом історію цілої околиці. 1224 р. турки під проводом Гетума зруйнували Херсон, а вже 1248 р. ця сама доля стрінула його від монголів (46). Також в XIV ст. зазнало місто подвійного плундрування в наслідок чого під кінець цього століття Херсон занепав, торгівля потерпіла великі втрати, а мешканці помало опускали лихом навіщене місто (47). Генуейський конзуль Каффе Філіппо Кіавроя наказав розібрати мури старого торговельного міста 1470 р. і опісля залишились там тільки турецькі оселі.

Бертієр розрізняє між «старим» і «новим» Херсоном. Цей останній, на його погляд, є загально знаний як місто Херсон в Таврах над сьогоднішнім кварантанським заливом в південно-західнім Криму, на півострові Гераклея. Первісне місто повинно було лежати в південно-західному розі Криму — на мисі Херсон. Мис злучений вузьким просмиком з рештою півострова Гераклея. Вже Страбон, на візнання якого пікликується Бертієр, описує занепаду оселю на мисі: *якщо виплисти з Таміражканського заливу поміж «новим» Херсоном і мисом, то лежить на ліво місточко та інша пристань херсонців. Якщо плисти вздовж берега, видно саме звідтіля на південь мавстатичне підгір'я, що є частиною цілого Херсону. На ньому лежить місто Гераклеїців, людей з Понту. Воно також зветься Херсоном і знаходиться 4.400 морських стадій від гирла Тиросу... Між містом і підгір'ям лежать три пристані, а за ними тягнеться старий Херсон, що лежить в руїнах з пристанню, яка має зовсім вузький в'їзд. В ньому роблять Таври, скит-*

(44) Meyvaert-Devos, тамже стор. 456, роз. 3.

(45) А.Л. Бертіє Делягард (Бертієр де ла Гарде) Древности Южной России. Раскопки Херсонеса. Материяли по археологии России Но. 12. Ст. Петербург 1893 р.

(46) Тамже стор. 3.

(47) Тамже стор. 3.

ське плем'я, найчастіше грабунки, нападаючи на тих, що туди запливають. Його звуть символічною пристанню, а вона, в сторону іншого заливу, що зветься Ктенонська пристань, замикає просмик, що його звуть малим Херсоном і в частиною великого Херсону (48). Бертієр підтримує погляд Страбона, що тут ідеться про старий Херсон, але в своєму заключенні не в остаточно певний цього (49).

В попередніх роках натрапив вже російський вчений на передання про гріб Климента в Акермані, але з самого початку виключав автентичність його передання. Тепер, саме початі розкопки ще з перед 1890 р. разом з тоді відомими історичними документами напровадили на нові сліди. При розкопках показались на світло денне залишки подвійних мурів, які замикали просмик між Херсон-Мисом і рештою півострова Гераклея. Південну частину мурів висунено за допомогою греблі ген у глибоку воду і вони своїм горішнім кінцем сягали козацького заливу і кінчались там оборонною вежею. Козацький залив є саме останній і дуже вузький залив в південно-західній частині міста Херсону перед Мисом і лежить в сусідстві згадуваної Страбоном символічної пристані (сьогодні Камишевий залив). Вежа і мури, як розвалились, творили з греблею острів, який мав сполучення з суходолом і через намули та дальші розвалення набрав форми пляшки. На цьому острові завважив Бертієр місце похоронення мученика Климента. Тільки цей острів входив у рахубу, тому що це був одинокий острів у ближчій і дальшій околиці Херсону, за виїмком маленького острівця посеред піскуватого заливу, що властиво був на дві — три милі довгий пісковий намул без жодного скалистого підложжя (50). Наш автор завважує, що наприклад в часі облоги Херсону в Тракії 559 р. виявилася велика вартість таких споруд, як вище згадані мури посеред моря. Напасники надармо намагались в Тракії оплисти довкруги тамошні мури на спеціальних спорудах — пливаках (51). У случаю козацького заливу треба пригадати, що паралельний до мурів беріг був скалистий і недоступний.

Бертієра, у його здогадах, скріплює розповідь мандрівника Палласа, з кінця XVIII ст., який мав би завважити на острові руїни; як також розкопки, що їх велів провести старшина морської флоти, кн. Барятинський, в часі яких відкрито 1845 р. залишки церкви і різних житлових забудовань (52).

(48) Strabonis Geographia. Graeca cum versione reficta curantibus C. Muellero et F. Duebnero. I. Paris 1853. Lib. VII, cap. IV, 2, стор. 256.

(49) Бертієр, тамже, стор. 56.

(50) Тамже стор. 58; миля — 1829 м.

(51) Тамже, Бертієр цитує Lebeau, Histoire du Bas-Empire, том IX, стор. 416-418.

(52) Тамже, Anm. 3: (Peter Simon) Pallas, *Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des russischen Reiches in den Jahren 1793 und 1794*, том I. і II. Leipzig 1803. (Бертієр не подає точно ані імені автора ані точного року подорожі. Том II стор. 68; F. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prag 1933. стор. 195 цитує про ці розкопки:

Тодішні знахідки були зовсім подібні до цих, що знайдено у маленькій церковці Херсону, як мармурові плити з хрестами на стінах, римські монети і інше. Бертієр де ла Гарде покликується на «Італійську Легенду» і на «Слово» з розповіді яких виходить, що Костантин мав старі вістки про гріб св. Климента в Херсоні. Так цитує він рукопис VI ст., що припадково попав між рукописи VIII-IX ст.; твір диякона і паломника Теодозія Африканського *De situ Terrae Sanctae* (53). Після опису міста Брусалиму є додана, зовсім без зв'язку з попереднім і наступним, згадка про місто Херсон, яку ми задля її особливої важливості цитуємо: «*Civitas Chersona quae est ad mare Pontum; ibi dominus Clemens martyrizatus est. In mari † memoriam eius cum corpus missum est. Cui domno Clementi anchora ad collum ligata est, et modo in natale eius omnes barcas ascendunt populus et sacerdotes, et dum ibi uenerint, maris desiccatur milia VI, et ubi ipsa arca est, tenduntur super se papiliones et ponitur altaris et per octo dies ibi missas celebrantur et multa mirabilia ibi Dominus facit. Ibi daemones excluduntur. Si quis uero de uexaticis ad ipsam anchoram adtingere potuerit et eam tetigerit, statim liberatur*» (54).

Ці описи випереджують, без сумніву, розповіді Костантина і походять з часів коли ще відбувались туди паломництва.

Інший письменник VI ст., Григорій з Турс (538-594), розповідає у своїй книжці «*De gloria martyrum*» також про гріб св. Климента. Море осушується (відходить), після його даних, тільки на три милі. Григорій оповідає, як можна було пішком, значить суходолом, дійти з Херсонезу до гробу (святого) (55).

Відтак довідуємося від прочанина, який з далекої прощі на Крим приніс реліквію до Франції (правдоподібно brandaee — хустини, яким дотикали гробу); знову доказ на це, що в VI ст. прощі мусіли ще процвітати (56). Передумовою цього був великий розвій міста Херсону в V і VI ст., який дав можливість Херсонові опа-

Мурзакевич, Херсонская церков св. Василия. Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса 1863, стор. 497 і M.G. CANALE, *Della Crimea, del suo commercio e dei suoi dominatori* I. Genua 1855. стор. 280.

(53) *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII. Recensuit et commentario critico instruxit* P. Geyer. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXIX. Prag, Wien, Leipzig 1898. стор. 143.

(54) Тамже.

(55) GREGORIUS TURONENSIS, *De gloria martyrum*. Migne, Patrol. Latina LXXI, 737A-B: *nunc autem in die solemnitate eius, recedit mare per tria millia, siccumque ingredientibus iter praebens, usque dum ad sepulcrum martyris pervenitur, ibique vota reddentes et orantes populi, regrediuntur ad litus*. Останні слова говорять, що на прощу до гробу йшлося від берега суходолом.

(56) GREGORIUS TURONENSIS, Тамже, 738C: *Tertio quoque anno accidit ut quidam iter agens beati Clementis martyris, cuius iam supra meminimus, reliquias exhiberet, quas Aridio... detulit...*

На обидва місця у Григорія Туроненського звернув мені увагу проф. Степан Сакач, Т.І., Рим.

нувати околицю і забезпечити прочан належною охороною на суходолі (57).

Легенда про відплив моря походить з «Мучеництва св. Климента» (IV ст.?), в якому описується також збудовану ангелами підводну церкву (58). Про неї не знають нічого два вище наведені автори і Бертієр пояснює цю обставину відносно диякона Теодозія в цей спосіб, що прочани, які плили на острів Климента у своїх чайках, не бачили жодної церкви тільки каплицю мощів під гробом і стіл, який вживали в катакомбах, особливо для зложення на вічний спочинок мучеників і його до наших часів можна стрінати в херсонських церквах (59). Цікаво, що рукопис Теодозія змінює віддаль чуда моря з трьох на шість римських миль. Остання віддаль відповідає досить точно віддалі Херсону від малого острівця. Тому слушно вбачає Бертієр у цьому натяк на можливість ще серед цивілізованих відносин подорож суходолом. Страх перед варварами здержує очевидно Херсонців від будови церкви, а що не завжди можна було закинути якір, залежало це можливо від хвилевих повеней, що заливали острів, або від місця де лежали мощі. Хоча в часів Костантина-Кирила не було на острові жодних святощів, то після віднайдення мощів збудували, правдоподібно досить скоро, малу церковцю, на що вказують знайдені монети з часів цісаря Романа I (920-944).

У травні 1253 р. перепливав попри західний берег Криму місіонар Вільгельм де Рубрук в дорозі до татар. В звіті про свою подорож говорить де Рубрук, що в околиці Херсону він побачив острів, на якому, як оповідають, знаходиться ангелами збудована церква (60). Місіонар згадує про острів у зв'язку зі св. Климентом з Анкири, який спочиває в Херсоні. Впрочім збігається топографічний опис острова зі згаданим Бертієром, островом св. Климента. Малий монастир на острові був у великій пошані і тому зберігся він, як і сусідний монастир св. Юрія, до другої половини XVIII ст. Хоча околиця чим раз більше і більше занепадала, обидва монастирі однаке зазначено на перших російських інструментальних

(57) Порівняй Материали по археології юго-западного Крима. Материали и Исследования по археологии СССР, н. 34. Москва-Ленинград 1953. стор. 24.

(58) Migne, Patrol. Graeca II, 631. Там говориться, що сам Бог збудував мармурову святиню для св. Климента. Ще раз треба зауважити, що розповідь диякона Теодозія згадує про віддаль відступання моря у «Мучеництві» на три милі і подає 6 миль. Одна римська миля відповідає одній п'ятій географічної милі (= 7,42 км.), значить її довжина виносить 1.484 м.; з цього виходить, що віддаль з козацького заливу до Херсону, після Теодозія, мусіла виносити 9 км. В іншому місці своєї розвідки подає сам Бертієр віддаль (стор. 55): 9 верств (1 верста = 1.067 м.). Так була б віддаль подана дияконом вдійсності напричуд точна.

(59) Але стола, про який згадується, не вживали, або не завжди вживали як вівтара, бо прочани звичайно приносили зі собою пересуваний престіл.

(60) BERTIER, тамже, стор. 61, Ann. 1, цитує GUIL. DE RUBRUQUIS, *Voyage en Tartarie*, стор. 3. В: *Recueil des Voyages de Bergeron*. Paris 1634.

картах; а дані цих карт в загальному є досить скупі. Також на ручно виготовлених шкіцах Криму з поданням його укріплених місць, які (шкіци) постали в часі першої російсько-турецької війни в 1772 р., монастир є докладно зазначений (61). Крім цього існують в часі дослідів Бертієра ще деякі друковані карти, особливо вірцева Carte de la Crimée, яку видав Кінсбергер в 1772 (62).

Однак ледве чи був в так пізну добу монастир на острові ще до вжитку. Після виселення греків з Криму в 1778 р., грецький митрополит Ігнатіос виготовив список залишених ними церков, і вправді згадує монастир св. Юрія, але мовчить про маленький монастир на острові. Його немає і на офіційних виказах церков Криму, які постали в цей час, тому що, або монастирець не належав до жодного села, або про нього, як те звичайно случалось, зовсім просто — забули (63). Не може бути сумніву, що монастир занепав ще до окупації Криму москалями (1774 перша окупація, 1783 остаточне загарбання). На пізніших картах немає жодної замітки про монастир, ані про шлях до нього. Все ж таки сам факт, що в так відлюдному і запущеному місці і так близько монастиря св. Юрія (12 верств) вдержувано другий монастир, говорить про особливо важливу причину, а саме гріб мученика, як цей св. Климента.

Топографічні дані «Мучеництва св. Климента», наскільки їх знаходимо у російських рукописах, відповідають, як це стверджує Бертієр, вповні козацькому заливові (64). Безводні мармороломи, в яких після легенди мусів працювати св. Климент разом з рештою каторжників (засланців), могли знаходитись тільки поблизу Козацького і Камишевого заливів, або на узгір'ях між Балаклавою і Чоргуном, але в жодному случаю біля Інкермана, де є багата на води ріка. Говориться саме, що до джерел води мусіли проходити каторжники 45 стадій. Вже на кінці Козацького заливу, в якому лежав острівець з монастирем, і в сусідньому Камишевому заливі були, в часи Бертієра, легко засипані джерела, що після основного прочищення щедро давали воду. Про св. Климента говориться в «Мучеництві», що одним ударом свого знаряддя відкрив джерело, з якого розплилась ріка. Згадувані джерела в малих долинах над обидвома заливами зовсім висохли і стали незаметними, але після прочищення і кількох злив, перемінились в роках 1879-1880 у справжні потоки, що впадали в море, так як це говорить легенда про джерело св. Климента. Подібне сталось за часів Палласа (65) і повторилось за певними родинними переданнями в 20-х

(61) Бертієр, тамже; Магометанські і християнські карти Херсону знаходились, після даних Бертієра, в Московському Головному Архіві Міністерства Зовнішніх Справ і в «Одесскому обществу истории и древностей».

(62) Прв. Бертієр, тамже, стор. 61. Алп. 3; Латков, Статическия сведения о Криму. Записки Одесского общества истории и древностей XIV, стор. 111, 136.

(63) Бертієр, тамже стор. 61.

(64) Тамже, стор. 62.

(65) Тамже, Паллас, завваги, Том II, стор. 50.

роках XIX ст. Бертієр є переконаний, що вже на підставі цих історично-топографічних фактів і ним наведених історичних документів, тільки острів Козацького заливу можна вважати, як місце вічного спочинку св. Климента, головно з огляду на факт, що церковно-історичні події на Кримі в загальному надзвичайно легко пов'язати з певними місцевостями.

Б) *Археологічний стан розкопок на острові св. Климента:* При розкопах Костюшки-Валузиніча 1890 р. на нашому острові, що їх нашікував Бертієр де ла Гарде, відкрито спочатку залишки групи малих будівель, що замикали собою не зовсім велике подвір'я. Крім цього показались залишки сполученої з будинками церкви, яка виглядом була схожа до візантійських каплиць у твердинях (66). Забудова вказує на монастир. Деякі властивості та плян будови свідчать про існування свого роду крипти під каплицею, якої мури збереглися до висоти 1-1.5 аршина (аршин = 0.711 метра). «Крипта» була поділена на більше частин (кімнат), до одної з таких частин провадив з боку широкий перехід, який проходив через мури церкви, які в цьому місці скріплено стовпом і двома луками. До цього дуже вузького (малого) забудовання доходилося через багато малих получених зі собою кімнат, що разом творили коридор. Улаштування такої малої кімнати було зумовлене особливою причиною, бо подібних устаткувань не знаходимо ніде на Кримі. Тому називає її Бертієр могилою св. Климента (місцем похоронення), якого втопили недалеко звідсіля. Улаштування крипти як гробниці з особним входом під головною церквою відповідало церковному обрядові та загально прийнятому звичаєві. Шукати іншого пояснення існування крипти було б даремне. Подвір'я малого монастиря і долівка крипти лежали майже на рівні моря і в часі бурі їх заливали хвилі, що вдарили в побережжя. Вже задля цього конечно було будувати властиву церкву поверх вище, а це в свою чергу створювало надзвичайно великі труднощі, що їх мусів поборювати будівничий і це знову вказує на важливість цього місця. Заразом лежить у цьому причина постання легенди про підводну церкву і пізніше змодифікованого оповідання про збудовану ангелами церкву над водою, про яку згадує Рубрук. З другої сторони з подібності місця і порівняння описів з «Мучеництва» та пізніших розповідей прочан, міг Костантин-Кирило догадуватись, що мощі мученика проходяться у гробі на острові.

