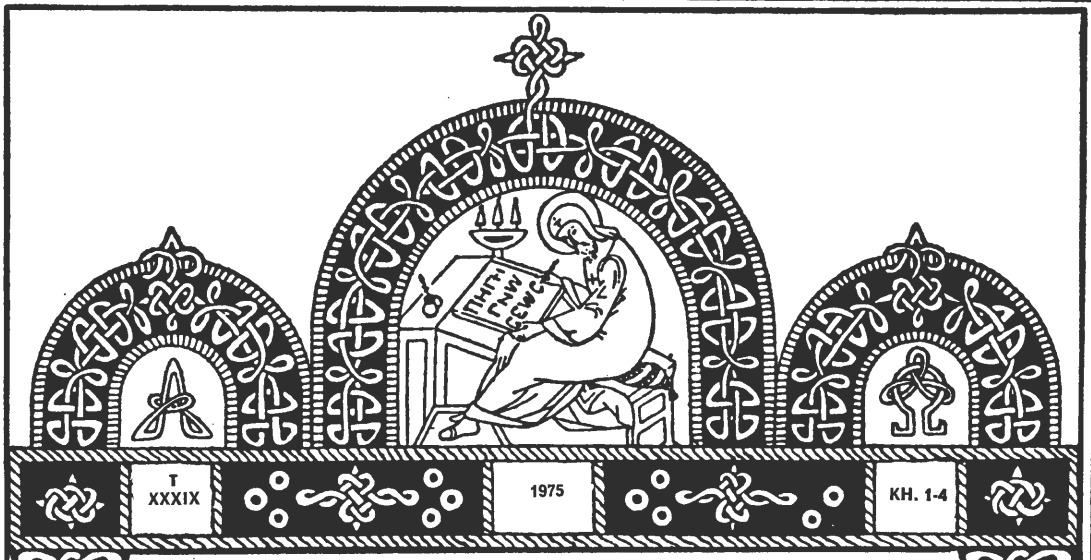

Т XXXIX 1975 КН. 1-4

БОГОСЛОВІЯ

BOHOSLOVIA

Р. 1975

ТОМ XXXIX VOLUM.

видає

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1975 ROMAE

diasporiana.org.ua

Т. XXXIX 1975 Кн. 1-4

БОГОСЛОВІЯ
BOHOSLOVIA

P. 1975 TOM. XXXIX VOLUM.

видає

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1975 ROMAE

Esse-Ui-Esse - Roma

о. д-р Іван Музичка

СВ. ТОМА І НАША СУЧАСНІСТЬ
В 700-ліття смерти Вчителя Церкви

(Dr. Joannes Muzyczka, *St. Thomas pro tempore nostro,* 700-o Anniversario a morte Doctoris Ecclesiae)

I

Мозгом життя духовного, інтелектуального і культурного в часах середньовіччя була схолястика. Вона мала у богословії і філософії вершок свого розцвіту, але і свій занепад внаслідок безплідних, непотрібних, а то й неречевих диспут, без поглиблення здобутків філософічного і богословського мислення, а радше із спекуляцією для спекуляції над другорядними питаннями різних понять. Вершком глибини думки схолястики є св. Тома Аквінатський.

Центром богословської і філософської спекуляції часів св. Томи був Триєдиний Бог, Бог Слово, що став людиною і через воплочення став Спасителем світу і людства. Панував, отже, теоцентризм у мисленні, бачилось тоді слушно Бога, як джерело буття, мотор вселенної і, у відношенні до людини, — як основу її спасення. Філософію бачилось, як philosophia perennis, яка досліджує у відповідній системі « вічні правди » буття. Все те було ведене типовою на ті часи методою і строгої спекуляції, і навчання при помочі диспут.

Із занепадом схолястики наступає зворот у філософічному, а згодом, і богословському мисленні. Наголос паде на людину і вона стає центральним об'єктом у мисленні: її буття, її свідомість, її свобода. Ця концепція і напрям помалу розвивається в гуманізм і він одержує своє місце у середньовіччі, як тенденція звороту до греко-римської культури, хоч Бог і Об'явлення мали ще в цім напрямку своє належне місце. Розвиток того гуманізму проходить через важкі кризи в житті Церкви у формі реформації Лютера, а у філософії — у появі Картезія. Він ставить мислення по-

над буття, підпорядковуючи буття мисленню (« cogito, ergo sum »). Так створився суб'єктивізм, що став новим напрямком модерної філософії через Канта, до цілковитого імманентизму Геґеля. Вся дійсність стає Ідеєю в розвитку. Повний т.зв. імманентизм стає напрямком нових філософічних доріг із відкиненням схолястичної трансценденції, тобто відношення буття до « понад-буття », яким є абсолютне Боже буття, а шукає пояснення і розв'язки питань буття у суб'єкті, в собі самім, в людині.

Очевидно, зродилась на те все реакція у формі нових філософічних напрямків, як еґзистенціялізм, позитивізм, а їх обох до компромісу намагається довести феноменалізм. Реакцією на ідеалізм Геґеля став діялектичний матеріялізм, знайшовши собі в геґеліянізмі і його діялектиці зручну і основну базу. Не є ціллю цих рядків подавати в подробицях історію тієї цікавої втечі філософії від схолястики та еволюції того нового антропоцентричного, гуманістичного напрямку. Вистане сказати, що вислід того звороту від теоцентричного до антропоцентричного є такий, що маємо сьогодні вже цілий ряд і чималий список нових філософій і він не завершений ще! Ось він: ідеалізм, матеріялізм, позитивізм, неогеґеліянізм, неокантизм, неопозитивізм, феноменалізм, сурреалізм, релятивізм, історицизм, містицизм, праґматизм, еґзистенціялізм, неоеґзистенціялізм, трансценденталізм, імманентизм і ін.[1] В наші часи згадати треба в додатку і персоналізм, що створив сильний суб'єктивізм, який домінує не лиш у філософії, але й у мистецтві, політиці, культурі і релігії.[2]

В тому лябіринті філософічних доріг почала губитись помалу і сама філософія, а то й богословія св. Томи з Аквіну. Багато філософів його зовсім знехтувало,[3] у сучасній католицькій богословії, яка переживає вплив протестантизму, св. Тома і philosophia perennis стають не модними.[4] А шкода велика, бо св. Тома

---

[1] P. Parente, *Dio parla — io credo*, Napoli, 1972, p. 16.

[2] C.F. Samanes, M. Useros Carretero, *Teologia dell'azione pastorale*, ed. Paoline, 1970, p. 186: « Il posto d'onore che la persona umana va acquistando in tutte le concezioni attuali, è evidente ».

[3] Б. Рассел, англійський філософ зовсім не вважає св. Тому філософом.

[4] На причину цього дуже влучно вказує о. М. А. Krąpiec, OP у своїм редакційнім артикулі « *W 700-lecie Smierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury* » — « Roczniki Filozoficzne », Lublin 1974, tom XXII, p. 5-6: "Te właśnie szerokie horyzonty myślowe, subtelne analizy, rozróżnienia i siła argumentacji stały się chyba powodem, że Kościoł uznał Tomasza z Akwinu za

із Аристотелем сьогодні дуже потрібні, щоб наново привернути застанову над дійсністю буття поза нашим мисленням, вказати на дійсне взаємовідношення між дійсністю із зовні і нашим пізнаванням її, на властиву пізнавальну силу і здібність пізнавати об'єктивну дійсність нашого інтелекту, на поняття об'єкту і суб'єкту в пізнаванні. Св. Тома більше, як хто інший може бути вчителем дійсного реалізму і гуманізму. Він сьогодні потрібний у філософії і богословії, зокрема християнській.