Хоча в часі писання розповіді Бертієра, розкопки ще не були закінчені, то вже тоді віднайдено залишки багато старших мурів, грубиною подекуди до 7.5 стіп. В них добачує Бертієр залишки мурів «старого» Херсону, якого занепала кінцева вежа була тепер нашим островом. В попередньо вже раз досліджених руїнах не можна було сподіватись нових археологічних знахідок. Але тепер натрапили дослідники на дві мармурові плити, яких вживали при

будові мурів твердині, а одну з них при спорудженні пізніших забудовань (67). На одній були зображені (скитські) лицарі, що їх важко було розпізнати, а друга була нагробником; на ній було дві фігури видно в горі, а під ними довгий напис про оплакування дочки матір'ю. Напис показався зовсім неушкоджений і Бертієр твердить, що він походить з II-го ст. перед Христом. Цим ствердженням корегує Бертієр фантастичні дані розповідей Палласа (68) і з'ясування пізніших археологів, які оспорювали завзято зруйнування твердині.

3. Розповідь Г.Д. Белова

Щойно в 1948 р. виринає знову наш острів у археологічній літературі: згадує про нього радянський науковець Г.Д. Белов у своїй праці про Таврійський Херсонес (69). Він згадує про розповідь Rubiquis-a і розказує на іншому місці тільки коротко про факти віднайдення залишків монастиря, не згадуючи нічого про острів. На залучених картах його немає. В дальшому займається Белов теорією про «старий Херсон». Розкопи на Херсонському мисі доказали, так він говорить, що там не існував ніколи «старий Херсон», тільки були оселі селянського типу (70). Вони існували від IV до II ст. перед Христом, судячи по знайдених монетах та кераміці, і охоронялись від сторони степів вже згадуваними подвійними мурами. Розповідь Страбона обумовлюється покищо фактом, що в I-му ст. перед Христом видно було з моря руїни цих осель. Сам Херсон, місто над квартанським заливом, існував вже в V ст. перед Христом, був отже на ціле століття старший, як оселі на мисі. Хвилеве переселення херсонців на мис виключається, на думку Белова, через коротке існування цих поселищ. Довжину обидвох мурів подає Белов по 900 м. (71). Вони мусіли видаватись вистарчаючими для оборони, бо гористий беріг на мисі майже унеможливував наступ з моря.

Півострів Гераклею описує нам Белов як трикутник в південно-західному кінці Криму, основу якого творила менш більш пряма (лінія) з Балаклави до Севастополю (12 км.), а сторони (трикутника) прямі з цих двох точок до кінця мису (по 15 км.) (72). Важливим є ствердження вченого, що ціла околиця западалась і що Чорне море в цій околиці є особливо бурхливе (73).

Карта півострова Гераклеї, яку долучує Белов до своєї пра-

(67) Тамже, стор. 64.

(68) Тамже: Паллас нарисовував навіть шкіц твердині, яку він мав би бачити і її чотири вежі мали стояти у віддалі 4-ох миль одна від одної.

(69) Г.Д. Белов, Херсонес Таврический, Ленинград 1948 р., на стор. 8-9 згадує Рубрук, що мав там бачити монастир; на стор. 19 вказує він на відкриття острова Климента.

(70) Тамже, стор. 36.

(71) Тамже, стор. 93.

(72) Тамже, стор. 38.

(73) Тамже, стор. 39.

ці (74) показує ще тільки колишню греблю, що тягнулась через гирло Козацького заливу. Наш острів мусів бути знищений бурхливим морем після розпаду фундаментів, що творили його штучну структуру, а низький рівень і повільне западання морського дна посилювали цьому.

4. Інші відомості про положення острова

Як вже було згадано в часі видання «Слова» Йорданом Трифоновим, острів вже не існував. Але цей автор подає у своєму творі карту півострова Гераклея, на якій зазначений шлях, що провадить з монастиря св. Юрія до кінця Козацького заливу.

Ця дорога через забуту і століттями запустілу околицю могла мати тільки тоді зміст, якщо вона служила як сполучення між монастирем св. Юрія і його дочерним на нашому острові, де задержувалися монахи, щоб доглядати святощів і приймати прочан (75).

Крім карт Бертієра, зазначений також острів на карті виданій в 1716 в Кірнбергу Іваном Хрестителем Гофманом, що представляє частину («Великоросії») України, Чорне море і «Малу татарву» (76). Треба однак ствердити, що наш острів вправді зазначений, але в завеликому побільшені.

5. Дві нові розповіді і джерела

Розглядаючи дані первісних джерел і висліді нових дослідів, треба ствердити, що вони доповнюють себе взаємно у достовірній ідентифікації місця, в якому св. Костантин-Кирило віднайшов мощі св. Климента. Цим місцем є описаний Бертієром острів у Козацькому заливі біля Херсону. Чинники, що їх *Historia brevis* перейняла з «Мучеництва св. Климента» набирають переконливого змісту на підставі вислідів археологічних дослідів, а саме висушений простір моря, простягався первісно на віддаль з Херсону до острова. Переказ про самовисушування моря, попри хвиливі заливання особливо низько положеного острова, відповідає можливості дістатись до гробу св. Климента пішком при спокійному морю з берега через стару греблю, що сполучувала острів зі суходолом.

Також Костантинове пояснення старої легенди про св. Климента мусить в основному збігатися з нашим поясненням т.зн. він приймав «со страхом» фантастичні частини, але не розумів їх до-

(74) Тамже, стор. 36, карта 5; Ф. Дворнік, *Les Légendes*, стор. 195 через друкарську помилку у шпівці Бертієра де ла Гарде мішає Козацький залив з заливом Камишева і робить цей останній місцем Гробу св. Климента.

Крім цього називає він «старий Херсон» Бертієра властивим Херсоном, як цей, що лежить над заливом Камишева, з чого постають непоборимі противоріччя для розповіді Костантина, бо в цих умовах віддаль між островом і містом скорочується до мінімум.

(75) Прв. Трифонов, тамже, стор. 186.

(76) Карта належить до великого атласу Івана Х. Гофмана Нірнберґ 1716 і перевидана в Едіге Кірімає, Національна боротьба Кримських Татар. Емсеттен 1952, карта 2; пр. текст, стор. 342.

слівно; в противному случаю він не віднайшов би ні острова ні гробу і не завдавав би собі труда шукати за гробницею «серед моря». Занепад прощ до гробу святого належно пояснюється дуже скрутним положенням міста Херсон через довгий час, про що навчав нас розповідь Анастасія Бібліотекаря.

Дослідник Бертієр де ла Гарде описує комплекс після історичних, топографічних, географічних і археологічних поглядів, що обіймає три елементи: острів, монастир і гріб святого. Острів має характеристичні прикмети острова, на якому Костантин віднайшов гріб. Він лежить (або беручи сьогодні: лежав) оподалік Херсону, так, що в дуже короткому часі можна дістатись на нього; він малий простором, скалистий і недалеко берега. *Historia brevis* виразно звертає увагу на перше і на останнє; а факт скалистого терену острову виходить з положення гробу в « арці »; в піщовому ґрунті гріб пропав би в цій повіні. Існування монастиря на нашому острові в X-XVIII ст. доказує Бертієр з повною певністю. Крім цього стверджено понад всякий сумнів, що в XIII ст. цей монастир був носієм зміненого переказу, про його збудування ангелами і почитав св. Климента своїм покровителем. Монастир треба було будувати, удержувати і заселявати серед найважчих умовин. Причина побороення всіх тих труднощів могла лежати, згідно з місцевими умовинами, тільки у святости місцевости, що могла опиратись, у свою чергу, на гріб святого великого формату, тому що історія Криму нічого не згадує про інші чудотворні місця близько Херсону. Але цей святий мусить бути св. Климент, якого ім'я ще цілі століття пов'язується з монастирем на острові. Якщо б був інший святий його величчі, мав би напевно також свою традицію. Але цієї традиції не було і немає. Доказ тотожності острова в Козацькому заливі з островом Климента скріплюється самим гробом, зглядно гробницею, під монастирською церковцею. Зі способу, яким гробниця входить в цілість будови монастирської церкви, виходить саме, що гріб, а не церква, був першим, отже, що мощів відтак не перенесено сюди, але що хотіли зберегти гробницю, як реліквію, довкола якої споруджено церкву. Якщо б не хотіли зберегти гробу, тоді так скомплікована підбудівка церкви не була б потрібна взагалі. Пропав би гріб святого Климента разом з іншим островом, та й на нашому острові не могло б бути жодної гробниці, тому що в їхній релігії був культ почитання св. Климента, а не іншого мученика чи ісповідника. Так можна вважати за доказану тотожність острова, на якому св. Костантин-Кирило віднайшов мощі св. Климента, — з островом, що його відкрив Бертієр де ла Гарде.

Також в XX ст. Белов потверджує існування острова в Козацькому заливі. Його зникнення пояснюється виразно: рухом, хоча б дуже повільним, морського дна, що протягом століть обнижував все більше його рівень; його археологічно доказаним штучним створенням і вкінці нищівною дією моря на його розкопаних 19 ст. відкрити структуру, залишки монастирських мурів і колишньої вежі.

За локалізацією « Мучеництва » і гробу Климента на нашому острові промовляє остаточно наведена Бертівром гідна уваги топографічна тотожність зі старого переказу про св. Климента Римського з топографією козацького заливу і його околиці.

Амброзій Ессер, *домініканин*

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА — ФІЛОСОФ ЧИ БОГОСЛОВ?

Нові наукові досліді завжди зумовлювали поправки чи доповнення у прийнятих наукових чи популярних поглядах. До речі якраз одне з важливих завдань дійсної науки — це постійне провірювання, уточнення і розвиток переданої наукової спадщини. Тому й не диво, що не раз доводиться провести менш чи більш радикальну переоцінку деяких наукових висновків в різних ділянках науки або випрацювати повнішу і докладнішу характеристику особи, творчості і спадщини визначних постатей науки, мистецтва, суспільно-політичного життя тощо. Така нова оцінка, річ ясна, зумовлює не раз коректу, а то й відкинення перестарілих поглядів або конечність нової класифікації, що була б більше зближена до об'єктивної дійсності і не була б забарвлена або й подиктована якоюсь одною а пріорі прийнятою ідеологією, філософською чи науковою системою, чи якимись іншими мотивами.

Оце дослідне звідомлення є вислідом вище поданих міркувань, як теж початковими дослідями постаті та літературної спадщини Григорія Сковороди. Цього правдоподібно найвизначнішого й найоригінальнішого українського мислителя характеризують майже всі наукові і популярні твори як « філософа », « основника т.зв. філософії серця » (1), західного і бароккового поета і містика в Україні (2), письменника і т.д. (3).

Найбільш несприємливу оцінку Григорія Сковороди висуває т.зв. « радянська наука », яка тенденційно твердить, що « ...філософські погляди Сковороди еволюціонували в бік матеріалізму і характеризувалися все більш гострою постановою соціальних проб-

(1) « This period also boasts the greatest Ukrainian philosopher Hryhory Skovoroda (1722-94), founder of the so-called 'philosophy of the heart' and author of 30 fairy tales ». G. Luznycky-L.D. Rudnytsky, Ukrainian Literature, in: New Catholic Encyclopedia (McGraw-Hill, New York etc. 1967) XIV, 370.

(2) A. Schmaus, Dichtung, in: Lexikon für Theologie und Kirche (Herder, Freiburg i.Br., 1959⁴) III, 367: « Die rel. Barocklyrik kommt auch bei Tschechen (B. Bridel), westl. Mystik in der Ukraine (Skovoroda) zu Wort ».

(3) Коротку (але тенденційно-однобічну, тобто марксистсько-радянську) історію дослідів постаті та творчості Г. Сковороди подав М. Редько, Світогляд Г.С. Сковороди (Видавництво Львівського Університету 1967) 3-20. Там же у замітках подана головніша бібліографія про Г.С. Сковороду.

лем, намаганням остаточно вирватися з пут ідеалізму і релігії » (4).

Останнім авторитетним словом української науки в цьому питанні треба вважати коротку характеристику Григорія Сковороди, що її подав І. Мірчук в « Енциклопедії Українознавства », яку поміщуємо в цілості (5):

«...Григорій Сковорода (1722-94), сучасник Канта, найбільший укр. мислитель і надзвичайно видатна особа в усьому слов. світі. Син козацької родини з Полтавщини, він студіює в Київській Академії, а пізніше за кордоном, у Відні, Мюнхені та Бресляві, де здобував собі фахову й загальну освіту. Сковорода, загально відомий як укр. Сократ, пише свої твори на взір діалогів цього античного первовзору, в яких проповідує глибокий антропологізм, як основу філос. концепції. Людина є головним ключем до розв'язання найважливіших загадок життя, а самопізнання — основним засобом досягнення цієї мети. Філосо. антропологізм Сковороди має характер онтологічний, теоретично-пізнавчий та етично-практичний. Згідно з його поглядом, людина — це мікрокосм, малий світ, в якому, наче в дзеркалі, відбивається великий світ. Отже, щоб пізнати всесвіт, треба вийти від самопізнання, і тому Сковорода ставив на чолі свого вчення Сократову девізу: « Пізнай самого себе ». Світ як предмет нашого пізнання складається з двох чинників: матеріального, видимого, безвартісного, і духового, невидимого, але цінного, якому самотою повинні ми служити. Однак пізнання правди не є метою самою для себе, а тільки засобом, який

(4) Д.Х. Острянин, П.М. Попов, І.А. Табачников, у статті « Видатний український філософ і письменник », поміщений у « Григорій Сковорода. Твори в двох томах » (Київ 1961) I, XIII. Там же теж читаємо:

« Представники панівних класів докладали всіх зусиль до того, щоб творчість пального протестанта проти феодального суспільства використати для захисту феодально-поміщицького ладу, самодержавства і казенної церкви. Вони перекручували справжні погляди мислителя, зображували його богословом-містиком. Вип'ячуючи теологічну форму, релігійну фразеологію, за допомогою яких Сковорода здебільшого висловлював свої морально-етичні принципи « загальної любові », « самопізнання », « самовдосконалення », буржуазні вчені відкидали або затушовували поставлені філософом конкретні соціальні питання, його гнівну й пристрасну боротьбу проти паразитизму, користолюбства, офіційної релігії, духовенства, проти багатіїв, знаті і чиновників, заперечували демократизм філософа, його палкий патріотизм ».

Багато більш радикальну марксистсько-радянську лінію в оцінці творів Сковороди провів М. Редько у вище названому творі.

(5) Енциклопедія Українознавства, під головною редакцією В. Кубійовича і З. Кузеля (Мюнхен-Нью-Йорк 1949) 721.

Цікаву і доволі точну характеристику Г. Сковороди та його доби подав Михайло Грушевський, в історії релігійної думки на Україні (Вінніпег-Мюнхен-Детройт 1962) 104-112.

Євген Онацький, Українська Мала Енциклопедія (Буенос-Айрес 1957...) 1758, пише: « СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ (1722-1794) — славний, але мало знаний наш філософ, якого твори за життя не були друковані, бо тодішня цензура знайшла їх « противними св. писанню і образливими для монашества ». Вихований в душі філософічно-релігійного навчання, Сковорода поставав проти мертвої церковної схоластики і духового гноблення московського православ'я, спираючись у своїй філософії на Біблію ».

веде нас до чинности серця і волі. Тому головна вага його філософування лежить не в гносеологічних спекуляціях, а в практичних змаганнях до щастя. Бо щастя, *εὐδαιμονία*, є єдиною метою нашого життя, але не звичайне щастя, що шукає тільки матеріального добра, а щастя, до якого людина доходить тоді, коли виконує призначену їй роль і тим самим здійснює волю Божу. Самопізнання на цій основі пізнання світу й Бога, влаштування життя згідно з природою, себто з природними здібностями, а тим самим і в згоді з Богом, — такі основні елементи світогляду Сковороди. Нарешті, треба згадати про його любов до св. Письма, яке завжди супроводило укр. Сократа в мандрівці по цій землі ».

Для нас рішальним є останнє твердження про безперервну любов Сковороди до Святого Письма, про що буде мова нижче (6).