Про це пригадує нам лист папи Павла VI з нагоди 700-ліття від дня смерти Томи з Аквіну до генерала Чину Домініканів. В нім папа хоче вказати, що і в наших часах наука св. Томи є актуальною, він і « в наші часи зрушує і торкає думки людей ».[5] Думки висловлені папою послужать нам, щоб побачити значення св. Томи і сьогодні.

При кінці XIX ст. під впливом енцикліки папи Лева XIII « Aeterni Patris » (1879) наступив був поворот до томізму і св. Томи. Зворот до томізму був вже передше і енцикліка дала до цього окремий поштовх.[6] В XX-му столітті цей поворот до томізму дав незвичайно великі успіхи на полі філософії і богословії. Томістичний бібліографічний список дійшов до числа п'ятнадцять тисяч.[7] Катедри томістичної філософії в Лювені, потім у Парижі і по інших краях видали видатних філософів і богословів. Хоч,

---

Mistrza Szkoły chrześciańskiej kultury. Stało się jednak tak, że administracyjne przepisy kanoniczne spowodowały zarazem spłycenie myśli Tomaszowej, gdyż niejako « z urzędu » wszystko, co chciało uchodzić za chrześcijańską szkołę myśliena, stawało się « tomistyczną » szkołą, w której bądź absolutyzowano niektóre aspekty myśli samego Tomasza, bądź — co gorsze — nie zaglądając do oryginału, « w imię sw. Tomasza wyklinano rzekome czarty katolickiego sposobu bycia i myślenia. W rezultacie głębokie przemyślenia Tomaszowe zostały przyobleczone w szatę «ideologii», którą wyznawano, a której sensu w częstych przypadkach nie rozumiano lub rozumiano według swego « widzimisię ». Tak sformułowane tomistyczne rozwiązania werbalne musialy się stać nieznośne dla bardziej rzetelnie myślących a niemodne dla poszerzającej się — w epoce mass media — rzeszy dyletantów intelektualnych".

[5] *L'Osservatore Romano*, 6 dec. 1974, Anno CXIV, n. 281: « illum esse ducem studiorum philosophicarum ac theologicarum gravem atque talem ut nemo possit pro ipso substitui » (n. 1).

[6] F.C. Copleston, SJ, *Aquinas*, ed. Penguin, 1975, p. 245 n.

[7] Томістична бібліографія мала за час 1800 до 1920 — 2219 титулів. В 1940 р. цей список збільшився на 4764. Сьогодні понад 15000. За R.V. Gucht e H. Vorgrimler, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova Editrice, 1972, vol. 1, p. 352.

на жаль, цей розвиток томізму, як це звичайно буває, створив теж т.зв. « строгий томізм », тобто консервативний і надто буквально взятий від св. Томи. « Позбавлений історичного змислу, критичного духа і можливостей для сучасної наукової і філосовської думки, цей палеотомізм панував за довго в римських університетах, в більшій частині домініканських шкіл, по деяких католицьких факультетах філософії і вкінці по численних семінаріях і схолястикатах ».[8] Це і спричинило зупинку відродження томізму в самій католицькій Церкві, а зокрема католицькими науковими філософічними і богословськими колами. Це спричинило теж і нехіть до томізму і св. Томи. Його поворот в наших днях принимається із резервою та із застереженнями.

Очевидно, не може бути й мови, щоб принимати напр. все те, що взяв св. Тома із фізики Аристотеля, якої міркування є сьогодні зовсім перестарілі і непридатні. В сучасній богословії із сильним (і слушним) акцентом на св. Письмі і студії Отців Церкви вважається дальше св. Тому більше аристотеліком чим християнином, інші думають, що він занадто « уприроднює » об'явлені правди, що понижує християнську віру і робить її раціоналістичною, підносячи при тому вагу і силу людського розуму у питаннях віри.[9] Ці закиди, очевидно, є неслушні і пересадні, бо св. Тома якраз навпаки кинув усі сили свого духа й ума на службу для віри. Біографи Томи кажуть, що, коли одного разу клячав він перед Розп'яттям по написанні тому своєї « Сумми » про страсті і воскресення Христа, почув він такі слова від Христа: « Томо, ти добре написав про мене »...

Не зважаючи, отже, на різні закиди св. Тома і томізм мають у сучасності своє важне і конечне місце на полі філософії і богословії і про це буде коротка мова у цій праці для вшанування св. Томи в 700-ліття від його смерті в нашім українськім богословськім журналі.

II

Не перший раз Вселенський Архиєрей і Вчительський Уряд Церкви показує на постійну вагу і значення св. Томи у філософії і богословії. Найкраще, коли розпічнемо розгляд тих вказівок

---

[8] *Ibid.*, p. 354.

[9] P. Reg. Garrigou-Lagrange, OP, *La synthèse Thomiste*, Paris 1950, p. 7-8.

від останнього джерела обнови, яким став в Церкві тепер II Ватиканський Собор. То був Собор, як відомо, достосування Церкви до нових часів і нових вимог, серед яких Церква каже всім, як вона « уявляє собі свою присутність і свою діяльність у сучасному світі ».[10] Здавалось би, що серед тієї повної обнови Церкви, серед дійсно дуже зміненого під кожним оглядом світу, не найшлось би місця на науки давніх Вчителів, а тим менше часів схолястики, замряченого середньовіччя, пов'язаних із прадавнім Аристотелем, Платоном. На саму згадку слова « схолястика » модерне вухо відповідає устами свого молодого покоління (навіть священиків!) невдоволенням. Це можна було теж спостерегти серед частини Отців Собору і опис деяких фактів матиме своє значення для нашої теми.

Св. Тома удостоївся згадки у двох документах Собору, як ніякий інший богослов Церкви поза св. Отцями Церкви. Це сталось у Декреті « Optatam totius » про священичий вишкіл у числі 16 словами: « Догматичне Богослов'я нехай так буде укладене, щоб предкладало найперше біблійні теми; нехай вихованцям буде відкрито те, що вклали Отці Церкви Сходу і Заходу для вірного передання і вияснення поодиноких правд Об'явлення, як також дальша історія догматів, беручи до уваги також її відношення до загальної історії Церкви. А далі, *для повного зглиблення,* наскільки це можливе, *таїнств спасіння,* учні нехай *навчаться глибше вникати в них при помочі спекуляції за наукою св. Томи* та пізнавати їх пов'язання ».[11] У 36-тій ноті цього документу цитуються дві папські промови (одну в додатку згадується), в яких тричі згадується св. Тома у поданих цитатах.

Другий документ Собору, в якому поручається св. Тома — то Декларація про християнське виховання « Gravissimum educationis » у числі 10: « Церква пильно дбає про школи вищої форми, зокрема про Університети і Факультети. Що більше, також у тих, які залежні від неї, органічною програмою старається, щоб

---

[10] *Gaudium et Spes,* n. 2.

[11] « Deinde ad mysteria Salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant ». Декрет у ноті добавляє слова папи Пія XII і Павла VI варті згадких. Пій XII до питомців семінарій 24.6.1939 р.: « Ревнування... в пошукуванні й поширюванні правди ніяк не применшується поручанням науки св. Томи, але радше побуджується та безпечно буває покермоване ». Там же нота 36 і др.

поодинокі дисципліни за власними засадами, за власною методою та за властивою свободою наукового досліду так розвивалися, щоб усе більше й більше було досягнено їх розуміння, та розглянувши якнайпильніше найновіші питання і досліди, *було б досягнено глибшого розуміння однозгідности між вірою і розумом про одну і ту ж істину, ідучи слідом за Вчителями Церкви, зокрема за св. Томою Аквінатським.* Так християнська думка стане приявною публічно, постійно та загально в усіх змаганнях за розвиток вищої культури, а учні цих інститутів стануть людьми справді визначними в науці, підготовані до виконування важливіших обов'язків у суспільстві та будуть свідками віри в світі ».[12]

Із цілого контексту обох цитатів бачиться не лиш звичайну згадку імени св. Томи для відзначення його наукового авторитету, але подані теж окремі рації і потреби, для яких саме наука св. Томи є найбільш корисна.

Підготовча Комісія II-го Ват. Собору виготовила була окрему главу « De Doctrina Sancti Thomae servanda » і сподівались, що вся ця глава пройде в цілості через авлю нарад і голосувань.[13] Так не сталося і на місці цілої глави поставлено лиш одне речення. Отці були поділені на два табори і дебата про те була сильна. Кардинал Єґер виступив проти фаворизування будьякої школи, тобто богословського напрямку « не, щоб відкинути твори св. Томи, але, щоб цілковито уникнути неумірковано ексклюзивізму. Горе людині одного твору! Горе церкві одного доктора (вченого)! », — казав кардинал.[14] Аж так сильно. Щоб збільшити акцент на бажанні Церкви і Собору, щоб св. Тома був зразком для студій богословії, один із Отців Собору пропонував більш поширену думку для тексту, тобто замість скромних слів « *за наукою св. Томи* » поставити: « Католицька Церква пропонує, щоб св. Тома був зразком для тих всіх, що занимаються богословською наукою » із добавкою такого узасаднення: « Система, тобто наука св. Томи не накидується але радше поручається у своїй науковій і духовній тривкості, щоб бути зразком студії і творчости у богословській матерії, бо він свого часу науку повернув для користи Єванге-

---

[12] ...« Ecclesiae Doctorum, praesertim S. Thomae Aquinatis vestigia premendo ».

[13] P.G. Ghini, OP, *S. Tomaso e il Concilio Vaticano II*, « Divinitas », anno XVIII fasc. II, 1974, p. 213.

[14] Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, Kommentare, Teil II, Herder 1967, Freiburg, p. 340, n. 34.

лії ».[15] Собор однак остав при коротких словах, як їх цитовано вище, не зважаючи на те, що вчення св. Томи поручається досі в понад сто папських документах. Коли ішлось про « філософія перенніс », тобто про філософію, як її подає св. Тома, Отці настоювали, щоб її подавати у Семінарях для формації священиків.[16] Схолястична філософія св. Томи, отже, не стратила своєї виховної вартости і в допомогу їй повинні станути теж у філософічній формації священика нові здобутки на полі філософії, зокрема тих, що в даному народі мають своє значення і вплив, а теж і інші наукові здобутки, щоб майбутній священик міг найти мову із сучасним світом.[17]

Не без значення буде подати тут і думку одного соборового Отця Східньої Церкви, а саме Патріярха Максимоса IV. Він був проти « philosophia perennis » і проти окремої згадки св. Томи у соборових документах. Він говорив: « Чому все повертатися, передовсім у соборовім документі, до того розрізнювання, якщо і не протиставлювання, philosophia perennis і systemata philosophiae praesertim moderna... Чому давати філософічному схолястичному мисленню таке місце в Церкві? Воно було однією стадією в розвитку філософічної думки у одній із епох, у одній із цивілізацій, у одній із культур »... А коли ішлось про богословію, цей же східній патріярх казав: « В Церкві існують законно і фактично кілька богословських напрямків без шкоди для основного оприділення догми, більше способів висловити по людськи об'явле-

---

[15] *Ibid.*, p. 344, n. 39. Домінікани були певні, що св. Тома домінуватиме в постановах Собору, бо Собор скликався в томістичній атмосфері. P.G. Ghini, *o.c.*, p. 213, n. 4.

[16] Lexikon für Theologie und Kirche, *l.c.*, p. 339. Деякі Отці Собору настоювали, щоб зовсім не згадувати імени св. Томи, або послабити висказ « Sancto Thoma Magistro » словами praesertim, щоб в той спосіб дати можливість брати за зразок і інших Вчителів Церкви.

[17] ''Філософські науки треба так подавати, щоб вихованці були введені перш усього в основне і пов'язане між собою пізнання людини, світу і Бога, спираючись на вічно важну філософську спадщину (« patrimonio philosophico perenniter valido » — читай, на основі ноти 29, у цім документі Собору, філософію св. Томи, бо ця нота покликується на енцикліку « Humani generis », яка ідентифікує « вічну філософію » із філософією св. Томи), маючи на увазі також досліди нових часів, передовсім тих, що мають більший вплив серед власного народу, а також повіший поступ наук так, щоб вихованці, пізнавши як слід характер сьогоднішніх часів, відповідно підготовилися до розмови з людьми свого часу''. Декрет про « Священицький вишкіл » ч. 15.

ний факт. Не можна обмежувати Боже Об'явлення, само-собою вселенське-універсальне до якоїсь одної думки »...[18].

Як бачимо з того, місце томізму і св. Томи на Соборі не прийнято легко, але із об'єкціями, перешкодами і спротивом частини Отців. Це вказує, що помимо заохочувань папів в останніх сто літах мати в семінаріях св. Тому і його твори за зразок, це не було загально прийняте і чимало священиків виховувалось на інших філософічних і богослов ьких напрямках та системах, навіть із обезцюнюванням схолястики і томізму, або принайменше вважали Тому, як одного із богословів до вибору. Але й оборона Томи і томістичної філософії і богословії на Соборі була сильна. Оборонців була понад тисяча і кінцеве голосування за документом в дні 28.11.1965 відбулось лиш із трьома негативними голосами.[19] II Ватиканський Собор поручає і зобов'язує іти за філософічним мисленням св. Томи. Це велике відзначення і має свою основу, і причину. Богословська наука св. Томи не є наукою якоїсь лиш доби, одної вченої особи, — її метафізичні принципи є такі сталі і незмінні, що на них можна будувати здорову богословію, користаючи із поставлених правильних здобутків будьякої іншої доби та цілого розвитку богословських і філософічних наук.

Що богословська наука св. Томи має такі сталі і постійні принципи, чим дає певний ґрунт і фундамент для здорової і не хиткої богословії, потверджує ще й другий факт, що від сто літ, а й передше теж, від Лева XIII кожний черговий папа вказує у своїх поученнях вагу і потребу богословської науки св. Томи для навчальної і виховної праці Церкви. У папських документах, енцикліках чи промовах підноситься авторитет і наукову силу св. Томи понад інших богословів і вчителів Церкви. Останніх сто літ замітні своїми великими перемінами і поступом, це треба мати на увазі, як важну обставину.

Папа Лев XIII у енцикліці « Aeterni Patris » ставить її про-

---

[18] G. Ghini, « Divinitas », *o.c.*, p. 214; Блаженніший Йосиф, як ректор Духовної Семінарії у Львові написав твір *De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem* (Leopoli 1925), в якому вказує на вплив св. Томи на східню і нашу українську богословську думку і закінчує таким твердженням: « Puto me non multum a veritate aberasse cum affirmem, quo profundius theologi Orientales opera S. Thomae cognoverint, eo firmius Unioni ecclesiarum adhaesisse ». *Твори Кард. Йосифа Верховного Архиепископа,* Рим 1968, том I, ст. 210.

[19] Lexikon für Theologie und Kirche, *l.c.*, p. 313.

грамовий титул: « De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici in scholis instauranda ». Слова енцикліки ясно вказують на прикмети науки св. Томи: « Його наука понад інші, за вийнятком канонічної, має прикмету слів (мови), спосіб викладу, правду в думках таку, що ніколи, для того, хто її держатисьме, не зведе з дороги правди, а той, хто її опрокидуватиме, все буде підозрілий, чи стоїть у правді ».[20]

Наслідник Лева XIII папа Пій X пише Motu proprio Doctoris Angelici » (1914) і в нім вимагає (« omnino oportet »), щоб в університетах, атенеях, семінаріях та інститутах, які дають академічні ступені, навчання відбувалось впрост (« de ipsa ») із « Сумми » св. Томи, « тому також, що, коментуючи цей твір, куди легше буде розуміти і насвітлювати урядові декрети і акти Вчительського Уряду Церкви, які в бігу часу видавались ».[21]

— Папа Бенедикт XV лишає у своїй енцикліці « Fausto Appetente » фразу, яку потім повторяють його наслідники Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse ».[22] « Науку Томи Церква взяла за свою ».