Закри приступимо до розроблення питання про те, чи Г. Сковорода філософ, чи богослов, мусимо коротко в'ясувати поняття філософії, богословія та їх взаємовідношення. Філософія (дослівно по-грецькому « любов мудрости »; по-староцерковнослов'янському також « чоловікомудріє ») — це наука, що при допомозі людського розуму (тобто раціонально, менш чи більш систематично, за індуктивною чи дедуктивною методою) вивчає всі речі (тобто факти, феномени і принципи дійсності і людського буття) під кутом останньої мети (7).

Є різні поділи філософії. Найбільш поширений і прийнятий поділ такий (8): *логіка* (формальна і матеріальна з методологією), *філософія природи* (введення до онтології, космологія, філософічна біологія, експериментальна і раціональна психологія, філософічна антропологія з людською психологією), *метафізика* (критика, ноетика або гносеологія; онтологія; теодіцея або природне богослов'є),

(6) Той же автор ще виразніше підкреслив любов Г. Сковороди до Святого Письма і релігійних питань у творі Ivan Mirtschuk, *Geschichte der ukrainischen Kultur* (München 1957) 124:

« Skovoroda interessierte sich lebhaft für religiöse Fragen, teilweise deshalb, weil er auf diese Art der Überlieferung seiner Hochschule treu blieb, und teilweise auch aus dem Grunde, da diese Fragen die damalige ukrainische Gesellschaft in hohem Masse beschäftigten. Dieser Vorliebe entsprang auch sein Studium der Bibel, « des weisesten aller Bücher, das seinen langjährigen Hunger und Durst mit der göttlichen Wahrheit stillte ». Gut vertraut mit dem theologischen Schrifttum versuchte er, den Text der Bibel mit Hilfe eines von ihm zusammengestellten Schlüssels von Symbolen zu erklären ».

(7) Короткі звідомлення про філософію як науку подають: E.A. Maziarz, *Philosophy: New Catholic Encyclopedia* (McGraw-Hill, New York, etc. 1967) XI, 294-299 (Bibl.); H. Rombach, *Philosophie: Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder, Freiburg i.Br. 1963⁴) VIII, 472-478. Про взаємовідношення філософії і богослов'я див.: Karl Rahner, *Philosophie und Theologie, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1969) III, 1205-1215 (обширна бібліографія).

(8) Такий поділ загальною прийнятий у підручниках філософії для початківців, для прикладу: Ios. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae* (Friburgi Brisg. 1937) I-II; F.-J. Thonnard, *Précis de philosophie en harmonie avec les Sciences modernes* (Paris-Tournai-Rome 1950).

етика або *моральна філософія* (монастика, економія, політика в народною і міжнародною моральною філософією).

Термін «теологія» етимологічно виводиться від грецьких слів Теос — Бог і логос — слово, мова або наука. Тобто етимологічне значення терміну теологія є: слово, мова або наука про Бога. Аналогічне етимологічне походження має староцерковно-слов'янський термін «богословіє», що є точним перекладом грецького терміну, поданого вгорі.

Богословіє або теологію у стислому сенсі можна описати як розумне і свідоме слухання і сприймання дією надприродної віри з боку віруючої людини дійсного, історичного і словесного об'явлення Бога та наукове і методичне змагання за точне пізнання і зрілу рефлексію над об'явленим об'єктом, тобто над Трійдиним Богом і божественною дійсністю (9).

В останній аналізі богословіє — це харизма Святого Духа, тобто надприродний і незаслужений дар участі в об'явленій Божій мудрості. Це дар уділений вправді якійсь одиниці, але завжди для добра, розбудови і скріплення цілого Божого люду, або Святої Христової Церкви. Аналогічно висловлюючись, богослов мусить мати дві очі: око надприродної віри, що є надприродним Божим даром пізнання і сприймання надприродної правди, любови і життя Пресвятої Трійці, та природне око, тобто силу природного та інтелектуального бачення, знання і пізнання, що є природним Божим даром та інтегральною частиною створеної Богом людської природи.

Основна різниця, отже, між богословієм і філософією зводиться до способу пізнання і джерела правди. У богословію бачимо пізнання надприродного Божого об'явлення через надприродну ласку-благодать і дар надприродної віри при участі природного та інтелектуального пізнання людини. Філософія — це саме лише природне та інтелектуальне пізнання людиною природного світу і його феноменів без надприродного Божого об'явлення. У філософії Бог — це лише Творець і Вседержитель природного всесвіту і податель природної правди через дію сотворення. Дійсна філософія не може а пріорі заперечувати існування ані Бога Творця, ані Бога Подателя надприродної ласки й об'явлення. Вона, однак, може довести раціональними аргументами лише існування Бога Творця і можливість, чи навіть правдоподібність, існування надприродної ласки і джерела надприродної правди, але не сам факт його існування. Лише віруюча людина без дійсних остаточних доказів під впливом Божественної благодаті і світла віри може прийняти існування Бога Подателя ласки і божественно (само-) об'явлення. Така

(9) Див.: Y. Congar, *La Foi et la Theologie* (Desclée, Tournai 1962); H. Fries, *Theologie: Handbuch theologischer Grundbegriffe* (München 1963) II. 641-654; K. Rahner H. - Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch* (Herder, Freiburg i.Br. 1963) 352; G.F. Van Akeren, *Theology*, in: *New Catholic Encyclopedia* (McGraw-Hill, New York, etc. 1967) XIV, 39-49.

дія віри виходить поза межі філософічного та природного пізнання і спекуляції (10).

На підставі вище сказаного можна сміливо ствердити, що обидві науки, тобто богослов'є і філософія, — це основні науки, що не стоять у конфлікті одна до одної, бо остаточним джерелом надприродної і природної дійсності і правди є той сам Бог. Дальше свідчення історії вказує на те, що богослов'є завжди вживало філософію свого часу як допоміжне джерело пізнання і як інструмент для глибшого і точнішого пояснення Богом об'явлених правд. Це тому, що ласка і Боже (само-) відкриття є звернені чи «заадресовані» до цілої людини як особи з душею і тілом, з розумом, волею і почуттями, тобто з усіма метафізичними й інтегральними частинами та аспектами (11).

Коли пристосуємо ці виводи до постаті та творчості Григорія Сковороди, тоді перед нами постає цілком новий образ цієї надзвичайної людини другої половини XVIII століття і найбільшої постаті-мислителя у нашій історії.

У першу чергу замало є говорити про любов до Біблії чи Святого Письма, бо правдою є, що Біблія, як основне джерело надприродного Божого об'явлення, була звичайно вихідною точкою мислення Г. Сковороди, як теж остаточним авторитетом чи мірилом правди. Тим самим основне зацікавлення мислителя було постійно на площині Богом об'явленої правди, доступної лише при допомозі надприродної віри, а тому Григорій Сковорода треба клясифікувати в першу чергу як богослова або християнського мислителя, а лише в другу чергу як філософа, письменника, поета і т.д.

Вище сказане відносно легко довести. Майже кожний більший твір Сковороди звичайно на початку носить розділ під наголовком «твердь бєсѣды» (12), «главизна книги сея» (13), «основаніє діалога» (14), «основаніє» (15), «главизна сея книги» (16), «главизна

(10) Ці правди дуже точно розглянув і здефініював Вселенський Собор Ватиканський Перший у Догматичній конституції *De fide catholica «Dei Filius»* у III-ій Сесії 24 квітня Р.Б. 1870. За текстом див.: Denziger²², No. 3000-3045. Теж Вселенський Собор Ватиканський Другий у Догматичній Конституції *De divina Revelatione «Dei Verbum»* (18 листопада Р.Б. 1965) повторив і доповнив основні правди цього вчення.

(11) Точніші виводи і пояснення подають: K. Rahner - H. Vorgrimler, *Philosophie und Theologie*, in: *Kleines theologisches Wörterbuch* (Herder, Freiburg i.Br. 1963) 287-289; G.F. Van Ackeren, *Reflections on the Relation between Philosophy and Theology*, in: *Theological Studies* 14 (1953) 527-550.

(12) Григорій Сковорода. Твори в двох томах (Київ 1961) I, 16 («Начальная дверь ко христианскому добронравію»).

(13) Там же I, 84 («Симфонія, нареченная книга Асхань, о познаніи самаго себе»).

(14) Там же I, 188 («Діалог, или разглагол о древнем мірѣ»).

(15) Там же I, 320 («Разговор, называемый алфавит, или букварь мира». У передмові до цього твору автор підписався «Любитель священства Библіи, Григорій Сковорода»).

(16) Там же I, 377-8 («Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь икона алківіадская [Израилскій змій]»).

творенія» (17), «*главиана и твердь книжицы*» (18), «*основаніе притчи*» (19). Кожний з цих розділів — це збірка цитат Святого Письма, що являють собою провідні думки, основні теми, як теж основні аргументи висновків автора. Часом твір починається відповідно до теми цитатою Святого Письма (20), а майже всі твори виповнені цитатами Святого Письма, що являють собою головні вихідні точки в діалогах мислителя.

Характеристичним богословським твором є теж «*Сад Божественных плъней прозябшій из зерн Священного Писанія*» (21). Це цикл 30-тих релігійно-біблійних поезій, а кожна починається стихом Святого Письма, що служить як її основа. Зміст цих поезій не залишає жодного сумніву у читача, що до нього промовляє мораліст-богослов. Характеристичним прикладом 5-а строфа 26-ої пісні (22):

«Христе, источник благ святой!
Ты дух на пастыря излій твой.
Ты будь ему оригинал.
Чтоб, на его смотря, поступал
Паствы его всяк человек,
И продолжи ему щастлив вѣк».

Яке місце займала Біблія у мисленні і житті Сковороди, дуже точно наświetлює уривок розділу «Сродность к богословию» одного з основних творів п.н. «*Разговор, называемый алфавит, или Букварь мира*» (23):

«Бѣгай молвы, объемли уединение, люби нищету, цѣлуй цѣломудріе, дружи с терпѣніем, учись священным языкам, научись хоть одному твердо и будь в числѣ научных для царствія божія книжников, о коих Христос: «Всяк книжник, научившійся царствію б[ожію]...». Вот для чего сіи книжники учатся языкам. Не бойся! Голод, холод, ненависть, гонение, клевета, ругание и всякий труд не только сносен, но и сладостен, если ты к сему рожден. Господь твой — сила твоя. Сіе все адѣлает тебе острѣе и крилатѣе. Устремление природы, будьто ключевой поток или пламень, быстрѣе рвется чрез препятствія. // Привитайся с древними языческими философами. Побесѣдуй с отцами вселенскими. Наконец, пойдеш в землю израилскую, в самый Вифлеем, в дом хлѣба и вина, в священнѣйшій храм библии, поя с Давидом: «Возвеселихся о рекших мнѣ...». Коль опасно входитъ в сей чертог! Имѣй одѣяніе. Омой руки и ноги. Потом садись за безсмертный стол сей. Но берегись! Не тѣсни-

(17) Там же I, 439 («Брань архистратига Михаила со Сатаной о сем: легко быть благим»).

(18) Там же I, 491 («Благородный Еродій»).

(19) Там же I, 515 («Убогий жайворонок. Притча»).

(20) Там же I, 470 («Пря Бѣсу со Варсавою»).

(21) Там же II, 7-57.

(22) Там же II, 47.

(23) Там же I, 352.

ся в солонку с господином. Помни, что не твоя плотская, но господня есть трапеза. Сохрани тебе бог! Умреш, естли будеш ѣсть кровь. Ъжь кровь и плоть господню, а не твою. « Да благо тебѣ будет и угодно будет пред господом богом твоим ». Принимай, но от господа: кушай, но для господа; насыщайся, но пред господем ».

Цей опис вишколу богослова звучить немов автобіографічна синтеза Григорія Сковороди і вказує виразно на те, що в остаточній аналізі він — богослов. Етапи цього вишколу — це 1. набуття кінцевих чеснот, головне терпеливості і витривалості; 2. набуття знання священних мов (єврейської, грецької, латинської); 3. ознайомлення з поганськими філософами; 4. діалог з Отцями Церкви і 5. вхід у « священний храм Біблії », що відчиняє двері до найвищої Тайни Тіла і Крови Господа, тобто до Пресвятої Евхаристії.

Богословське мислення Сковороди пробивається дуже ясно навіть у творах з т.зв. світською тематикою. Для прикладу, у творі « Басни Харьковскія » вже сама передмова свідчить про богословський намір твору, тобто людськими прикладами пояснити правди Божі, об'явлені у Біблії (25). Тому не диво, що моральне пояснення чи висновок з байки (т.зв. « сила ») має богословську закраску, або чисто богословське пояснення. Цікаве також те, що там знаходимо теж цитати Святого Письма, особливо в « силі » останньої байки (25бис).

Сковорода теж дуже виразно розрізняє між природним і надприродним способом пізнання, тобто між дією розуму і дією віри. Для прикладу, у творі « Начальная дверь ко христіанскому добронравію » у Главі 2-ій « О вѣрѣ вселенной » Сковорода пише (26): « Однако же в том всѣ вѣки и народы всегда согласно вѣрили, что есть тайная нѣкая, по всему разлившаяся и всѣм владѣющая сила ». Знову ж у Главі 6-ій « О истинный вѣрѣ » Сковорода пише (27): « Она (тобто віра) закрытое всѣм совѣтом блаженство, будто издали в зрительную просматривает трубку, с которою и представляется ». Теж чистість серця — це не природно набута якість, але « ...спокойное в душѣ дыхание и вѣяніе Святого Духа » (28), тобто надприродний дар чи харизма.

Останнє зауваження уводить нас у новий цикл питань, пов'язаних з його славною « філософією серця ». До речі, деякі вчені вважають його « основником т.зв. філософії серця » (29). Найславніший вислів Сковороди щодо серця людини знаходиться на початку

(24) Там же II, 101-150.

(25) Там же II, 102-103: « Самое солнце всѣх планет и царица Библія из тайнообразующих фигур, притчей и подобій есть богозданна. Вся она вытѣплена из глинки и называется у Павла буйством. Но в сю глинку водхнен дух жизни, а в сем буйствѣ кроется мудрѣе всего смертнаго. Изобразить, приточить, уподобить значит то же ».

(25бис) Там же II, 145-150. Там знаходимо 14 біблійних цитат.

(26) Там же I, 17.

(27) Там же I, 24.

(28) Там же I, 26.

(29) Див. замітка (1).

твору « Начальная дверь ко христiанскому добронравiю ». Разом з безпосереднiм контекстом цей текст звучить (30):

Благодаренiе блаженному Богу о том, что нужное здѣлал нетрудным, а трудное ненужным.

Нѣтъ слаже для человѣка и нѣтъ нужнѣе, какъ счастье; нѣтъ же ничего и легоче сего. Благодаренiе блаженному Богу.

Царствiе божiе внутрь нас. Счастье в сердцѣ, сердце в любви, любовь же в законѣ вѣчнаго.

Сiе есть непрестающее вѣдро и незаходящее солнце, тму сердечныхъ безднъ просвѣщающее. Благодаренiе блажен[ному] Богу.

Мислення Сковороди про людське серце ще виразнiше виведене у творі « Наркiсс ». В одному з дiялогiв Клеопи з Другом читаємо (31):

Д р у г. ...Слово божiе, совѣты и мысли его — сей есть план, по всему материалу во всемирной не чувствительно простершийся, все содержащий и исполняющий. Сiя есть глубина богатства и премудрости его. И что может обширнѣе разлитися, какъ мысли? О сердце, бездно всѣхъ вод и небесъ ширшая!... Коль ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщает.

К л е о п а. Правду сказать, помню слово Иеремiино сiе: « Глубоко сердце челоуѣку, паче всѣхъ, и челоуѣкъ есть... ».

Д р у г. Вотъ сей же то челоуѣкъ содержитъ все! Он-то утверждаетъ плотскiя твои руки и ноги. Он голова и сила очей твоихъ и ушей. А если ему вѣрить можешь, « не отемнѣютъ очи твои, // и не истлѣютъ уста твои во вѣки вѣковъ ».

К л е о п а. Вѣрую и понуждаю сердце мое в послушанiе вѣры. Но не можно ли хотя мѣленько мене подкрѣпить? Прошу не гнѣваться. Чемъ вышше в понятiе невидимости взыйду, тѣмъ крѣпша будетъ вѣра моя.