Папа Пій XI з нагоди шістсотліття канонізації св. Томи видає енцикліку із промовистим наголовком « Studiorum Ducem », в якій збирає похвальні вислови про богословську науку і особу св. Томи майже усіх своїх попередників [23] і дає св. Томі новий титул « Доктор Коммуніс »: « Ми ж перед усіми тими даними похвалами цьому божеському генієві, відзначимо його не лиш титулом ''Ангельського'', але також назвемо його ''Загальним'' (''Communis ''), тобто вселенським Доктором Церкви, вважаємо, що треба так звати Тому, бо його науку, як це визнано численними творами, Церква взяла за свою ».[24]

Пій XII у славній своїй еклезіологічній енцикліці « Mystici Corporis » має знаменні слова про богословську науку св. Томи: « Вам

---

[20] « *Aeterni Patris* » 4.8.1879.

[21] « *Doctoris Angelici* », 29.6.1914, AAS, 6, (1914) 383-386.

[22] « *Fausto Appetente* », 29.6.1921, AAS, 13, (1921) 332.

[23] Між ними, напр., цитат Івана XXII (1316-1334): « Ipse (Thomas) plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno quam in aliarum doctrina toto tempore vitae suae ». Авторизоване видання в латинській і німецькій мовах Pius XI, *Thomas-Enzyklika, Rundschreiben,* Freiburg im Breisgau 1923, p. 16. Цей же папа ужив теж при кінці своєї енцикліки вислів: Ite ad Thomam для тих, що прагнуть правдивої науки. *Там же,* ст. 40.

[24] *Там же,* ст. 18.

(єпископам) це вповні є відомо, що подана ним (Томою) наука і докази відповідають науці Святих Отців, які, в свою чергу, нічого іншого не подавали ані не вчили, як слова святих книг ».[25] Той же папа видав відому енцикліку « Humani Generis » (яку в ноті 29 подає Декрет « Optatam totius » в ч. 15), в якій із підкресленням напоминає, що philosophia perennis є тією, що її треба вживати до поглиблення умом католицьких догм.[26]

Папа Іван XXIII в Motu Proprio « Dominicanum Ordo » 7.3. 1963 писав: « А дальше ми переконані в тому, що, коли розбудиться більше бажання вивчати науку Аквіната, тоді станеться те, що постанови Отців Вселенського Ватиканського Собору II щасливіше здійсняться ».[27]

Та вже найбільше таки в наші часи особу і науку св. Томи поручає підносить папа Павло VI у своїх листах, промовах і в енцикліці з нагоди 700-ліття від смерти св. Томи — Lumen Ecclesiae (20.11.1974). Папа наголошує актуальність засад і доктрини св. Томи. То майже ляйтмотив цілого листа. Наука Томи, хоч їй вже 700 літ, таки не є перестарілою: « Хочемо висловити нашу згоду на думку тих, що навіть сімсот літ по його смерті св. Тому треба визнати не лиш, як великого вченого і мислителя із минулого, і таким він є і для сучасности, але теж і актуальністю своїх принципів, своєї науки і своєю методою, хочемо рівночасно насвітлити науковий авторитет признаний йому Вчительським Урядом Церкви і її інституціями, а зокрема численними нашими Попередниками, які не вагались признати йому титул Doctor Communis, що був вже вживаний від 1317 р. ».[28]

Папа свідомий того, що не всі сьогодні годяться із тим, щоб св. Тома був дальше вчителем богословії і філософії. Причиною цього, — каже папа, — є те, що дуже часто аверзія до св. Томи походить від поверховного, фраґментарного читання його творів, а то й цілковитого незнання тих творів. Подобається це противникам томізму, чи ні, але папа недвозначно стверджує, що наука св. Томи має в собі перманентні вартості. Це дуже важне ствердження: « Церква у тих століттях (від XIII ст. аж досі) визнала

---

[25] « *Mystici Corporis* », 29.6.1943, AAS, 35 (1943), p. 208.

[26] « *Humani Generis* », Libr. Editr. Vaticana 1950, 11-13.

[27] Cfr. G. Ghini, *o.c.*, p. 231 (*Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. V, p. 584).

[28] « *Lumen Ecclesiae* », n. 2 (L'Osservatore Romano, 6.12.1974, n. 281).

перманентну вартість науки св. Томи зокрема в деяких важних обставинах (« in sollemnioribus quibusdam adiunctis »), як напр. підчас Соборів у Флоренції, Тренті і Ватиканськім I, в кодифікації канонічного права і на Ватиканськім II ».[29]

Павло VI звертає нашу увагу на такі вартості науки св. Томи: його ґнозеологічний і онтологічний реалізм, або іншими словами критичний реалізм. Це є важне питання філософії чи з певністю ми пізнаємо об'єктивну дійсність і, яка є вартість нашого пізнавання. Св. Тома відповідає афірмативно і його філософія — то філософія буття, з якої він переходить в богословію про Абсолютне Буття — Бога. Сотворені істоти партиципують у Божому Бутті, вони *мають* буття-існування, коли, Боже Буття *є* Буттям. Людський розум має здібність і силу пізнавати об'єктивну дійсність.[30]

Дальшою прикметою філософії св. Томи, за словами папи Павла VI, є те, що ця філософія не є замкнена в собі (як це є у випадку діялектичного матеріялізму), але постійно вона може розвиватись і збагачуватись із поступом людського мислення і здобутками позитивних наук на основі своїх універсальних засад і принципів.[31]

І врешті третя вартість вчення і мислення св. Томи — це їх метода. Ця метода дальше повинна бути зразком для мислителів наших часів. Папа називає цю методу діялогом думки (« mentis colloquium »). То є студія усіх думок, опіній теорій, сумнівів, стверджень, доказів, закидів, труднощів і шукання найглибшої, ґрун-

---

[29] *Ibid.*, n. 14. І противники віри бачать вагу і силу філософського мислення св. Томи. Для цікавих відмітимо, що недавно в українській мові в Києві вийшла брошурка, в якій широко говориться про томізм і неотомізм, очевидно, дуже плитко і без знання творів св. Томи радше для пропагандивних цілей, чим наукових. Там кажеться: « З усіх мислителів минулого отці католицької церкви вважають Фому Аквінського найбільш підхожим для філософського обгрунтування католицизму. Папа Пій XII заявляв, що філософія цього середньовічного схоласта повинна стати основою виховання і навчання всіх людей... Філософія Фоми Аквінського припала до смаку Ватіканові тому, що в ній найбільш розроблена витончена система схолястичного мрякобіся, яка обгрунтовує догмати католицизму і суворо додержується їх. Філософія Аквінського стала привабливою і тому, що в ній сучасне папство знайшло бажане для себе розв'язання проблеми про взаємовідношення віри і знання, прийняте теологічне вчення про суспільство... У філософії Фоми Аквінського апологетика релігії досягла найповнішої досконалості » і т.п. М. Щербін, *Філософія і соціологія католицької реакції,* Держполітвидав, Київ, 1959, ст. 18.

[30] « *Lumen Ecclesiae* », n. 15.

[31] *Ibid.*, n. 17.

товної і обоснованої розв'язки, синтези. При всьому тому серед темряви проблем і наукових труднощів св. Томі завжди просвічувала ясна і виразна думка-вислів: « Stilus brevis, grata facundia: celsa, firma, clara sententia».[32] « Ядерний стиль, приємний виклад, глибока, ясна, сильна думка »!