Д р у г. Праведно требуешь, для того что богъ от насъ ни молитовъ, ни жертвъ принять не можетъ, если мы его не узнали. Люби его и приближайся къ нему всегда, сердцемъ и познанiемъ приближайся, не внѣшними ногами и устнами. Сердце твое есть голова внѣшностей твоихъ. А когда голова, то самъ ты еси твое сердце. Но если не приблизишься и не сопряжешься съ тѣмъ, кой есть твоей головѣ головою, то останешься мертвою тѣнью и трупомъ. Если есть тѣло надъ тѣломъ, тогда есть и голова надъ головою и вышше стараго новое сердце. Ахъ, не стыдно ли намъ и не жалко ли, что богъ суда себѣ от насъ проситъ, да и не получаетъ? »

На пiдставі цих двохъ текстiвъ можливо накреслити коротку синтезу вчення Сковороди про людське серце. Серце — це в першу чергу чуттєвий органъ людини, чи мiсце осiдку почувань і щастя. Словомъ — це внутрiшнiй вимiръ чи аспектъ людини, чи людської особи. Але такъ якъ людина (що згiдно із вченнямъ Сковороди є мiкрокосмосомъ) є непонятною і невимiрною мiстерiєю, такъ і її серце —

(30) Григорiй Сковорода. Твори в двохъ томахъ (Київ 1961) I, 14.

(31) Там же I, 42.

це невимірна і всеобіймаюча містерія. Таке поняття серця, річ ясна, тісно пов'язане з інтелектуальним аспектом людини і її думками. Можна сказати, що серце — це інтелектуальний, вольовий і чуттєвий центр або «голова» людської особи, а як таке, воно репрезентує осідок морального життя людини і в наслідок цього є осідком щастя. Серце теж є осідком «Божого Царства всередині нас», тобто воно є першим об'єктом освячення людини під впливом божественної і надприродної ласки-благодаті. Тому то Сковорода говорить про «старе» і про «нове» серце, тобто про освячену Богом людину. Серце, отже, у вченні Сковороди — це не фізично-біологічний орган, що виконує важливі фізіологічні функції, а лише старовинний і реальний символ деяких аспектів багатогранної людської істоти. Більш цього, воно є тим динамічним фундаментом існування людини, з якого вона постійно черпає самопізнання, бо його лише там можна знайти, хоча його ніколи задовільно і вповні охопити не може. У Сковороди серце часом наближається своїм значенням до поняття сумління і до того місця, де відбувається зустріч людини з Богом.

Але чи це вчення про серце дійсно оригінальне і чи тому можна Сковороду назвати «основником т.зв. філософії серця»? Біблійна цитата з Книги Пророка Єремії вказує на те, що Сковорода свідомо черпав вчення про серце із Святого Письма, а тим самим спирався у своїх міркуваннях на стару єврейську і біблійну метафізику й антропологію. В той же час його мислення про метафізичні часті людини і теорію пізнання дуже нагадує неоплатонічні та геленістичні теорії, які поширював Плотин, перекручуючи думки філософа Платона.

Про значення поняття «серце» у Біблії і богослов'ю є цілий ряд дуже поважних наукових творів, а тому одним з перших завдань дослідників літературної спадщини Сковороди було б прослідкування творів сучасної йому богословської та біблійної літератури і визначення її впливу на нашого мислителя. Вже коротенька синтеза біблійного вчення про серце кидає нове світло на творчість Сковороди. Ось вона (32): Єврейське слово «лев» (новіша форма «лєвав»), річ ясна, означає серце в першу чергу як орган людського тіла (Осія 13,8) або осідок фізичного життя (Ісаія 1,6). В абсолютній більшості випадків «серце» вживається у Біблії в переносному значенні як внутрішній аспект людини, центр її істоти, осідок наставлення до життя і морального діяння. Тому то єврейський спосіб мислення приписував серцю не лише почування (Числа 15,39; Второзакон 28,47; Псал. 76,6; Осія 11,8 і т.д.), але також дії думання і бажання. І так думки підносяться до серця (Ісаія 65,17;

(32) Про серце у Святому Письмі і богослов'ї див.: P. Hoffmann - K. Rahner, Herz, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, herausgegeben von H. Fries (München 1962) I, 687-697, O. Schroeder - N. Adler - A. Maxsein, Herz, LThK⁸, V, 285-287; W.E. Lynch, Heart (in the Bible), in: New Catholic Encyclopedia (New York, etc. 1967) VI, 965. В усіх цих творах подані бібліографії.

Єремія 3,16; 7,31). Злі і добрі думки мешкають у серці (Псал. 73,7; Дан. 2,30; Ездра 38,10). В серці людина говорить сама до себе (Буття 17,17; Втор. 7,17). У серце кладе Господь мудрість (І Царів 10,24; Псал. 90,12), що є початком плянування і постанови (Вих. 35,5; 36,2; І Сам. 14,7; Ест. 7,5). У серці закорене релігійне настановлення людини (І Сам. 12,25; Єрем. 32,40; Припов. 3,5; Негем. 9,8). У ньому відбувається навернення людини до Бога (Йоель 2,12; І Царів 8,47), у ньому промовляє сумління (І Сам. 25,31).

Цю синтезу можна б розвивати і продовжувати дослідями Нового Заповіту та порівнювати у більших подробицях Біблійне вчення з мисленням Сковороди, але вже цих кілька вказівок видвигає виразно дійсне джерело вчення Сковороди про серце. Тим самим немає у Сковороди стисло філософічного вчення про серце, а лише дискурсивно-богословське розроблення біблійного вчення з домішкою філософських елементів, запозичених головно з античних філософських наук стоїків.

У висновку треба ствердити, що Григорій Сковорода — це майже вповні «недосліджена земля», однак за досліди якої треба братись у першу чергу науковцям-богословам, бо Сковорода не стисло філософ, а таки богослов-мораліст, або християнський мислитель. Дослідники з виключно філософським та літературним потенціалами або стоятимуть безраді перед цією великою постаттю, або блукатимуть так, як блукають до сьогодні...

проф. д-р Петро Б. Т. Біланюк

ТРЕТІЙ ІНТЕРНАЦІОНАЛЬНИЙ КОНГРЕС СОЦІАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Про значіння соціальної психіатрії можна говорити і писати дуже багато. Вистачить сказати, що в цю ділянку науки входять головні проблеми людини, які під сучасну пору стали пекучими і вимагають розв'язки. Криза сучасної епохи проявляється кризою свідогляду — кризою вартостей, на яких цей світогляд ґрунтується: кризою наукових теорій, кризою психології, кризою релігій, конфліктом поколінь, кризою психіатрії. Не дивниця, що представники майже всіх країн світу, всіх континентів, всіх народів — зібралися на Третій Конгрес Соціальної Психіатрії, який відбувся в днях від 21-го до 27-го вересня 1970 р. в Загребі, в Югославії. Велике число рефератів, в яких обговорювано проблему самовбивств та проблему психічних захворювань в людей, які перебули концентраційні табори викликало вражіння, що над Конгресом уносилися тіні марив другої світової війни, які після чверть століття не тільки не розвіялися, але скондесувалися і в більше інтензивній формі

зловіщать над людством, які викликають страх — головний спричинник психічних терпінь.

Людина вступила на місяць в чаді диму крематорій концентраційних таборів. Астронавти летіли на місяць, на який дивилися «заклученние» в лагерьх Сибіру, Колими, Воркути і інших. Вони летіли під стогін і зойки вбиваних і ранених на фронтах воєн, в яких ведуть перед найбільш могутні, найбільш «культурні», найбільше «миролюбиві» народи світу. Пригадується Павлов, великий фізіолог, великий філософ, який сказав: «Що в цього, що людина своїм розумом опанувала землю — її поверхню і її надри, опанувала воздушні простори, нагромадила величезні кількості енергії, які можуть служити для життя людини, її розвою і блага. Коли ця сама людина завдяки цьому самому своєму розумові, завдяки якимсь темним силам, які в цім її розумі діють, створила між людьми такі страшні відносини, яких немає навіть між дикими звірями». Павлов вичував свою інтуїцією сичання діавола в га-лузях Дерева Знання.

Вже першого дня засідання Конгресу д-р. Юл.Г. Масерман, президент Конгресу сказав: «Кожна людина має свою філософію — свою релігію». Він підчеркнув велике значіння метапсихологічних вартостей і тео-філософічного вірування в житті людини — в її здоровлю і в терпіннях. Цим самим він показав різницю, яка існує між людиною а світом звіринним. Він здеґрадував «органічну», матеріялістичну дорогу психології і психіатрії, відобраз матеріялістам монополь на науковість і на правду.

В дискусії над проблемою самовбійств представник Ізраїля твердив, що в Ізраїлю існує менший процент самогубств серед людей, що живуть згідно з традицією. Це значить згідно з релігією. Не згоджувався в цим один з представників Америки. На увагу заслуговує твердження лікаря в Англії, що серед його пацієнтів найбільший процент самогубств є серед римо-католиків. На питання: «Чи серед римо-католиків дійсно віруючих, чи тільки римо-католиків з метрики?» На це питання він не міг відповісти. На думку іншого: Католицизм переживає велику кризу, а одною з причин цієї кризи є це, що в католицизмі чинник політичний придавав релігійну основу, що це може допроваджувати віруючих до розчаровання і до затрати віри.

Додатне значіння дому — родинного вогнища для виховання дітей і для доживаючих свого віку стариків підчеркувано в кількох рефератах.

Один з американських представників виголосив обширний реферат на тему конфлікту поколінь. На його думку явища серед сучасної молоді це об'яви найбільшої революції, яка колинебудь існувала в історії людства. Це стремління молоді до нової структури світу, яка має дати людині кращі умовини для життя, як одиниці, так і народів. Молодь дискваліфікує сучасний лад світу оснований на насиллі та забріханості. Не погоджувався в тим поглядом інший представник Америки, який твердив, що брак

дисципліни, нехіть до праці і до науки є причиною дивовиж серед молоді.

Виголошено велику кількість рефератів на тему шкідливості алкоголю і інших одурманюючих середників.

Позитивний вплив музики і мистецтва інших родів на психічний стан людини був темою кількох рефератів.

Серед учасників Конгресу були священники і монахині в рясах. Реферати читано рівночасно в сімох авлях. Не було на Конгресі представників українських наукових інституцій ні з Європи, ні з Америки чи Канади. Участь підписаного в Конгресі була чисто приватна, бо не мав мандату від жадної інституції ані організації. Відомість про Конгрес була случайною і приватною. Вислано дві праці до Організаційного Комітету Конгресу, який прийняв обидві праці і влучив до програми і їх прочитано на Конгресі 23 і 25 вересня. Їх провідною думкою було: домінуюча роля ідеї в психоневрозах. Ідея-поняття, яке хворий сам витворив, на основі своїх переживань і яке відноситься до нього самого, є цим чинником, який формує навіть органічні об'яви його хвороби.

д-р Володимир Пасіка

ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ
(CONSPECTUS ET RECENSIONES)

Dr. EUGENIUS KAMINSKYJ, *De potestate Metropolitaram Kioviensium-Haliciensium (a. 1596-1805)*, Romae 1969, 8^o 179.

Праця о. д-ра Євгена Камінського є цінною історично-правничою розвідкою, яка сьогодні у великій мірі вияснює всю легальну еволюцію прав і правного становища київсько-галицьких митрополитів від Берестейської Унії до смерти останнього законного митрополита, Теодосія Ростоцького, в 1805-ім році. Слід заважити, що помимо деяких новіших, чисто юридичних, праць про права київських і галицьких митрополитів та архієпископів (Войнар, Патрило, Химій), історичні джерела, що відносяться до цього питання, лежали незаторкнено в архівах римських інституцій, або були щойно опубліковані без належної правничої інтерпретації у виданнях Аналектів ЧСВВ і в публікаціях Українського Католицького Університету св. Климентія в Римі. Тому для наукового дослідника потрібно було великої відваги та багато терпеливості, щоб належно зібрати, проаналізувати та опрацювати весь історично-документальний матеріал і на основі цього матеріалу поробити синтетичні висновки про права та правне становище згаданих митрополитів. Одне автор із знаменитим методологічним підготуванням та невпинною муравлинною працею вповні вив'язався із свого трудного завдання.

У введенні автор коротко розглядає постанови митрополії та подає в головних рисах її історію перед Унією, як також розвиток її життя після об'єднання з Римським Апостольським Престолом. В першій розділі знаходимо церковно-правні реляції між київськими католицькими митрополитами та Апостольським Престолом. Тут автор широко розглядає вибір, номінацію та апробату поодиноких митрополитів і в синтезі окреслює загальну практику, яка ввійшла до вжитку століттями в Українській Католицькій Церкві. Дальше описує роль митрополичої «палії» та обов'язку відвідування «апостольських порогів». В другій розділі автор обговорює владу митрополитів над своїми суфраґанами. Широко трактує назначення і перенесення єпископів та їхніх помічників, як також і судові процеси над суфраґанами. В окремих розділах говорить про влади митрополитів в єпархіях та в скликуванні провінційних синодів. Вкінці в останній частині подає привілеї та спеціально udzielені влади, що ними користувалися київсько-галицькі митрополити після Берестейської Унії.

Застановляючись над цілою працею о. д-ра Євгена Камінського мусимо признати, що це твір небуденної вартости і він багато послужить для історично-правничої бібліографії нашої Церкви. Та, позитивно оцінюючи цю працю, маємо деякі критичні зауваги до поглядів та до деяких партикулярних висновків автора.

В першій мірі автор нічого не згадує про впливи київсько-галицьких митрополитів поза їхньою митрополитичою територією. А такі впливи існували через ціле XVII-е століття на Закарпатті, в Мукачівській єпархії. Архів Конгрегації Пропаганда Фіде має багато документів про цю справу і в 1960-ім році ми опублікували окрему працю про «Впливи київських митрополитів на Закарпатті», якої автор навіть не помістив в своїй бібліографії. Не забуваймо, що це питання в сьогоднішніх часах, коли ми стараємося означити влади нашого Верховного Архiepіскопа у вільному світі, тобто поза територією галицької провінції, набирає кольосальної ваги і становить такі контрoверсійні питання, з якими навіть найбільші противники мусіли б числитися.

В справі назначення єпископів чи їх перенесення автор зредукував свої розшуки до акцій самого митрополита та польського короля, а цілковито занедбав ролю єпископського синоду чи єпископської консульти. Ми знаємо, що перед Унією, а головню в перших століттях існування київської митрополії, митрополити все на синодах, чи в порозумінні зо своїми помічниками назначували та висвячували нових єпископів (гляди: Голубінский, Суворов, Павлов, Лозовий). Що сталося з тим звичаєвим правом після Берестейської Унії? Чи це право було зовсім скасовано? Нам видається, що назначення Рафаїла Корсака на галицького єпископа і на митрополитичого коадютора в 1626-ім році було виразним актом Кобринського синоду. Крім того в XVII-ім столітті знаходимо більше випадків, де митрополити консультували своїх суффраганів при децизіях в справі згаданих назначень чи перенесень єпископів. Тільки пізніше, при дослівній інтерпретації буллі папи Климента VIII-го «Дечет Романум Понтіфіцем», митрополити стали висвячувати нових сифраганів без згоди єпископського збору.

Та ті наші зауваги ніяк не зменшують вартости цінної праці автора, навпаки, ми певні, що цей твір є угольним каменем для правного формування нашої Церкви в майбутности.

о. д-р Ол. Баран

KUBINYJ JULIUS, *The History of Prjasiw Eparchy*, Rome 1970, pp. 213.

На основі тверджень археологів, Пряшівщина, як і територія України, була заселена племенами, що їх зачисляють до трипільської культури. В часах римської експанзивної політики через оці землі перепроваджувано сіль з копалень Мараморощини до Рим-

ської Імперії. Для забезпечення цього шляху та в цілі оборони проти постійних нападів кочових племен, римські колонізатори побудували лінію укріплень, з яких на Пряшівщині були відомі Каструм Саліс та Земплин, а які згодом перетворились на адміністративні центри слов'янських племен. По 551 році Пряшівщина входить в склад держави болгар, а пізніше, правдоподібно, була частиною держави білих хорватів. З опису кордонів пражської латинської дієцезії та з факту, що тут зберігся слов'янський обряд, що його поширяли вигнані з території Моравії учні св. Методія, можна заключати, що Пряшівщина не належала до Моравської держави, але до Київської Русі. Під час нападу мадяр, на основі місцевих традицій, зорганізовані слов'янські племена, ведені князем Лаборцем, робили воєнний спротив, що його мадяри розбили, повісивши князя коло річки, що і тепер називається Лаборцем. Перейшовши Карпати, за поміччю русичів, мадяри осіли на низах між Тисою і Дунаєм, залишаючи населення гористих Карпат в спокою на ціле століття.