Наведені цитати, які не потребують коментарів, показують, що наука св. Томи має найвищу рекомендацію в Церкві і тим самим має мати своє місце і в наших часах, захитаних кризою в пошукуванні нового на здобутках поступу. Але цей спосіб доказування може видатись слабким. Вживаючи методи св. Томи, можна сказати за Боецієм: « Доказ із авторитету є найслабший ». Але у відповідь за св. Томою можна сказати: « Треба вірити авторитетові тих, яким Об'явлення було дане... бо хоч доказ із авторитету, який основується на людськім розумі є найслабший, то однак доказ із авторитету, що основується на Божім Об'явленні є найуспішніший » (Сумма Теол., I, кв. I, а. 8).

Тут ідеться про авторитет тих, що одержали Об'явлення, як « depositum », щоб його берегти. Їхній авторитет має силу і вимагає нашої згоди, про що пригадує енцикліка Пія XII « Humani Generis »: « І не можна також думати, що те, що в енцикліках подається, не вимагає погодження (згоди, assensum) тому тільки, що папи в них не сповняють найвищої власті Вчительського Уряду ».[33] Богословам остається відповідна свобода із пошаною до вказівок і напімнень папи. Енцикліка подає межі можливостей для розвитку богословських студій.

III

Як бачили ми у вступі, богословські і філософічні науки є сьогодні в кризі. Місце філософії і богословії зайняли сьогодні позитивні науки і вони намагаються дати остаточні відповіді про буття, людину і їх остаточні основи. Наші часи — то чергове кільце в способі мислення: на місце богословії в бігу часу прийшла філософія, сьогодні філософію усувають позитивні науки. Сьогодні

---

[32] *Ibid.*, nn. 19-20.Цитат із латинської Літургії в день св. Томи. Пригадати теж варто засаду св. Томи: « Ad sciendam veritatem multum valet videre rationes contrariorum opinionum » (*De Coelo et Mundo*, I, lect. 22, n. 225).

[33] « *Humani Generis* », ed.c., p. 8.

студент радше сягає за підручником модерної фізики, чим за підручником космології чи метафізики загалом. Кібернетика і комп'ютори усунули метафізику, як каже Ранер слушно.[34] Це і принесло великі страти і шкоди для філософії, богословії (поява « theologie nouvelle »!), загальної культури, а зокрема для церковного життя. Великий ентузіяст віднови томізму XIX ст. кард. Мерсіє виходив із заложення, що ані релігія ані метафізика не мають чого боятись позитивних наук. Філософ потребує здобутків позитивних наук. Філософія своїми способами спекуляції продовжує і досліджує те, чого позитивні науки експериментально не можуть зробити.[35] Для життя і культури потрібні є філософія і богословія і виключне панування позитивних і практичних наук довело б до великого зубожіння духовости або іншого небезпечного стану людства.

У всякій кризі шукається якоїсь посередньої, найбільш певної серед численних доріг, найбільш загально признаної основи, шукається принципів, що мають вже за собою досвід минулого, здобутки, досвід і вагу століть. Таким повинен би бути у філософії і богословії і в духовному житті Церкви св. Тома. Не можна, очевидно, цього розуміти, як механічне перенесення філософії і богословії із XIII століття в наше двадцяте. Це був би абсурд. Треба розрізнити, що було наукою того часу на основі рівня знання тих часів й усіх їх обставин, коли жив св. Тома, від суто філософічних думок і способу філософічного світосприймання. І в св. Томи є богословські помилки і хибні філософічні ствердження, як вислід стану науки XIII століття. Нічого в тім дивного. Ідеться про поглиблення і застосування мислення св. Томи із здобутками пізніших століть до поступу і досягнень наших часів.

Не можна, отже, трактувати томізм, як музейну філософію. Спосіб думання і спосіб заключування св. Томи розвивається із міркуваннями нових філософічних здобутків чи систем на тлі розвитку загальної культури і науки і в той спосіб томізм є все свіжий і живий, чого доказом є хоч би останнє двадцятьліття. Ніхто не розуміє висказу philosophia perennis, як збір тверджень, що передаються з покоління в покоління і вивчаються пасивно.[36] Се-

---

[34] K. Rahner, *Meditations on Priestly Life*, London 1973: « Is it a symptom of the "end of modern times", of the end of a still metaphysical age, which is being dissolved by cybernetics and computers? » p. 1.

[35] F.C. Copleston, SJ, *o.c.*, p. 249.

[36] *Ibid.*, p. 261.

ред хаосу і противоріч, напрямків і нових систем не можна легкодушно зірвати із минулим, відкинути великих мислителів минулого, що своїм ґенієм без сучасних засобів створили і найшли серед роздум і медитацій принципи, які глибиною думки таки перевершують не одні доктрини, що постали на поспіх, без погляду на життя і людину, без зв'язку із життям, а радше були створені хвилевими виїмковими обставинами. Для богослова св. Тома тим важний, що він є мислителем, який своє мислення будує на св. Письмі, науці Отців Церкви, грецькій філософії із філософською і богословською візією дійсности.[37]

Католицькі богослови сьогодні безперечно є під чималим впливом протестантських. К. Барт, Р. Бултман, П. Тілліх і ін. читаються і студіюються свобідно всіми.[38] Ці богослови у свою чергу були під впливом філософії еґзистенціялізму, який всяку проблему хоче студіювати із пункту бачення внутрішньої свідомости людської особи, тобто т.зв. антропоцентризму. Ми і живемо в часі антропоцентризму, що вспів дістатись навіть в усі роди мистецтва, у виховання, у суспільне життя. Дехто дошукується навіть впливу еґзистенціялізму (і з ним антропоцентризму) на II Ватиканський Собор через німецьких і французьких єпископів. Необізнані у справі оцінюють деякі документи собору, як « антропоцентричні », не добачаючи, що хоч, Отці і звернули увагу на деякі важні вартості людської особовости, але не пішли ніяким чином на хибну дорогу богословського чи філософічного суб'єктивізму.[39]

---

[37] M.A. Krąpiec, OP, *o.c.*, p. 6.

[38] Для прикладу хоч би таке речення із відомого богослова: « Es ist heutzutage keineswegs mehr einfach eine Utopie, wenn man in dieses Gespräch geradezu mit der Erwartung eintritt, es könne sich dabei zeigen, dass der Graben zwischen katholischer und lutherischer Theologie an vielen Stellen doch nicht so tief ist, wie es jahrhundertelang dargestellt wurde ». O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967, p. 2. В ім'я екуменізму робиться багато...

[39] Не без користі буде тут на це звернути увагу цитатом із душпастирської Конституції Собору « *Gaudium et Spes* » (*Про Церкву у сучаснім світі*), в якій на базі євангелії відкидається фальшиву автономію людського « Я ». Закид Соборові про « антропоцентризм », як його сьогодні бачиться в різних течіях є неслушний: « Жодний людський закон не може краще забезпечити особисту гідність та свободу людини, як Христова Євангелія, дана Церкві. Бо ця Євангелія звіщає і проголошує свободу дітей Божих, відкидає всяку неволю, яка, остаточно, походить від гріха, свято пошановує гідність сумління й свободу рішень, закликає постійно подвоювати всі людські дарування на службу Богові і на благо людей, а, врешті, всіх поручає любові — всіх.

Схолястична філософія і з нею св. Тома бачили виразно предмет свого мислення: Бог, всесвіт, людина. Людина виступає із незвичайною прикметою — своєю особовістю, що є її найбільшою досконалістю. Наука про особу — то єдино наука християнської філософії і св. Тома її глибоко розвиває і стосує. Сучасний антропоцентризм має на чому базуватись, не потребуючи шукати засад у новому філософічному ідеалізмі, в якому губиться дійсність і врешті-решт людина стає центром нічого... чи в найкращому разі своїх ідей. (До речі: маємо сьогодні і філософію « Нічого », існує « Ніщо »...).

Сучасні проґресивні богослови, що знехтували св. Томою (як колись Лютер), відкинули його, кажучи, що він створив свою богословську систему на думках філософії Платона й Аристотеля. Сьогодні ж кинено гасло — « до Біблії! » Але рівночасно ці ж богослови захопились новими філософічними думками еґзистенціялістів і німецьких ідеалістів і стосують їх до правд віри, до життя Церкви, чи й інтерпретації св. Письма.[40] Сучасна богословія тим самим стоїть в небезпеці відділити себе від Вчительського Уряду Церкви. Св. Тома і томістична богословія є типовим зразком органічного зв'язку богословії із Вчительським Урядом Церкви, зберігаючи при тому свободу богословського досліду і студії. Про те каже заслужений богослов і проф. богословії кард. Петро Паренте: « Крім цього Богословія не може не звернути уваги на Вчительський Уряд Церкви, якому Христос доручив своє Слово, свої благодаті і свій закон. Богослов, який є теж віруючий, має мати

Це відповідає основному законові християнського правопорядку. Бо хоча той самий Бог є Спасителем і Творцем, і той самий є також Господем історії людства й історії спасіння, то однак в цьому самому Божому ладі не тільки не касується слушна автономія створіння, а передовсім людини, але радше відзискує вона свою гідність і на нього спирається.

Отож Церква, силою дорученої собі Євангелії, проголошує права людей і признає та високо оцінює отой сучасний динамізм, що всебічно плекає ці права. Але цей рух треба пройняти духом Євангелії та оберігати від усякого роду фальшивої автономії ». Ч. 41.

[40] P. Parente, *L'uomo in ascolto di Dio*, ed. Pisani 1974, p. 25 в ноті: « Прогресивні богослови до крайности не мають скрупулів і стосують філософічні теорії до Об'явлення і віри, рискуючи зредукувати всю християнську релігію до особистого психологічного досвіду, який іде із ритмом історії і еволюції все мінливої культури. Криза і браки нової богословії свідчать більше про деструкцію чим конструкцію. Св. Августин і св. Тома натомість створили пам'ятники науки, які кидають визов і часам, і роз'їдаючій критиці ».

на оці Вчительський Уряд і співпрацювати з ним свобідно і льояльно для поширення християнської благовісті і Божого Царства. Відношення є делікатне, але не неможливе: коли ідеться про Божі правди, непомильний Вчительський Уряд Церкви не поставить перешкоди свобідному дослідові, але поможе відчути межі того досліду і повноту його у темних і трудних моментах. Ніякий великий і правдивий богослов не натрапив на перешкоди зі сторони Вчительського Уряду, більше того, мав від нього світло і провід на твердій дорозі. Треба пригадати св. Тому, що заявляв, що стоїть більше при Вчительськім Уряді Церкви, як при будьякім Отцеві Церкви у справах віри ».[41] Це слова досвідченого богослова. Такою є наука св. Томи із його філософічними принципами, які треба стосувати в дусі сучасности.

Папа Павло VI у своїй промові на томістичнім конґресі з нагоди 700-ліття від смерти св. Томи говорив в тому самому дусі: « Вчитель Тома, далекий від того, щоб позбавити учня його особистої і оригінальної здібности пізнавати і досліджувати, він радше розбуджує цей « appetitus veritatis », що запевнює мисленню завжди свіжу продуктивність, а вченому дослідникові його характеристичну особовість ».[42]

Першим і основним питанням філософії, яке, власне, сколихує нашими філософічними системами — то питання дійсности поза нами, поза нашим пізнаванням. То проблема бутя і пізнавання. Наше пізнавання — то лучник, зв'язок людини із дійсністю, що є поза нею. Те пізнавання є важною, як не основною, темою роздум філософів вже від грецьких перших філософів. Відомі твердження Ґорґія: нічого не існує; як і щось існує, не можемо його пізнати; якби ми і пізнали, не потрапимо цього передати другим; як би ми і передавали другим, вони не могли б нас зрозуміти чи й прийняти це, що хочемо їм передати... Хоч на перший погляд неповажно звучать ці твердження, але за ними криється важна правда про вартість нашого пізнавання, про об'єктивне існування речей та істот поза нами, поза нашим пізнанням, без нашого пізнання і наскільки річ пізнавана нами в нашім інтелекті відповідає речі поза інтелектом.

Філософи в цьому питанні стоять по екстремах. Парменід твер-

---

[41] *Там же,* ст. 27-28.

[42] Промова папи Павла VI у L'Osservatore Romano, n. 93, 22-23.4. 1974, p. 1.

див, що без буття нема думки (пізнавання), Геґель, в свою чергу твердить, що без думки (пізнавання) нема буття і дійшов до заключення, що й Бог без світу не був би Богом.[43] В старинній філософії Платон бачив правдиву дійсність лиш у вічних ідеях, а дійсність, серед якої ми живемо і ми самі — це радше тіні Ідей. Аристотель зупиняється радше на фізичнім світі і намагається пов'язати його із світом Ідей (наших) при помочі метафізичних понять матерії і форми, з яких форма — то партиципація Ідеї. Наше пізнання починається нашими змислами, це матеріяльне схоплення змислів « переробляє » наш інтелект на універсальні поняття, якими схоплюємо суть речей та істот. В інтелекті матеріяльне схоплення змислів проходить процес дематеріялізації, тобто усунення прикмет, що творять осібняка, оставляючи саму суть речі, поняття, яке є вислідом чинності духа-душі і не має матеріяльних прикмет осібняка.[44] Інтелектуальне пізнання — то найвища активність життя, то активність духа, не матерія, як хотіли б матеріялісти і в тому арґументація св. Томи є ясна і строго логічна разом із Аристотелем. Філософічне сприймання буття у св. Томи за методою Аристотеля має постійно на оці конкретну дійсність, якою вона є в собі і теж у нашому сприйманні. У св. Томи це і є замітне, що він належно балянсує елемент практичної дійсности (емпіризм) із елементом розумовим (раціональне).[45] В тім вартість і сила томізму.

Відношення пізнаваної речі (об'єкту) до того, хто пізнає (суб'єкту) — то відношення правди до інтелекту або adaequatio rei et intellectus. Пізнаваний об'єкт і поняття створене інтелектом злучені, неначе, знаком рівности для ідентифікації, хоч в інтелекті пізнаваний об'єкт набирає іншого способу буття при помочі абстракції, при помочі тієї духової сили інтелекту, що дематеріялізує предмет.[46] Як вище стоїть ця теорія пізнавання від матеріялістичної.

---

[43] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bologna 1973, v. I, p. 190 ss.

[44] M.A. Krąpiec, OP, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, p. 551 ss.

[45] F.C. Copleston, SJ, *o.c.*, p. 262-3.