В рр. 1204-1234 Пряшівщина підпала під впливи нез'єдинених єпископів. По нападі татар 1241 року, мадярський король Бела IV побіч неспустошених, побудував нові поселення та оборонну лінію замків. На ці території спровадив німецьких колоністів, а з ними теж і римо-католицьких премонстратів, існуючих в Лелесі вже в XI столітті, а грамотою з 1247 року окреслює границі посіlostей монахів Цистерсів в Бардіївові. По вимерті роду Арпадовичів, проти спровадженого чужинецького короля Карла Роберта з Анжу постав воевода Петро Петрович, але був розбитий королівськими військами коло Капушан 1320 року, а його сконфісковані посіlostі віддано італійському вельможі Другетові. Від цього часу родина Другетів заволоділа землями Маковиці-Гуменним, Пряшевом, включно з Ужгородом. Року 1440 Пряшівщину заняли «братчики» Івана Іскри, щоб допомогти вибороти корону Мадярщини малолітньому Володиславові. Вертаючи з Собору в Флоренції, київський митрополит Ісидор прибув до Будича та виклопотав від мадярського короля визнання прав та посіlostей нез'єдинених українців Закарпаття, що король зробив тільки грамотою, бо в 1444 році загинув у війні з турками під Варною. В цих роках князь Федір Корятович виїмав на Закарпаття та для монахів візантійського обряду збудував монастир у Красному Броді, що став центром релігійного життя Пряшівщини. Під впливом Берестейської Унії в цих околицях зачали ширитися унійні змагання українців Закарпаття об'єднатися з Католицькою Церквою. В порозумінні з латинським єпископом Перемишля, граф Юрій Другет спроваджує до Красного Броду з'єдиненого єпископа Атанасія Крупецького, але було це ще заскоро, бо підбурені противники з'єдинення майже не вбили єпископа. Через Пряшівщину унійні змагання були поширені і на Карпатській Україні, де Юрій Ракочій І арештував єпископа Мукачева Василя Тарасовича за те, що підчинився юрисдикції Апостольською Престолу. Єпископ на смертному ліжку бере приречення від священників,

щоб по його смерті вибрали вже з'єдиненого з Римським Престолом Партенія мукачівським єпископом, який змушений був перебувати на території Пряшівщини. Змагання цих єпископів принесли успіх, бо вже 24.IV.1646 року 64 священники, більшість пряшівчан, в каплиці ужгородського замку прилучилися до Католицької Церкви. Період 125 літ, рр. 1646-1771 — це період боротьби українців Закарпаття за створення незалежної єпархії, аж поки, на пропозицію Марії Тереси, папа Клімент XIV канонічно створив незалежну єпархію українців візантійсько-слов'янського обряду, але мукачівський єпископ мав бути підчинений латинському примасові Мадярщини як митрополитові.

По дальших 11 роках відкладування, 11 парафій Спішу та 4 парафії латинської дієцезії Рожняви були приділені до мукачівської, єпархії, а деканальна рада Мадярщини, за згодою єпископа Бачинського, предложила цісареві, щоб в Мукачівській єпархії, крім сатмарського та мараморощського, створено ще кошицький вікаріят. Це сталося 3.VI.1787. Першим вікарієм назначено Івана Ковача Пастелія 27.VIII. того ж року. Покликаючись на слабе здоров'я, Пастелій зрезиґнував з посту вікарія, а єпископ Бачинський назначив його наслідником Михайла Брадача, якого згадана деканальна рада затвердила 13.I.1790. Натрапивши на труднощі, спричинені управою міста Кошиць, Брадач звертається до управи і просить міста Пряшева про будинки розв'язаних міноритів латинського обряду, але і тут знайшов людей, що противилися його намірам. В тій цілі вікарій Брадач був висланий єпископом Бачинським на засідання мадярського парламенту в Братиславі 1802 року як теж до Відня, де під час авдієнції у цісаря просив, щоб припинено всі інтриги та щоб відновлено будинки державним коштом, що цісар і зробив, ба що більше, на свою руку 2.XI.1806 створив пряшівський вікаріят. Під час засідання мадярського парламенту в 1807 році примас Карло Амбруш вніс пропозицію, щоб поділити Мукачівську та створити Пряшівську єпархію. В цих критичних хвилинах Брадач покидає Пряшів, бо по смерті єпископа Бачинського та по смерті генерального вікарія Івана Кутки, вибрано його генеральним вікарієм Мукачівської єпархії. На пост вікарія Пряшева консисторія вікаріату вибрала Григорія Тарковича. Хоч папа Пій VII вже перебував в Римі, цісар і тепер на свою руку, щоб задовільнити мадярську латинську ієрархію, 3.XI.1815 поділив Мукачівську та створив Пряшівську єпархію. На засіданні спеціально створеної комісії 26.I.1816 предложено цісареві пропозицію, щоб доручив кандидатуру дотеперішнього вікарія Тарковича першим єпископом єпархії, а єпископові-номінатові було приказано, щоб через віденську нунціятуру порушував створення нової єпархії. Щойно 2.XI.1818 буллею «Релята семпер» папа Пій VII канонічно створив Пряшівську єпархію, а деканальна рада Мадярщини та цісарські уряди для матеріального забезпечення відпустили єпархії маєтки розв'язаного чину латинських камедулів села Лехниці. З цих гористих земель не можна було видобути назначених 6.000 флоринів, тому

Таркович у Відні просив про землі розв'язаних єзуїтів села Вишньої Мислі, але деканальна рада, ясна річ, відпустила ці землі до розпорядимості латинського семінаря в Естергомі. Таркович знову був змушений зібрати про посілости коло Воронова та Крайньої, що їх на превелике диво одержав 16.VII.1820. Щоб не прогайнувати нагоди, за ініціативою єпископа-номіната 6.VIII.1820 в Пряшеві було проголошено створення єпархії, але єпископ щойно 17.XI.1820 виснажений голодуванням, пів-живий повернув до Пряшева. По видужанні та по хіротонії у Красному Броді 17.VI.1821, єпископ Таркович вже 18.XI.1821 скликав єпархіяльний собор, де, між іншими, були зроблені відповідні заходи до скликаного на 1822 між-діцезального синоду Мадярщини до міста Братислави. На основі рішення Деканальної Ради з фондів єпископів єпархія отримала 14.I.1823 на виховання семінаристів 1,517.43 флоринів, але слабовитий та знеохочений єпископ Таркович боявся дальшої ініціативи. Щойно 15.X.1830 Деканальна Рада рішила, щоб розвалено старі будинки-руїни, а в 1838 поставлено нові для вжитку єпархії. Неактивний єпископ тільки два рази побував між вірними: підчас заворушень в 1831 та з нагоди посвячення церкви у Комлоші, коло Зборова. По короткій агонії, прийнявши Найсвятіші Тайни, помер 16.I.1841, у 87 році життя.

Його наслідник, другий єпископ Пряшева — Йосиф Гаганець, назначений цісарем та потверджений папою Григорієм XVI, був хіротонізований у каплиці цісарського двору 25.VI.1843 та й відразу від'їхав на засідання парламенту в Братиславі. Повернувши до Пряшева, вже в першому пастирському листі звертається до священиків та вірних із закликом — посвяти Богові. Парохам приказав, щоб вплачували 1% парафіяльних доходів для матеріяльного відбудування єпархії. В 1844 році побудував нову єпископську резиденцію та катедральний собор, оснував Єпархіяльну адміністративну раду, а проти мадяризації 19.VIII.1844 року видав окружного листа, в якому закликав до вірності обрядові та народові. В 1845 році видає розпорядження відносно місійних станиць, правил Посту, парафіяльних будинків та релігійного навчання віруючих. Одним з найважливіших рішень єпископа Гаганця було встановлення « конґруї » — цебто місячної платні священикам, затвердженої цісарем 18.XII.1845.

Підчас революції 1848-49 років Пряшівщина стала тереном воєнних операцій, а будинок єпископської резиденції став головним центром штабу генерала Гергеї. По здушенні революції, тут приміщено воєнний шпиталь. В часах розгару мадярського націоналізму, декотрі єпископи латинського обряду фальшиво обвинувачували священиків та віруючих Маковиці у відчуженню від Католицької Церкви, що було нічим іншим, як відчуженням від мадярських, латинських впливів, спричинених мадяризацією Пряшівщини. Появилися серії зфабрикованих « злочинів » і знайшлися одиниці, які апелювали до Відня про усунення пряшівського єпископа. Через примаса Мадярщини Сцітовського і пряшівський і

мукачівський єпископи дістали урядову нагану міністра Баха, але, переконавшись про наклепи, цісар Франц Йосиф не тільки що відкликав нагану, але й назначив єпископа Гаганця цісарським дорадником, а папа Пій IX назначив його асистентом Папського Трону та римським графом. До його активної діяльності можна зачислити висвячення двох єпископів мукачівської єпархії та 237 священників. У грудні 1875 року єпископ захорував на грипу та в тиждень пізніше, 22.XII, прийнявши Найсвятіші Тайни, упокоївся в Бозі.

Мадярська влада та примас подбали, щоб його наслідником був абсолювент будапештського семінаря, змадяризований священник Микола Товт (висвячений 12.IX.1880), родом з Мукачева. Без жодних труднощостей влада виплатила єпископові 23.000 флоринів на будову єпархіального Семінара. В короткому часі Семінар опинився в руках професорів, відданих ідеї великої Мадярщини св. Стефана. Все таки єпископ Товт, дбаючи про духове добро віруючих, заборонив впровадження мадярської мови під час літургійних богослужень та впроваджував українську мову у церковних школах єпархії. На жаль в Семінарі тільки одинокий предмет — пасторальна теологія була викладана українською мовою. Для плекання рідної мови, семінаристи zaloжили Кружок св. Атанасія, що його мадярська влада розпустила в 1902 році, але заходами каноніка Юрія Годобая, кружок відновлено, долучаючи до нього семінарійний хор та оркестру.

По смерті єпископа Товта, мадярська влада та примас знову поручили Апостольському Престолові кандидата, який співпрацював з владою в денаціоналізації українців Пряшівщини. Хоч і був змадяризований, єпископ Іван Валій зачав працювати для добра віруючих єпархії, але, коли мадярська влада загрожувала, що «викриють скандали» перед урядами Апостольського Престолу, стероризований єпископ пішов на уступки урядові в некористь віруючих єпархії. Коли ж бо з нагоди святкувань ювілейного 1900 року делегація для введення мадярської мови у літургійних богослуженнях та для створення єпархій візантійсько-мадярського обряду приїхала до Риму, ніхто інший, як єпископ Іван Валій, голова делегації, під час авдієнції та під час перерваної промови папи Льва XII, передав домагання мадяр Апостольському Престолові. Коли ошуканий папа Пій X створив гайдудорожську єпархію, то частина пряшівської єпархії була відділена в користь мадяр. За ці услуги, за мадяризування обряду та віруючих єпархії, влада Будапешту нагородила єпископа Валія титулом графа та орденом Залізного Хреста, а за його мадяризування українських парафіяльних шкіл, ставлено його як примір до наслідування. До здійснення своїх мрій не дожив, бо помер рік перед канонічним створенням гайдудорожської єпархії папою Пієм X.

Уряди Апостольського Престолу і далі не добачали наслідків політики мадярської влади, яка подбала, щоб єпископська катедра Пряшева була обсаджена змадяризованим Степаном Новаком. П'ятий єпископ єпархії поставив собі за ціль знищити останні тліючі

іскорки українського життя. За його часів малярська влада створила центральний комітет греко-католицьких єпархій та приказала єпископові перевести зміну календаря, реформу теологічних студій, реформу чину св. Василія та введення малярської азбуки замість кирилиці. Хоч як протестували віруючі єпархії, на Великдень 1916 року з поміччю багнетів малярської жандармерії святили пасхи «по новому». З літургічних книг мали бути повикидані богослуження в честь українських святих і мали бути введені богослуження в честь малярських святих. Це були вимоги уряду в ім'я перемоги у війні, а єпископ-патріот вложив всі єпархіяльні фонди в позичку державі. По розвалі Австро-Угорщини, єпархія залишилася без сотика, а єпископ, без позволення Апостольського Престолу з патріотичних почувань виїхав до Будапешту, де і помер у крайній нужді 16.IX.1932.

Апостольський Престол вже 1.X.1918 назначив до Пряшева апостольського адміністратора Николая Руснака. За короткий час Пряшівщина була занята комуністичними загонами Бели Куна, але коли літом 1919 року чехословацькі війська дійшли до ріки Ужа, територія єпархії опинилася від словацькою адміністрацією як частина Чехословацької Республіки. Тепер щойно показалися оті шкідливі наслідки насильної маляризації. Уряд Чехословаччини оскаржував священників у маляронстві, а спроваджене зі З'єднаних Штатів Америки православів було оруддям уряду Праги продовжувати дальшу розкладову політику.

Причинами відступства від Католицької Церкви у багатьох випадках було нетактовне поведження місцевих священників та навіть і самого апостольського адміністратора. Вже в 1926 році православні мали парафії у Межилабірцях, Красному Броді, Ольшинкові, Вилагах, Стакчині, Телепівцях та Яловії. Все таки православний рух на Пряшівщині не здобув багато симпатиків, бо в рр. 1918-1935 нараховано 17 парафій, 18 церков, 21 релігійних організаційних клітин, з яких тільки 8 були визнані владою. В 1930 році всіх православних начислювано 9.076.

Щоб привести єпархію до відродження релігійного життя, Апостольський Престол 1.X.1922 назначив апостольським адміністратором єпископа крижевецької єпархії Діонісія Нярадія, який скоро з'єднав собі довіря священників єпархії. Молитвою, самопожертвою, працею та добрим прикладом життя в короткому часі єпископ поставив на ноги єпархію. За його старанням і жертвами пряшівчан з ЗСА та Союзу Українських Жінок збудовано дівочу бурсу. Для цієї цілі єпископ спровадив з Галичини монахів, монахів, які місіями, реколекціями і т.д. спричинилися до відновлення вірності Католицькій Церкві. Це було причиною наклепів на єпископа, то ж коли словацькі урядові кола дали єпископові відчуті, щоб покинув територію Чехословаччини, за згодою Апостольського Престолу, він повернув до рідної Крижевецької єпархії.

Назначений апостольським адміністратором 14.I.1926 і пізніше висвячений на єпископа в Римі з нагоди 1100-ої річниці народження св. Кирила, єпископ Павло Гойдич був найкращим єписко-

пом в історії цієї єпархії, а його єпископат був одною з найсвітліших сторінок минулого єпархії. Єпископ Гойдич ужив всіх середників та не пропустив ніодної нагоди, щоб тільки обновити єпархію в дусі вірності Христові та Його Церкві. 10.IX.1927 спровадив з Галиччини сестер Служебниць та примістив їх в будинку збудованім в 1935 році жертвами папи Пія XI та інших добродіїв. В 1948 році створено провінцію для 70 сестер, розміснених в 6 монастирях. 1.IX.1927 відновив видавничу спілку «Петра» та причинився до видавання «Да прійдет царствіє Твоє», священничого тижневика «Душпастир», тижневика для світських людей «Благовістник» та серію «Книги Благовістника». 31.VIII.1929 віддав заряд дівочої бурси спровадженням теж з Галиччини сестрам Василиянкам, а для хлопячого dorocy побільшив будинок «Алюмнеум». Він рівнож спровадив з Галиччини отців Редемптористів, приміщуючи їх в Стропкові, аж поки за його поміччю побудовано для них новий монастир та церкву в Михайлівцях, Сабинові та теж створено окрему провінцію. По окупації мадярами Карпатської України, 1939 року єпископ прийняв отців Василиян, яким побудовано монастир в Буковій Гірці. У 1943 році Василияни перебрали провід хлопячої бурси учительської семінарії; у 1944 році відкрили монастир в Требішові, а в 1945 році перебрали управу парафії в Празі.

За режиму президента Тіса, єпископові Гойдичові грожено тюрмою та і публично ображено єпископа за те, що не провадив словацької націоналістичної політики. Переслідування троха втихли, коли Апостольський Престол 19.VII.1940 року назначив його єпископом ординарієм.

По Другій Світовій Війні Католицька Церква в Чехословаччині знову опинилася в критичному положенні. Усіх словацьких єпископів латинського обряду обвинувачувано у співпраці з урядом Тіса, а тоді тільки одинокий єпископ Гойдич заступався перед владою і просив амнестії для свого попереднього переслідувача, якого все таки повишено в Братиславі 17.III.1947.