[46] Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu (*Ve Anima*, II, lect. 12); Intellectus in actu est intelligibile in actu (*S.th.* I, q.12, q.2, ob.3); Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum (*Met. Prol.* 1). Cfr. L. Bogliolo, *Rinnovamento e tomismo*, Estratto da « Aquinas », XVIII (1974), Roma 1974, p. 22. Ленін, шукаючи своєї розв'язки до теорії пізнання на матеріялістичній базі із запереченням духовости душі, мусів зблизитись до цих висказів св. Томи: « Die Erkenntnis ist eine ewige, unendliche Annäherung des Denkens an das

Св. Тома збирає цінні думки Платона, Аристотеля, неоплятоніків і арабських філософів і творить відому схолястичну теорію пізнання, яка ані не веде до скептицизму (« не можемо пізнати дійсности поза нами ») ані до суб'єктивізму (« пізнаємо створені нами ідеї »), чи нерозважного реалізму (« пізнання — то фотокопія дійсности »). Ця теорія підносить високо людський інтелект, його духовість на основі його дії і того, що він дією пізнавання пізнає себе.[47] Ця теорія розрізняє суб'єкт і об'єкт (той, що пізнає і пізнаване), думку (ідея) і буття, а головно застосовує т.зв. транценденцію і аналогію в поясненні нашого способу пізнання. Філософам остає шукати деталів тієї філософічної містерії пізнавання і його відношення до дійсности, як це і бачимо у т.зв. неотомізмі.[48] Криза, в якій найшлись зокрема філософічний ідеалізм і позитивізм сьогодні, може свою розв'язку найти в томізмі, чи принайменше шукати її на базі томістичних принципів.[49] Примат об'єктивний буття, примат суб'єктивний інтелекту — то фундамент філософії св. Томи, що його згубила західня філософія, починаючи від Картезія. Філософія є наукою про буття і такою строго вона є в томізмі.[50]

В західній філософії і богословії панує дух шукання новостей (pruritus novitatis), навіть, як ці новості біжать бічними стежками в невідоме. Такою останньо новістю, що викликала непотрібне захоплення в багатьох був Де Шарден, що у своїм більше поетично-містичнім патосі чим філософсько-богословськім бачить цілість буття, яке проміняє і прямує до чогось Одного (« Омеґа »), забуваючи при тому про творчий Божий акт, про різницю між Буттям-Абсолютом і буттям часовим, між духом і матерією. У св. Томи без зайвих слів ця правда висловлена. Життя людина в його повнім розвитку удосконалюється і розвивається до есхатологічної пов-

---

Objekt. Man darf nicht die Widerspiegelung der Natur im menschlichen Denken auf tote, abstrakte Weise, ohne Bewegung begreifen ». I.M. Bochenski, *Der Soviet-Russische Dialektische Materialismus*, München 1956, p. 77.

[47] P. Parente, *S. Tomaso d'Aquino vive da sette secoli*, « Doctor Communis », a. XXVII, n. I, 1975, p. 35.

[48] M.A. Krąpiec, OP, *Realizm...*, p. 45-53.

[49] « Le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans l'ordre général de ses parties que dans telle ou telle ses conclusions; c'est de là manifestement que provient son unité et sa force ». Garrigou-Lagrange, *o.c.*, p. 553.

[50] « Cette philosophie apparait ainsi, selon la remarque de H. Bergson dans l'Evolution créatrice, comme « la métaphisique naturelle de l'intelligence humaine » ou le prolongement de la raison naturelle ». *Ibid.*, 560.

ноти, до злуки із Пресв. Тройцею, бо Deus est principium et finis *totius creaturae* (Summa Theol. I, q.93, a.3). Шукання новостей відтягає від поглиблювання давньої певної мудрости і часто кінчиться скептицизмом.

До захитаних питань богословії, на жаль, належать сьогодні питання про моральність людини, тобто моральна богословія. Маємо « нові моралі », маємо « етику ситуації », маємо нові системи моральної богословії. Св. Тома на цьому полі є таки неперевершеним вчителем, без якого нові вчителі моральної богословії і її нових метод не можуть обійтися.[51] Моральні питання — то питання про особовість людини, її свободу, так сьогодні акцентовану, а головно, ціль життя людини, що не може бути поминене будь-якою філософією чи релігією. У св. Томи бачимо найкраще опрацювання поняття людської особовости. В нього « Persona significat quod est perfectissimum in tota natura ».[52] Людина — то душа і тіло із розумом, свобідною волею, почуваннями і свідомістю свого існування, що супонує окремий спосіб існування званий subsistentia. Людина — то інтелект і воля із свободою. Свобода людини побудована на розумі (і обі ці потуги не можна ідентифікувати чи змішувати), що дає основу вільного вибору, то дві сили, що прямують до двох великих вартостей буття — правди і добра. Розум і воля ідуть впарі пізнаванням і вибором, хоч воля є рішальним чинником і в тому полягає відповідальність людини навіть перед найвищим Добром — Богом. З волею рішальною є теж любов, яка є джерелом всіх почувань. Під тим кутом досліджує св. Тома усі акти людини, її чинності, як особи, її прямування до своєї остаточної цілі, яка мусить бути в існуванні людини і, якої навіть матеріялістична філософія не залишає без призадуми.

Як глибоким був св. Тома в аналізі людської особовости бачимо із факту, що століття перед модерною психологією він спостеріг т.зв. « підсвідоме » в душі людини, яким занимався Фройд і його учні. Польський домініканин М. Кромпец каже про те: « Warto przy tym zauważyć, że to właśnie Tomasz chyba pierwszy w literaturze moralnej tak szeroko opracował i realnie uwzględnił koncepcję podświadomości poprzez teorię sprawności, zwłaszcza tych, któ-

---

[51] Напр. B. Häring у своїм творі *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1957, яким дає зразок нового не « леґалістичного » підручника моральної богословії у списку імен св. Тома має 214 місць, як ніякий інший автор, Отець чи Вчителя Церкви.

[52] *Summa theol.* I, q.39, a.3.

re są zapodmiotowane w biologicznej i sensualnej stronie człowieka. Na zawsze stało się klasyczne pytanie Tomasza: "utrum in sensualitate possit esse peccatum?" (S.th. I-II-ae q.74 a.3) i jego znakomita odpowiedz: "vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam, ex hoc quod rationi iunguntur; sicut nos, prae aliis animalibus habemus in parte sensitiva cognitivam et reminiscentiam (...) Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est oboedire rationi". Jeszcze na kilkaset lat przed Hegelem i Freudem Tomasz zauważył i zasadniczo rozwiązał sprawę podświadomości i sublimacji życia umysłowego ».[53] Це потверджує, яким глибоким дослідником людської душі був св. Тома вже в XIII ст. і не є він перестарілим навіть і для модерної антропології та психології.

Сучасна богословія кинулась теж шукати нових доріг під впливом сучасних філософських міркувань. Дійшло до цього, що деякі зводять її вже до антропології чи й навіть соціології, або стосують у студії богословських проблем чи й самих догм т.зв. « історичну методу ». Писав про те Пій XII: « Появилася теж фальшива історична метода, яка обмежується до спостережень подій з людського життя і намагається в той спосіб підірвати усі абсолютні правди, усі абсолютні закони чи то у філософічних проблемах, чи у науках християнської релігії ».[54] Коли в 1950 році ці слова напімнення писались, їх прийнято в Німеччині і Франції із негодуванням, як непотрібний алярм, як скрайний риґоризм « римських богословів » (зокрема проф. Петра Паренте, що був центром контроверзії та інспіратором енцикліки). Пройшло від того часу 25 лиш літ і показались небезпечні овочі серед тих, що злегковажили пересторогу. Принимається сьогодні спокійно, що правда є, чи може бути, дочкою різних часів і міняється відповідно до поступу і змін людського життя. Твориться релятивізм засад на ґрунті історицизму. Пригадаємо щераз слова Пія XII з тієї ж енцикліки: « Коли католицька наука буде перемінена в такий спосіб (усунені з догми форми вислову прийняті досі із філософії), вони (новатори) хотять догми висловити словами модерної філософії — імма-

---

[53] M.A. Krąpiec, OP, *Roczniki Filozoficzne, a.c.*, p. 10. В цитаті св. Томи вкралась друкарська помилка. Має бути: I-II-ae. О. Ректор прийме нашу поправку.

[54] « *Humani Generis* », *ed.c.*, p. 4.