Коли по «возз'єднанні» Карпатської України з Радянською Україною на території Чехословаччини опинилосядесь коло 150.000 українців, єпископ Гойдич старався всіми силами подати оцим скитальцям не тільки матеріальну, але і духовно-релігійну допомогу. Створено нові парохії, місійні станиці, зорганізовано духову обслугу віруючих, а для помочі просив, щоб Апостольський Престол назначив єпископа-помічника, що і сталося, бо вже в січні 1947 року перший в історії єпархії єпископ помічник Василь Гопко одержав єпископські священня. За статистикою, оця одинока греко-католицька єпархія руського обряду в Чехословаччині начисляла 305.645 віруючих, 301 священників, 27 Василиян, 29 Редемптористів, 72 Служебниць, 28 Василиянок та 30 Семінаристів.

По захопленні влади комуністами, з наказу Москви, маріонетковий уряд Праги та Братислави зліквідував Пряшівську єпархію. За благословенням московського патріярха, в Пряшеві був створений нововисвяченим єпископом, бувшим офіцером Червоної Армії, Алексієм Дехтеревим, Центральний Комітет Повороту на Право-

•

славів та в салі готелю « Чорний Орел » 28.IV.1950 року був скликаний так званий « Конгрес Миру », на якому рішено уневажнити з'єдинення з Апостольським Престолом та повернутись під юрисдикцію московського патріярха. Арештуваного єпископа Гойдича перевозувано з тюрми в тюрму, а 15.I.1951 року в часі монстр-процесу « засуджено » його на досмертну тюрму в Леопольдові, де і помер 19.VIII.1960. Хоч єпископа-помічника не поставлено перед суд, все таки комуністи і його переносили з тюрми в тюрму, аж поки, майже психічно зломаного, не випустили на волю 1963 року. Священиків та віруючих, які не хотіли перейти на московське православіє, арештовано. Католицька Церква, а саме віруючі візантійсько-слов'янського обряду Пряшівської єпархії опинилися у підпіллі, що тривало аж до лібералізаційних реформ прем'єр-міністра Чехословаччини Александра Дубчека.

Праця о. Кубінія і праця о. А.В. Пекара, ЧСВВ: « Нариси історії Церкви на Закарпатті » (гл. рецензію в « Богословії » 1968, стор. 270-271), немов себе доповнюють і написані з великою любов'ю до Закарпаття, бо обидва автори уродженці Срібної Землі.

о. І. Х.

ВСЯЧИНА — ХРОНІКА (VARIA — CHRONICA)

Третій міжнародний день мира. Папа Павло VI в посланню, з нагоди *третього міжнародного дня мира* (1 січня 1970 р.), стверджує, що розвій людства йде в напрямі панування людини над природою і над оточуючим її світом, щоб запевнити собі ліпші життєві умовини в дусі справедливості і «рівноваги мира». Мир не є явищем статистичним, тільки його треба постійно творити. *«Він залежить від свідомості і волі того, хто його будує і хто з нього користає»*. Треба перевірити багато дотеперішних ідей — каже Папа, — що кермують світом, бо вони мають егоїстичний характер. *«Тільки одна ідея має абсолютну вартість, а саме ідея загальної любови між людьми, отже ідея миру між ними»*.

Всеpravославний Собор. Олександрію назначено на місце майбутнього всеpravославного Собору, який підготовляють від 1961 р. Таке рішення зробив патріярх Атенагорас в порозумінні з патріярхами інших Церков. Собор має бути в 1972-73 р. «Від розв'язки внутрішніх проблем на майбутнім Всеpravославнім Соборі, залежить остаточне налагодження зв'язків з нашою братньою Римською Церквою — сказав австрійським журналістам патріярх Атенагорас. — Зближаємося до ситуації першого тисячрччя, коли ми жили спільно. Я переконаний, що вже сьогодні різниці і спори між обидвома Церквами, у великій мірі усунено. Треба привернути стан з-перед розколу, бо малі різниці завжди були, але ми були з'єднані тими самими Тайнами».

Виховання священників. 9 лютого 1970 р. Конгрегація для справ Клиру подала напрямні для виховання кандидатів до священства, а також і для священників. В документі підкреслено, що виховання так кандидатів, як і священників повинно мати систематичний і постійний характер, бо є потреба основної підготовки священників до їхньої душпастирської і апостольської праці. Підготову треба ще поглибити по одержанню свячень, зокрема в першому періоді священничої праці. Це відноситься до внутрішнього життя священників, до їхньої інтелектуальної формації і до душпастирських метод. Що деякий час програма семінарійних студій повинна бути перевірена і пристосована до поступу різних наук і нових душпастирських проблем з углядненням директив Учительського Уряду Церкви. Дальше документ пригадує, що багате духовне життя священника і добра богословська підготовка посилює душпастирську діяльність. Згідно з декретом «Про священниче виховання» треба, щоб

священники в перших роках по одержанні свячень брали участь в різних курсах, в богословських сесіях і душпастирських з'їздах.

«Англіканська Церква прямую до співпраці з Католическою Церквою, але не до організаційної єдності з нею» — заявив примас Англіканської Церкви, архієпископ Рамсей. На питання журналістів, чи можливим є, щоб англікани прийняли науку про першенство і непомильність Папи, архієпископ Рамсей відповів: «На підставі дефініції I Ватиканського Собору про владу Папи, порозуміння є неможливе. Але коли в Католическій Церкві буде зростати колегіальність, то ситуація може змінитись».

Нові археологічні знахідки в Єрусалимі. Нахман Авіґад, професор Єврейського університету в Єрусалимі, розкопав руїни, що є першим досі археологічним доказом знищення Єрусалиму в 70 році після Христа. Розкопи поблизу Муру плачу почалися 1967 року. Досі відкрито дві старовинні кімнати, з яких одна була аптекою, а друга столярською майстернею. Головним джерелом про знищення Єрусалиму римським військом є тогочасний історик Йосиф Флавій.

Вчителька Церкви. 27 вересня 1970 р. Папа Павло VI проголосив учителькою Церкви першу жінку, св. Тересу з Авілі. Вона уродилась в Іспанії 1515 р., є одною з найбільших містичок Католическої Церкви і написала цілий ряд праць, які переложено на 21 мов і мали 1200 видань так, що і сьогодні мають великий вплив на формування релігійного життя в Церкві. Крім цього св. Тереса була великою реформаторкою кармелітанського чину й основницею багатьох монастирів. Померла в 1582 р.

Із звіту Верховного Архiepіскопа з праці УКУ за академічний рік 1969/70. Верховний Архiepіскоп, в якого руках спочиває ректорат оснований ним Українського Католицького Університету, складаючи на святочному відкритті нового академічного року звіт про виконання з праці за попередній академічний рік, подав насамперед деякі дані історичного характеру до генези УКУ і вказав на основні причини його виникнення, потреби й характеру.

Перший Університет, двомовний, з українською та польською мовою навчання, на західних частинах українських земель, що входили в склад Австрійської монархії, оснований у Львові, в 1773 р. Він проіснував аж до вибуху першої світової війни в 1914 р. Після прилучення західно-українських земель до Польщі, колишній двомовний Львівський Університет замінен на одномовний, польський, і так українське багатомільйонне населення новопосталої польської держави, що творило одну третину всього населення, лишилося без єдиної високої школи. В двадцятих роках були спроби з боку українських науковців урухомити український недержавний університет, втримуваний виключно українськими засобами. Цей Університет стягнув на себе переслідування польських державних і поліційних чинників і був підданий дошкільним репре-

сіям. Як Тайний Львівський Університет він мимо всього проіснував кілька років, але вкінці силою важких умов мусів припинити свою працю.

Знову ж на остальій більшості українських земель у складі царської російської імперії не було ні одного українського університету. Всі високі школи, як зрештою все шкільництво було русифіковане; українську мову прогнав царський режим з усіх шкіл в цілій Україні. Щойно з відродженням української державности в 1917-1918 рр. почали наново відроджуватися українські високі школи, в тому числі інститути, університети, середні й народні школи. Російсько-більшевицька влада ще короткий час толерувала такий стан у т.зв. періоді українізації, та при кінці двадцятих років і пізніше аж до наших днів почала проводити свою нову русифікаторську політику. Ця політика в своєму скеруванні і в своїй основі нічим не різнилася від шкільної політики віджилого царського режиму. Українська наука знаходиться сьогодні в путах російського шовінізму. До цього дійшов ще один елемент, що ця « наука », проводжена в більшості російськими більшевиками, або т.зв. советськими людьми українського походження, в яких вбито пошану до рідного українського слова, української науки й української культури, не є справжньою наукою, бо спирається на аподиктичній доктрині діалектичного матеріалізму, не залишаючи місця на свободний дослід та свободне наукове мислення. В своїй основі і спрямуванні існуючі школи в Україні є атеїстичні.

Враховуючи таке положення в ділянці української науки і беручи до уваги поступовий процес спустошення українського шкільництва на українських землях, українцям не залишається ніщо інше, як творити, де тільки можливо, своє високе шкільництво. І тут якраз треба шукати, за словами Верховного, генези Львівської Богословської Академії. Починаючи з семінарійного богословського факультету, упродовж двадцятих років постала Висока Школа на рівні Університету, з кількома факультетами. Ця школа, що прийняла по взору колишньої Могиланської Академії назву Богословської Академії, була основана Українською Католицькою Церквою і нею ж втримувана. Зрештою багато високих шкіл на європейському заході, що організовані на взір університетів, носять назви інститутів і т.п., а на Християнському Сході назву академії. Львівська Богословська Академія проіснувала аж до 1944 р. тобто до часу, коли російські більшевики зачали нищівний похід проти Української Католицької Церкви, у висліді якого зліквідували всі церковні установи й виарештувавши ієрархію, переслідуючи духовенство та вірних, довели цілу Церкву до стану небуття, згідно буття поза законом. Вільна українська наука могла зберігатися хіба на вигнанні, поза межами української батьківщини. Тут почали продовжувати свою научну працю дві українські школи — Український Вільний Університет і Український Технічно-Господарський Інститут. Обі наукові установи не створили окремих факультетів богословії згл. релігійних знань. Тому було природнім, продовжував Верховний Архiepіскоп, що він після свого звіль-

нення в довголітній вязниці, завдяки папі бл.п. Йоанові XXIII, на підставі традиційних властей Києво-Галицьких Митрополитів покликав до життя нову високу школу церковного права Помісної Української Церкви, Український Католицький Університет. Цей університет стоїть саме на порозі свого сьомого академічного року.

В дальшому звідомленні Верховний Архiepіскоп змалював саму університетську будівлю, підкреслив також важливий момент в житті Університету, а саме закінчення будови храму Св. Софії-Божої Мудрости і довершене цілим українським єпископатом у присутності Папи Павла VI посвячення собору в днях 27/28 вересня 1969 р. Згадав Верховний Архiepіскоп найважливіші події в житті Університету, насамперед різні літургичні богослужби, як поминання померлих, між ними замучених та розстріляних, професорів, і т.п. В діловій частині звідомлення Верховний Архiepіскоп подав дані про факультети, навчання на них, професорів і студентів. Зо звідомлення довідуємося, що УКУ нараховує зараз 27 професорських сил на трьох діючих факультетах, враховуючи тут і Філію Університету в Буенос Айрес, Аргентина. В зимовому та літньому семестрі 1969/70 р. було вписаних на Університеті кругло 40 студентів. Окремо відмічено п'ятитижневі Богословсько-філософські курси, що їх зорганізував Університет в місяцях травень до початку липня 1970 р., проводячи тим в життя одну з Постанов Архiepіскопського Синоду з жовтня 1969 р.

Окрему увагу у своєму звіті присвятив Верховний Архiepіскоп установам, що існують при Університеті. Найважливіша з них це університетська Бібліотека, що нараховує вже понад 15 тисяч позицій і яка постійно збільшується чи то через книжковий обмін з іншими видавництвами та університетами, чи то через дари і спадкові записи. Особливу вартість має Архів з його цінними і рідкісними матеріалами. Атракцією відвідувачів є приміщений в будівлі Університету Музей з двома відділами — мистецьким і археологічним та природничим. В обох відділах знаходяться рідкісні — історичні, мистецькі й фольклорні предмети та мінерали, птиці, вужі, звірята і т.д. З-за браку місця один відділ музею (мистецький) буде перенесений до приміщень на Мадонна деї Монті, як тільки ремонтні роботи будуть закінчені.

В минулому академічному році, продовжував Верховний Архiepіскоп огляд проробленої праці, Університет і дальше займався видавничими працями. Видання всіх установ, що гуртуються біля Університету, досягли вже 65 томів.

Згадкою про найвеличавшу подію в житті Університету, а саме про посвячення собору Св. Софії, великий здвиг-паломництво українських вірних, що тисячами прибули до Риму на це незабутнє свято та наведеними словами признання Папи Павла VI з нагоди посвячення Святософійського храму, кінчив Верховний Архiepіскоп свій звіт з праці Університету за академічний рік 1969/1970. «Накінець треба відмітити, закінчував свій огляд праці Верховний Архiepіскоп, що Український Католицький Університет — подібно, як ідея патріярхату Помісної Української Церкви —

обєднює увесь український нарід на цілій кулі земній. Своїми творами він проникає в науковий і громадський, український і чужомовний світ; між близько 1000 різними університетами світу починають називати і Український Католицький Університет. Під тими авспіціями і з попереднім дорібком вступаємо при Божій помочі в новий-сьомий академічний рік ».

Княгиня Тереса Сангушко-Сапіга. 5 грудня 1970 р. Верховний Архiepіскоп кард. кир Йосиф відправив заупокійну св. Літургію і Панахиду над домовиною з тлінними останками бл.п. Тереси Сапіги, що їх 30 листопада привезено з Мєрано, а по Панахиді їх похоронено в крипті собору Св. Софії.

Княгиня Тереса Сангушко ур. 7 травня 1864 р. в Гумниськах, походила з роду князів Сангушків, що в свою чергу походили від В. Литовського князя Гедиміна. Князі Любартовичі-Сангушко, принайменше від Любарта Ольгердовича, належали до Католическої Церкви. Безпосередньо по Флорентійській Унії Любарт мав звязки з візантійським імператором Іваном Палеологом. « Сангушки і Чарторийські виводять свій родовід від одного і того самого предка, а їх поведінка і доброта серця була завжди князівська. Про Федора Сангушку описують хроніки, що він був маршалком Волинської землі та Володимирським старостою ». Він мав синів Дмитра і Романа. « Роман Сангушко був рідним братом Дмитра. Був це чоловік славний і гідний вічної пам'яті. Був муром (заборолом) руських і подільських країн: воеводою брацлавським, надвірним гетьманом Великого Князівства Литовського, старостою Житомирським, Вінницьким і Брацлавським. Помер він 20 травня 1571 р. » (Хроніка землі руської, стор. 11). Один з князів Сангушків, Олекса, перед 1616 р. був Василянцем.

Сапіги були багато численніші від Сангушків. Свій княжий титул одержали в 1700 р. від римського імператора Леопольда I. Вони піддержували розвій нашої Церкви після заключення Берестейської Унії, зокрема Лев Сапіга, що був також основником василянських монастирів в Жирівцях і в Череві, покарав убивників св. Йосафата і дав 20.000 талярів на його домовину, крім того оснував 24 церкви. Катерина Сапіга, дочка Павла Стефана (+ 1635 р.), вступила до монастиря василянок у Вильні, який фундував її батько. Також дочка Богдана Сапіги була монахинєю василянкою.

Княгиня Тереса Сангушко в 1883 р. вийшла заміж за князя Льва Сапігу і перенеслась до його маєтків в Більчу Золотім на Поділля та негайно почала вчитись по українськи, щоб мати звязок з місцевим українським населенням. В 1892 р. княгиня повдовіла, посвячуючись вихованню своїх четверо дітей. Наймолодша дочка Іза померла, маючи 14 років, а найстарша Марія заміжня за полк. Ст. Шептицьким померла в 1917 р. Остались син Павло і дочка Ядвіга, що віддалась за графа Олександра Шембека. До дому Сапігів в Більчу Золотім часто заїзджав о. Сотер Ортицький, ігумен василянського монастиря в Михайлівцях біля Борщєва, і він, на прохання княгині, підшукав для сина Павла інструктора, що

мав підготувати його до гімназії та навчити добре української мови. Осінню 1898 р. о. Ортинський і о. канонік Громницький з Тернополя, привезли до Більча Золотого студента Никиту Будку на інструктора для князя Павла. Від того часу Никитка Будка, продовж 46 років, став вірним і відданим приятелем роду Сапигів, та й часто приїздив до Більча на вакації, як австрійський воєк, як теолог в Інсбруці і як префект Семінарії у Львові. Головним завданням о. Н. Будки було національне усвідомлення дітей княгині-вдови та навчання їх української мови. Коли, в 1912 р., о. Будка став єпископом і виїхав до Канади, то його працю продовжували парохі Більча Золотого: о. Сіменович і о. С. Левицький. По повороті єпископа Н. Будки з Канади в 1928 р. знову відновились тісні його зв'язки з родиною Сапигів і тривали аж до 1944 р., коли в липні князь Павло Сапіга в останнє пращався з єп. Будкою і з хворим митр. Андреем та з архим. Климентом. Княгиня допомогла збудувати церкви: дві в Більчу Золотім, в Глубічку, в Мушкареві в Циганах, заснувала 5 захоронок (між іншим в Більчу, Циганах, Ланівцях). По смерті своєї наймолодшої дочки княгиня заснувала малу лічницю в Більчу, яку обслуговували Сестри Служебниці, і в ній лікування було безплатне. Княгиня Тереса зі своєю родиною часто відвідувала ті захоронки, привозила дарунки для дітей, а при тому чувала, щоб Сестри пильно вчили молодь і щоб люди приходили на читання духовних книжок. Дуже поручала Сестрам впливати на людей, щоб носили свою українську ношу, а не куповану. Вона сама мала українську народню ношу і в ній приходила до церкви. Також відвідувала хворих і бідних селян та їм помагала.

За її допомогою побудовано громадські доми, школи (в Більчу двоповерхова з 400 дітьми і 10 учителями), кооперативи, щадничо-позичкову кооперативу, була членом управи філії «Просвіти» (в Більчу), через яку давала жертви на українські цілі, і членом управи споживчої кооперативи. Передплачувала український щоденник «Діло». З усіма нашими священиками і їх родинами та з молоддю говорила завжди по українськи.

Як її син князь Павло одружився, то княгиня Тереса перенеслась до Кракова, але кожного року приїжджала на кілька місяців до Більча. Княгиня була глибоко-віруючою людиною, ходила до нашої церкви, дуже часто з усіма дітьми, особливо на наші свята. Відзначалась великою прихильністю для місцевого населення, нікому не відмовляла своєї помочі, і тому загал населення її любив і шанував. В 1939 р., коли до Більча входили большевики і заатакували дім Сапигів, то їх врятували наші добрі люди, переховали та й підготували втечу на Захід.

В 1947 р. княгиня Тереса виїхала з Кракова до Мерано (в Італії), де почувалась нещасливо, бо дуже тужила за рідним краєм. Померла в Мерані 24 січня 1954 р., а її тлінні останки завдяки Верховному Архiepіскопіві кард. кир Йосифові перевезено до Риму. Її дочка графиня Ядвіґа Шембек, як одержала вістку про те, то так писала: «Я дуже зворушена вісткою, одержаною телефонічно нині (3.XII.1970 р.) рано про Вашу велику ласкавість і доброту для

нас, про перевезення до Риму тлінних останків мові Мама і не чекаючи, що ми то зробимо, один Бог знає коли, і за дозвіл поховати її в соборі Св. Софії. Я зателеграфувала моему братові ту велику радісну вістку, як тільки буде могли, то прилетить. Моя Мама за весь час як жила в Більчу, виявляла велику прихильність для Українського народу, і їй буде мило, хоч на чужині, спочити між ними ». А син княгині Павло писав з Америки: « Не маю слів, щоб подякувати Вашій Еміненції за великодушність і доброту, за перевезення тлінних останків з Мерано. Бог, для якого Ваша Еміненція стільки витерпіла в житті, винагородить Вашу Еміненцію за ту велику доброту для Мама — за ту велику честь для мене і мові родини. Ваша Еміненція не можуть собі уявити який великий тягар упав нам з серця, що тепер наша Мама спочиває спокійно в соборі Св. Софії завдяки безмежній благородності Вашої Еміненції». (Була велика небезпека, що тлінні останки княгині Тереси, з огляду на брак місця на кладовищі в Мерано, зложать до спільної могили).

Архiep. Мелетій Смотрицький, вичисляючи багато наших аристократичних родів, що перейшли на латинське (польське) називає також Сапігів і Сангушків. Деякі з них вернулися до свого народу, як: Шептицькі, Липинські, Тишкевичі і ін.

•

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО
(THEOLOGICA SOCIETAS SCIENTIFICA UCRAINORUM)

До Високостойних Членів Українського Богословського Наукового Товариства

Минуло пів року від Загальних зборів УБНТ, які відбулися в пам'ятні дні торжественного посвячення храму св. Софії в Римі. На них переобрано Раду Т-ва та в спільному обміні думок намічено напрямні і плян праці на найближчий час.

Рада Т-ва вважає одним із своїх важливих завдань утримувати живий зв'язок з усіма Членами, чому можуть служити особисті зустрічі Членів, де це можливо, та частіший письмовий контакт між Радою та Членами, з уваги на розсіяння Членів УБНТ по різних країнах світу. Як тільки при співпраці всього членства налагодиться справа періодичного видавання органу Т-ва «Богословія», в цьому журналі буде відведена окрема сторінка «З життя УБНТ», де будуть поміщені всі дані, що стосуються праці Т-ва; а покищо користуємося оцим шляхом, щоб зорієнтувати Членів у найважливішому. При цьому і зараз наголошуємо важливість та корисність особистих зустрічей, особистих розмов й обміну думками, бо людського і братнього зв'язку ніколи не заступить саме листування. В особистих зустрічах і розмовах, навіяних бажанням служити своїй Помісній Церкві, а через те і Христовій Церкві у її вселенському засязі, вирівнюються різниці в поглядах, родяться нові думки і витворюється атмосфера братньої співпраці і співдружності у змаганні до мети, накресленої Статутами нашого Товариства: Бути продовжувачем богословської наукової праці, ідей і традицій, що їх плекало матірнє Богословське Наукове Товариство.

Маючи якраз на увазі оцю ідейну та духовну одність нашої Церкви в минулому і сучасному, Рада Т-ва на своєму засіданні, дня 17 лютого цього року, вирішила заініціювати поминальні обходи в поклоні і пошані до тих, що страждуть і терплять переслідування Христа ради. Початком цих поминальних обходів, що триватимуть цілий рік, який можна б назвати «РОКОМ СОСТРАДАННЯ У БЛАЖЕНСТВАХ», стала дата 11 квітня ц.р. В ночі цього дня минуло 25 років від пам'ятної грізної ночі, в якій органи радянської влади ув'язнили ієрархів нашої Церкви та почали жорстоке переслідування її вірних з метою остаточного її знищення.

В 25-у річницю цієї — з природного людського погляду сумної, з погляду глибоко віруючої християнської людини воскресної — події, Блаженніший Верховний Архiepіскоп Кир Йосиф відслужив у співслуженні багатьох священників з різних країн світу св. Літургію і поминальне Богослуження у храмі св. Софії.

Рада Т-ва заохочує всіх Членів достойно відзначити цей поминальний рік сострадання-єднання у блаженствах. При цьому йдеться насамперед про вшанування всіх Померлих за Христа і за Єдність Христової Церкви в умовах переслідування, серед яких наша Церква старої Київ-Галицької Митрополії родила безліч ісповідників і мучеників. Рада Т-ва просить всіх Членів збирати точні дані про ієрархів, священників і мирян, щоб створити їм вічний Пом'яник для грядущих поколінь, і доложити всіх старань, щоб широким колам суспільности в світі, зокрема християнам, відкрити очі на правду про те, що Вселенська Христова Церква є в сучасності, а не тільки в минулому, вбогою Терплячою Церквою та що терпіння належить до її істоти, так, як хрест і Голгота належать до Христа, Нашого Господа. Якщо мова про Божий Люд нашої Церкви, отої Церкви древньої Київської Русі з усіма її розгалуженнями в різних країнах безбожницьких режимів, кінечним є, у зв'язку з терпіннями і переслідуваннями, збудити у всіх свідомість, що переслідування і терпіння — це вияв внутрішньої духової сили нашої Церкви, бо ця Церква на своєму живому організмі доповнює те, чого недостає іншим частинам Христової Церкви: Вона страждає і несе хрест свій! У всіх наших поминальних обходженнях, вільних від почувань кривди чи ненависти до будь-кого, треба викресати свідомість, що якраз своїми терпіннями Церква древньої Київської Митрополії засвідчує свою силу і свою повноцінність у великій вселенській родині Христової Церкви. Ми падемо на коліна перед терпінням і горем Церкви, але ми піднімаємося з землі і з вірою глядимо на Воскреслого Христа — «Хресту Твоєму покланяємося, Владико, і святоє Воскресеніє Твоє славим».

Сумна з людського погляду 25-а річниця є для нас, віруючого люду древньої Київ-Галицької Митрополії, без уваги на те, чи цей люд визначує себе за своєю вужчою свідомістю білорусинами, поляками, розсіяними українцями, русинами, словаками, югославцями, мадярами, американцями, канадцами, чи австралійцями, — нехай буде роком єднання в молитві, в щоденній праці, в болю і радості! Бо Первopестольний град християнства на цілому європейському Сході є матір'ю отого всього Божого люду. Для цього Божого люду Поминальний рік повинен стати Роком сострадання-єднання у блаженствах, бо Христові Блаженства — це неперевершений в історії цілого людства маніфест істини, волі, справедливості. Блаженства — це і дух, і програма християнства. Вони Божі, бо в них найбільше людського. І саме увесь багатий і глибокий зміст тих блаженств треба сучасній людині довести до її свідомості. Наша Церква йде шляхом блаженств, а ми в цьому Році блаженств будемо єднатися свідомо, міцно і радісно з усіма тими, про яких Христос сказав: «БЛАЖЕННІ ВИ...». Духовним состраданням-єднанням у Блаженствах з усіма вбогими, засумованими, плачучими, терплячими, переслідуваними, спраглими правди і голодними, зокрема з братами і сестрами нашої Помісної Церкви, скріпимо моральні сили усіх тих Блаженств, а перед світом дамо живе свідчення, так потрібне для цілого християнства,

бо людина цього нашого віку забуває про Блажених, не бажає чути їхнього голосу і часто своїми думками та своїм діянням викреслює Блаженства з Благовісти Христової.

Члени нашого Товариства повинні у своїй дослідній науковій праці, в слові і письмі, вказати на великі досягнення цілої Помісної Церкви первопрестольного міста Києва. Над усіма тінями, що спричинені нашим неспокійним століттям, таки сяє світло її моральної, духової і надприродної, багатой в благодаті Святого Духа, сили, що тільки свідчить про її живучість і зрілість: Ця Церква страждає, але водночас вона живе повним християнським життям. Вона молиться, вона дає свідчення вселенськості і єдності, вона виявляє себе в душпастирській праці, вона досліджує і поглиблює всебічно різні галузі знання, вона має свою ієрархію, найвищих пастирів, вона має здорове духовенство, що залишається вірним своєму покликанию проповідувати Боже слово і служити своїм християнським громадам; вона має свідомих, віруючих і в християнському благочесті живучих мирян, вона має справжні християнські родини серед теперішнього моря безродинного людства. Ця наша Церква насправді жива частина Містичного Христового Тіла, Вселенської Христової Церкви. Завданням Членів УБНТ — самим бути свідомими цієї живої сили нашої Церкви, плекати цю свідомість у своєму оточенні і всі свої дарування поставити на служіння своїй Церкві, щоб зміцнити ці сили і дальший ріст своєї Церкви.

На своєму засіданні, дня 17 квітня ц.р., Рада Т-ва зробила підсумки заініційованої перед двома місяцями акції та могла ствердити, що скромно й без великого галасу здійснювані задуми знайшли живий відгомін, чого доказом є численні згадки у своїй та чужій пресі і в звітностях пресових та радієвих агенцій. Точніші дані про це будуть подані до відома Членам Товариства доступними для Ради Т-ва шляхами.

Ще раз найгарячіше поручаємо всім Членам гідно відзначити Поминальний Рік єднання у Блаженствах та з Світлим Празником Христового Воскресення вітаємо всіх Високодостойних Членів у братньому молитовному єднанні нашим древнім привітом — ХРИСТОС ВОСКРЕС!

Пасха 1970.

СПИСОК ЄПІСКОПІВ І СВЯЩЕНИКІВ жертв релігійного переслідування

1. - о. Бабій Володимир, нар. 1888 р., свяч. 1913 р., вивезений в 1939/41 р.
2. - о. Балагурак Григорій, ЧСВВ., вивезений на Урал, помер 2.X.1965 р.
3. - о. Бандера Андрій, нар. 1882 р., свяч. 1906 р., вивезений в 1939/41 р.
4. - о. Бараник, ЧСВВ., ігумен в Дрогобичі, арештований в 1941 р., пропав без вісті.

5. - о. Бахталовський Корнель, помер в тюрмі в Коломиї в 1945 р.
6. - о. Белей Василь, помер після повороту із заслання в 1968 р.
7. - о. Берест Роман, нар. 1897 р., свяч. 1920 р., вивезений в 1939/41 р.
8. - о. Білий Олексій, убитий в 1945 р.
9. - о. Бобрецький Евтимій, ЧСВВ., помер в Красноярськiм Краю в 1947 р.
10. - о. Богачевський, помер в 1948 р.
11. - о. Божейко, помер в 1939 р.
- 11а. - о. д-р Бойчук Авксентій, нар. 1888 р., свяч. 1913 р., відбувши советське заслання помер в серпні 1971 р.
12. - о. Борисяк Діонісій, студит, розстріляний в 1941 р.
13. - о. Боярський Омелян, розстріляний більшовиками в 1941 р.
14. - єп. Будка Никита, помер в Караганді в 1949 р., 1 жовтня.
15. - о. Бурнадз Лев Микола, помер в конц-таборі на Донбасі 23.XI.1947 р.
16. - о. Бучинський Йосиф, нар. 1891 р., свяч. 1917 р., вивезений в 1939/41 р.
17. - о. Вальницький Іван, помер по повероті із заслання в листопаді 1961 р.
18. - о. Венгринович Степан, помер на Сибірі в 1959 р.
19. - о. Вербовецький Василь, помер на Сибірі в 1959 р.
20. - о. Вергун Петро, Апост. Візит., помер на Сибірі 7.II.1957 р.
21. - о. Війтович Яків, помер по повероті із заслання в 1960 р.
22. - о. Войтович Петро, убитий в 1945 р.
23. - о. Волинець Михайло, нар. 1888 р., свяч. 1916 р., помер у Львові, як ісповідник дня 22 грудня 1969 р.
24. - о. Волошин Августин, президент, д-р, арештований у Празі в 1945 р., помер в тюрмі в 1946 р.
25. - о. Волянович Петро, убитий.
26. - о. Воробій Михайло, помер по повероті із заслання в 1960 р.
27. о. Гайдук Іван, убитий.
28. о. Галій Василь, розстріляний в 1945 р.
29. о. Галькевич Тадей, помер по повероті із заслання в 1968 р.
30. о. Ганицький Іван, помер у конц-таборі 9.III.1950 р.
31. о. Глинка Лев, помер по повероті із заслання в 1960 р.
32. о. Головач Микола, убитий.
33. о. Гошко Юрій, розстріляний більшовиками в 1941 р.
34. - о. Градюк Віталій, ЧСВВ., вивезений до Красноярського Краю, помер 3.8.61.
35. - о. Гриник Микола, помер в 1941 р.
36. - о. Грицай Йосиф, нар. 1883 р., свяч. 1903 р., вивезений в 1939/41 р.
37. - бр. Грицик Партеній, студит, розстріляний в 1941 р.
38. - о. Галянт Микола, помер в тюрмі в 1945 р.
39. - єп. Гойдич Павло, помер в тюрмі дня 19 липня 1960 р.
40. - о. Горчинський Омелян, помер в Потьмі дня 27.VII.1954 р.
41. - о. Горчинський Ростислав Іван, нар. 1903 р., свяч. 1939 р., вивезений в 1939/41 р.

42. - о. Давидяк Федір, помер в 1947 р.
43. - о. Дем'янчук Іван, убитий дня 3.III.1945 р.
44. - о. Дідух Іван, після 10 років заслання, помер дня 4.VIII. 1961 р., в селі Маківці.
45. - о. Добрянський-Нісевич Микола, убитий.
46. - о. Дороцький Михайло, вивезений 22.V.1941 р., пропав без вісті.
47. - о. Дурделла Омелян, розстріляний в 1941 р.
48. - о. Заверуха Іван, вернувся із Сибіру і помер в Рибниках в 1969 р.
49. - о. Задворняк Петро, помер по повероті із заслання в 1958 р.
50. - о. Зарицький, помер недавно.
51. - о. Захарків, помер в 1943 р.
52. о. Зедан Іван, вивезений в 1939/41 р., помер на Сибірі в 1945 р.
53. - о. Зеплинський Микола, помер по повероті в Воркути в 1964 р.
54. - о. Зятюк, ЧНІ., помер на Сибірі в 1956 р.
55. - о. Жук, загинув на засланні.
56. - о. Жупанський Павло, ЧСВВ., помер в Хабаровську в 1947 р.
57. - о. Іванчо Юлій, помер по повероті із заслання в 1953 р.
58. - о. Іванчук Микола, нар. 1881 р., свяч. 1905 р., вивезений в 1939/41 р.
59. - о. Іздрик Андрій, нар. 1901 р., свяч. 1938 р., вивезений на Сибір.
60. - о. Ішак Андрій, розстріляний більшовиками дня 27.VI.1941 р.
61. - о. Казновський Антін, помер над Азовським морем в 1959 р.
62. - о. Камінський Тадей, убитий.
63. - о. Кашуба Маріян, нар. 1909 р., свяч. 1933 р., вивезений з Тернополя в 1939/41 р., помер в більшовицькій катівні.
64. - о. Кліцан Казимир, розстріляний більшовиками в с. Маківці в 1941 р.
65. - о. Кнейчук Ярослав, убитий в 1943 р.
66. - о. Книш Степан, нар. 1898 р., свяч. 1927 р., вивезений в 1939/41 р.
67. - о. Ковалик Зиновій, ЧНІ., помер в тюрмі в 1941 р.
68. - о. Ковалюк Тимотей, помер в 1942 р.
69. - о. Ковальський, дата смерті невідома.
70. - о. Коверко Максиміліян, розстріляний більшовиками дня 27.VI.1941 р.
71. - о. Ковч, помер в 1943 р.
72. - о. Козак Михайло, помер на Сибірі в 1946/47 р.
73. о. Колтонюк Мирон, убитий дня 28.VII.1943 р.
74. о. Конкальовський Стефан, убитий дня 3.III.1945 р.
75. - о. Конрад Микола, розстріляний більшовиками дня 27.VII. 1941 р.
76. - о. Кордуба Петро, нар. 1870 р., свяч. 1898 р., вивезений в 1939/41 р.
77. - о. Косович Микола, нар. 1901 р., свяч. 1927 р., вивезений в 1939/41 р.

78. - вп. Коциловський Йосафат, помер в тюрмі біля Києва дня 17.XI.1947 р.
79. - о. Криса Йосиф, убитий.
80. - о. Куліда Софрон, помер в 1941 р.
о. Кулик Василь арештований більшовиками у Відні 1945 р., пропав без вісті.
81. - о. Куницький Йосиф, замордований НКВД в 1945 р.
82. - о. Куницький Леонтій, помер по повероті із заслання в 1961 р.
83. - вп. Лакота Григорій, помер в таборі в Абизі в 1950 р.
84. - о. Лемішук Йосиф, нар. 1912 р., свяч. 1942 р., вивезений
85. - о. Лемцьо Володимир, убитий в 1944 р.
86. - бр. Лепкий Виссаріон, студит, згинув в тюрмі в 1945 р.
87. - о. Луців Мартиніян, ЧСВВ., згинув в Підгірцях в 1945 р.
88. - о. Любович Іван, розстріляний більшовиками в 1941 р.
89. - о. Лютак, після 10 років заслання, помер в с. Капустинці дня 10.XII.1965.
90. - вп. Лятишевський Іван, помер по повероті із заслання дня 29.XI.1957 р.
91. - о. Макцюк Микола, убитий.
92. - о. Малярчик Олексій, убитий.
93. - о. Мандаик Степан, помер по повероті із заслання дня 14. III.1957 р.
94. - о. Мармаш Володимир, помер в дорозі на заслання в 1949 р.
95. - о. Матвійтко Василь, нар. 1883 р., свяч. 1906 р., вивезений в 1939/41 р.
96. - о. Мельничин Андрій, помер в Хабаровську в 1945 р.
97. - о. Мельничин Микола, помер в Іркутську в 1954 р.
98. - о. Мухнацький Яків, помер по повероті із заслання в 1956 р.
99. - о. Німий Василь, помер по повероті із заслання.
- 100.- о. Німилевич Дмитро, убитий в 1944 р.
- 101.- о. Осадца Аполінарій, нар. 1890 р., свяч. 1914 р., вивезений в 1939/41 р.
- 102.- о. Осташевський Йосиф, помер в тюрмі в Харкові дня 2.X. 1948 р.
- 103.- о. Пасіка Іван, помер по повероті із заслання дня 20.XI. 1968 р.
- 104.- о. Пастух Петро, нар. 1908 р., свяч. 1936 р., вивезений в 1939/41 р.
- 105.- о. Пелех Модест, ЧСВВ., вивезений на Донбас, помер дня 27.V.1955 р.
- 106.- о. Перхач Андрій, помер по повероті із заслання дня 30.IV. 1969 р.
- 107.- о. Плахта Михайло, убитий в 1945 р.
- 108.- о. Попович Дмитро, арештований у Хусті в 1945 р., відбув 10 р. заслання, помер в Хусті в 1968 р.
- 109.- о. Порошко Володимир, ЧНІ., помер по повероті із заслання 1959 р.
110. - о. Прийма Мирон, нар. 1900 р., свяч. 1928 р., вивезений в 1939/41 р.

111. - о. Прокопчук Іван, нар. 1895 р., свяч. 1920 р., вивезений в 1939/41 р.
- 112.- о. П'ясецький Микола, помер по повероті із заслання в 1955 р.
- 113.- о. Ратич Степан, помер по повероті із заслання в 1967 р.
- 114.- о. Решетило Роман, пралат, помер на засланні перед 1963 р.
- 115.- о. Решетило, помер після повероту із заслання.
- 116.- о. Ридош Володимир, убитий.
- 117.- бр. Рогатинський Йосафат, ЧСВВ., помер в Донбасі.
- 118.- єп. Ромжа Теодор, помер дня 1.XI.1947 р.
- 119.- о. Рудь Степан, помер по повероті із заслання в 1963 р.
- 120.- о. Сампара Степан. помер на засланні.
- 121.- о. Селемах Андрій, помер в березні в 1948 р.
- 122.- о. Сембай, помер по повероті із заслання в 1965 р.
- 123.- о. Сембратович Анатолій, убитий.
- 124.- о. Семенюк Микола, помер по повероті із заслання в 1956 р.
- 125.- о. Сеньковський Іван Йоаким, ЧСВВ., арештований в Дрогобичі в 1941 р., пропав без вісті.
- 126.- о. Сивак Григорій, убитий.
- 127.- о. Сивак Порфірій, ЧСВВ., засланий до Норильська, помер по повероті із заслання дня 18.II.1953 р.
- 128.- о. Сірецький Антін, помер по повероті із заслання в 1956 р.
- 129.- о. Сіяк, помер в лягрі на Уралі.
- 130.- о. Склепович Василь, помер на засланні в Караганді.
- 130а.- о. Скоробогатий Іван, арештований в 1944 і вивезений на Сибір, де і помер.
- 131.- о. Скрутень, помер в 1945 р.
- 132.- о. Слонський, помер в Казахстані в 1958 р.
- 133.- о. Сов'як Ярослав, після довгої каторги в Караганді вернувся до рідного Тернополя і там помер.
- 134.- о. Сярок Станислав, убитий більшовиками в 1939/41 р.
- 135.- о. Согор Лев, убитий.
- 136.- о. Сорокевич Іван, убитий в 1945 р.
- 137.- о. Табінський Петро, помер на Сибірі в 1950 р.
- 138.- о. Татаринський Іван, нар. 1890 р., свяч. 1927 р., вивезений в 1939/41 р.
- 139.- о. Тимкевич Олександр, помер по повероті із заслання в 1961 р.
- 140.- о. Фарміга Маріян, розстріляний в 1941 р.
- 141.- о. Федевич Ілля, убитий.
- 142.- о. Феделеш Кирило, помер на засланні в 1950 р.
- 143.- о. Федюк Януарій, студит, розстріляний в 1941 р.
- 144.- о. Фурикевич, пропав без вісті.
- 145.- о. Харина Володимир, нар. 1906 р., свяч. 1930 р., вивезений в 1939/41 р.
- 146.- о. Хомин Роман-Рафаїл, студит, помер в жовтні 1944 р. біля Розанки Вижньої, вбитий більшовиками.
- 147.- єп. Хомишин Григорій, помер в тюрмі в Києві дня 24.XII. 1945 р.
- 148.- о. Чаниш Теодор, помер на Сибірі в 1946 р.

- 149.- вп. Чарнецький Микола, помер по повероті із заслання, дня 2.IV.1959 р.
- 150.- о. Чепіль Йосиф, ЧСВВ., після 8-ми річного заслання, помер в 1961 р.
- 151.- о. Чехут Павло, помер на засланні дня 11.VIII.1953 р.
- 152.- о. Чийпеш, помер на засланні в 1951 р.
- 153.- о. Чимеринський Ярослав, помер в тюрмі у Львові в 1941 р.
- 154.- о. Чубатий Володимир, помер на засланні дня 7.V.1949 р.
- 155.- о. Чубатий Теодор, загинув в 1941 р.
- 156.- о. Цебровський Віктор, нар. 1904 р., свяч. 1934 р., вивезений в 1939/41 р.
- 157.- о. Цегельський Гнат Климент, нар. 1885 р., свяч. 1912 р., після 10-ти літнього заслання, помер дня 6.XI.1970 р.
- 158.- о. Цегельський Микола, помер в Мордовії в 1947 р.
- 159.- о. Шевчик Іван, вивезений в 1940 р., пропав без вісті.
- 160.- о. Шепітка Матей, ЧСВВ., помер на засланні в Мордовії дня 19.VIII.1969 р.
- 161.- о. Шептицький Климентій, архимандрит, помер в тюрмі у Володимирі над Клязмою в 1952 р.
- 162.- о. Шульмінський Станислав, паллотин, ур. 10.VII.1894 в Одесі, 8.VII.1923 став священиком, арештований більшовиками в Новгородку 1939 р., помер на засланні в Ухта (Комі) 17.X.1941.
- 163.- о. Щуровський Орест, після повероту із Сибіру, помер в березні 1970 р.
- 164.- о. Яворський Йосиф, нар. 1880 р., свяч. 1909 р., вивезений в 1939/41 р.
- 165.- о. Яримович, помер в дорозі на заслання на Сибір.
- 166.- о. Ярکا Володимир, помер в тюрмі в 1956 р.
- 167.- о. Яців Нестор, вивезений на Сибір в 1944 р., там помер.
- 168.- о. Юзич Степан, помер по повероті із заслання дня 26.III. 1959 р.

•

КНИЖКИ Й ЧАСОПИСИ
(LIBRI ET EPHEMERIDES)

- BAR Joachim Roman, O.F.M. Conv. SCHLETZ Alfons C.M., Polska Bibliografia Teologiczna za lata 1940-1948. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, p. 210.
- BOURDEAUX Michael, Patriarch and Propheta: Persecution of the Russian Orthodox Church Today. Macmillan and Co. Ltd. London 1969, p. 359.
- CHITTILAPILLY Pau, The Malabar Church and Patriarchate. Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1966, p. XXXXVI + 222.
- DE DOCTRINA CONCILII VATICANI PRIMI. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato Concilio. Libreria Editrice Vaticana 1969, p. 583.
- GAJECKY George & BARAN Alexander, The Cossacks in the Thirty Years War, Vo. I: 1619-1624. Series II — Analecta OSBM — Sectio I PP. Basiliani. Rome 1969, p. 124.
- MADEY Johannes, Kirche zwischen Ost und West. Bernward Verlag, Hildesheim. München 1969, p. 239.
- PEKAR Athanasius OSBM, Our Slavic Heremitage. Byzantine Seminary Press Publications. Pittsburgh, Pa. 1969, p. 44.
- SALAJKA Antonin Dr., Konstantin-Kyrill aus Thessalonike. Augustinus Verlag. Würzburg 1969, p. 226.
- VAN STRAATEN Werenfried, Wo Gott weint. Georg Bitter-Verlag 1969, p. 205.
- о. ІВАНІВ Микола, ЧСВВ, Свята місія. Прудентопіль 1969 р., стор. 427.
- Aevum*. Rassegna di scienze storiche-linguistiche-filologiche. A cura della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Anno XLIII. 1969
- Angelicum*. Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe. Vol. XLVI. 1969
- Claretianum*. Commentaria Theologica Opera et Studio Professorum Collegii Internationalis Claretianum de Urbe. IX. 1969.

- Diakonia*. A Quarterly devoted to advancing Orthodox-Catholic Dialogue. Vol. 4. 1969
- Divinitas*. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Commentarii. Anni XIII. 1969.
- Ephemerides Carmeliticae*. Cura Pontificiae Facultatis Theologicae SS. Teresiae a Iesu et Ioannis a Cruce in Urbe Editae. Annus XX. 1969.
- Gregorianum*. Periodicum trimestre a Pontificia Universitate Gregoriana editum. Vol. 50. 1969.
- Irénikon*. Revue Trimestrielle. Tome XLII. 1969.
- Neo-Scholastica*. Rivista di Filosofia pubblicata a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Anno LXI. 1969.
- Orientalia Christiana Periodica*. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Vol. XXXV. 1969 .
- Ostkirchliche Studien*. Augustinus-Verlag. Würzburg. 18 Band. 1969.
- Theologie und Glaube*. Herausgegeben von den Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn. 59. Jahr. 1969.
- The Ukrainian Quarterly*. A Journal of East European and Asian Affairs. Vol. XXV. 1969.

Зміст (Index)

о. проф. д-р Мелетій Войнар, василіанин, Проект Конституції Патріархату Української Церкви	<i>Prof. Dr. Meletius Wojnar, OSBM, De schemate constitutionis patriarchatus Ecclesiae Ucrainorum exposito</i>	5
Єп. Ізидор Борецький, Правна основа Української Церкви на патріарше завершення	<i>Ep. Isidorus Boreckyj, De fundamento iuridico Ecclesiae Ucrainae in patriarchatum</i>	40
Д-р Никола Андрусак, До початків державности в Україні	<i>Dr. Nicholas Andrusiak, On the Originis of the Political Systems in Ukraine</i>	48
проф. д-р Всеволод Кармазин-Каковський, Українська народна архітектура	<i>Prof. Dr. V. Karmazyn-Kakovskyj, From the Studies on Ukrainian Folk Architecture</i>	77
	<i>Prof. Jilius Tyciak, Das Mysterium des byzantinischen Studengebetes</i>	128
о. проф. д-р Іван Гриньох, Теологічні основи почитання Пресвятої Богородиці	<i>Prof. Dr. Ivan Hrynioch, De considerationibus theologicis cultum Beatae Mariae Virginis illustrantibus</i>	152
о. д-р Іван Музичка, Сімдесят літ катихитики	<i>Dr. Joannes Muzyczka, De seuptagesimo anno catecheticae peracto</i>	188

2. Вибрані питання (Analecta)

Академік Іван Горбачевський. (проф. Василь Чапля). Де віднайшов св. Костянтин-Кирило мощі святого Климента, папи римського? (Амброзій Ессер, домініканин). Григорій Сковорода — філософ чи богослов? (проф. д-р Петро Біланюк). Третій Інтернаціональний Конгрес Соціальної Психології (д-р Володимир Пасіка).	215-255
--	---------

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

Dr. Eugenius Kaminskyj, De potestate Metropolitaram-Halicensium /a. 1596-1805/(о. д-р Ол. Баран). Kubinyj Julius The History of Prjasiv Eparchy (о.І.Х.)	256-264
--	---------

4. Всячина - хроніка (Varia-chronica)

Третій міжнародний день мира. Всеправославний Собор. Виховання всячеників. Англіканська Церква. Нові археологічні знахідки в Єрусалимі. Вчителька Церкви. Із звіту Верховного Архiepісkопа з праці УКУ за академічний рік 1969-70. Книгиня Тереса Сангушко-Сапіга.	265-271
--	---------

5. Українське Богословське Наукове Товариство (Theologica Societas Scientifica Ucrainorum)

272-279

6. Книжки й часописи (Libri et ephemerides)

280-281

■

Cum adprobatione ecclesiastica

Редакцію веде о.д-р Іван Хома — Redactionis curam gerens
Dr. Joannes Choma