нентизму, ідеалізму, еґзистенціялізму, чи й іншими системами, відповідно до потреб часу... Нема ніякого абсурду, вони кажуть, а радше є потреба в напрямку, щоб богословія постійно міняла старі поняття на нові... Ясним є, на основі того, що Ми сказали, що спроби тих мислителів не лиш ведуть до т.зв. « релятивізму » у науковій богословії, але вони вже є в ньому ».[55]

Все це здійснилось із прикрими наслідками сьогодні. Св. Тома в цій ситуації релятивізму і кризи богословської науки, а з нею і релігійного життя є чи не єдиним рятунком. Богословія потребує філософії принайменше, як слугині, за практичним висказом схолястиків, але не може вона послуговуватись будьякою тимчасовою системою лиш моди ради, не може прийняти філософських принципів, що не найдені із самої суті речей, із їх природи.[56]

Можемо одержати закид про скрайний консерватизм, але в обличчі кризи це видається виходом — шукати принципів ex vera rerum creaturarum cognitione deductis. Цього способу додержувався строго св. Тома йдучи слідами Аристотеля, маючи при тому надзвичайну пошану до Божого Слова, яким жив мислив і творив свою богословську науку. Він власне належав до тих мужів non communis ingenii ac sanctitatis, працював і вчив invigilante Sacro Magisterio, творив в страсі Божім nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu.[57] До нього тому треба нам повертатись у цій хвилі кризи нашого мислення. Не пам'ятаю, хто це казав при іншій нагоді, але його думка правильна і тут можна її спарафразувати: що у новій богословії добре, воно не нове, а що в ній нове — не все воно конечно добре... Студіюймо « нове », пізнаваймо його на тлі розвитку науки і поступу культури, але робім це під проводом великих мужів, вчених і святих з минулого, серед яких перше місце занимає св. Тома.

---

[55] *Ibid.*, p. 6.

[56] *Ibid.*, p. 7. « Коли все це добре розглянути, легко можна бачити, чому Церква вимагає, щоб майбутні священики вчились на філософічних науках згідно із мисленням, доктриною і принципами Ангельського Доктора, бо досвід численних століть показує, що Аквінатова метода і думання у виховуванні учнів, чи в досліджуванні нелегких правд, мають перше місце. Його наука є, наче, в гармонії із Божим Об'явленням і незвичайно придатна для основ віри, як теж є корисною для здорового поступу і його овочів ». *Там же,* ст. 11.

[57] Цитати із тієї ж Енцикліки ст. 7.

о. проф. д-р Ісидор Нагаєвський

ПРИЧИНКИ ДО ІСТОРІЇ ХОЛМСЬКОЇ ЗЕМЛІ

(Prof. Dr. Isidorus Nahayewsky, *Additamenta Historiae terrae Cholmensis.*

Зміст: Холмщина частиною Київської Руси-України. Австрійсько-німецька окупація Холмщини. Договір у Бересті і Холмщина. Фальшива статистика та реакція українського уряду. Старання Митрополита Андрея про Холмщину. Трагедія українців Холмщини.

1. Холмщина частиною Київської Руси-України

Перший український історик XI ст., монах Нестор з Києво-Печерського монастиря, писав, що « дулѣби живяху по Бугу, гдѣ нине велиняне », а їх « язикъ словінскъ », як по всій Русі. За Нестором дуліби-бужани-волиняни брали участь у поході Великого князя Олега Віщого на греків в 907 р. і це є достовірною вказівкою, що вже в тих давніх часах землі по обох боках річки Бугу належали до Київської Держави українського народу.

Щобільше, досліди нових істориків, сконфронтовані з археологічними розкопами, насувають солідне припущення, що дуліби-бужани-волиняни відіграли важливу ролю в творенні й удержанні української Держави Антів. Арабський письменник Масуді (пол. X ст.) має чимало згадок про словян і каже, що « між ними є один нарід (племя), який від стародавніх часів панував, а їх король зветься Маджак. Цей нарід звуть Валіняна; цього народу здавна слухали всі слов'янські племена; у них була влада й інші князі йому повинувались ».[1]

---

[1] Marquart J., *Osteuropaeische und Ostasiatische Streifzüge,* Leipzig, 1903, p. 101; пор. Нагаєвський, І., д-р, о., *Стародавня Україна в світлі історичних пам'яток,* Йорктон, 1961, ст. 148. Автор цієї праці, як також і Маркварт стверджують, що Масуді мав докладні вістки про Державу Українського Міжплемінного Союзу Антів, а ім'я Мезаміра він зарабізував на « Маджака ».

Валіняна Масуді, це волиняни Нестора, це наша Волинь, якої частиною є Холмщина з Підляшшям, що від стародавніх часів є заселена українським народом. Т.зв. Червенські городи, за які йшла довга боротьба між українськими і польськими князями, є частиною Холмщини.

Холмщина була бастіоном Галицько-волинської держави короля Данила в першій половині XIII ст.. Літописець каже, що « Данило вернувся додому і поїхав з (своїм) братом Васильком та перейняв Берестя, і Угровеськ, і Верещин, і Стовпя, Комів і всю Оукраїну ». Десять років пізніше він розказує, що Данило за Божим дозволом збудував город Холм і перейшов з Галича жити в ньому. Будучи володарем майже всієї України, включно з Києвом, він рішився прийняти королівську корону з рук леґата папи Іннокента IV в холмському місті-фортеці, Дорогичині, близько мазовецької землі. За галицьким літописцем волею короля Данила було зложити свої кості в церкві Пресвятої Богородиці в Холмі, яку він сам збудував і прикрасив усякими оздобами.[2]

Цей король антів і його брат Калагаст є зараховані до реєстру болгарських князів, як Ґоступ і Безмер. З цього виходило б, що в тих часах дуліби жили дещо на північ від кутургурів над південним Бугом і саме вони були найголовнішим племенем Міжплемінної Держави Антів. Щойно в час наїзду аварів на південну Україну спочатку VII ст. по Христі дуліби пересунулись над північний Буг, тобто теперішню Волинь і Холмщину.

Наш літописець Нестор у своїй « Повісті Временних Літ » (Лихачев, I, ст. 14) каже: « Си же обри (авари) воеваху на словініхь, и примушаху дуліби (вже на Волині — IH) сущая словіни, и насиліе творяху женамь дулібскимь ...Дуліби же сидяху по Бугу, гді нине *велиняне* (Волиняни) « ...Вь літо 6415 (907 р.) иде Олегь на греки... поя же и хорвати і дуліби » (ст. 23).

[2] *Галицько-Волинський Літопис* під 1255 роком розказує про заснування города Холма королем Данилом Романовичем, кажучи: « Отже город Холм засновано в такий спосіб: З наказу Божого, як Данило княжив у Володимирі (на Волині), заснував город Угровеськ і поставив у ньому єпископа. Як він (Данило) їздив по полі і займався ловами, побачив гарне і лісисте місце на горі, оточене полем, і запитав людей: « Як називається це місце? » А вони відповіли: « Його назва Холм ».

Йому сподобалось те місце й подумав собі, що тут треба збудувати малий городок. Він обіцяв Богові і св. Йоанові Золотоустому, що збудує на його ім'я церкву.

Він построїв малий городок, але як побачив, що Бог і Його помічник св. Йоан йому помагає, збудував інший город, що його татари не могли здобути (і тоді), як Батий зайняв усю Руську Землю: тоді запалено церкву св. Трійці і наново відбудовано... ». Дальше літопис докладно оповідає, як король Данило збудував церкву св. Йоана та як її прикрасив; він збудував також церкву св. Косми і Дам'яна. А вже найбільш величню церкву він збуду-

Починаючи з часів св. Володимира Великого, польські племена, а згодом і литовські, напирали на Холмщину й Підляшшя, але король Данило відпер поляків за Вислу, а свого сина Шварна оженив з литовською княжною і посадив на великому литовському князівстві. На жаль, не всі члени династії Романовичів мали здібність і хист Данила, а тиснені німцями і чехами польські племена збільшували свій натиск на Холмщину.

День трагічної смерти останнього Галицько-Волинського князя, посвояченого з династією Романовичів, Юрія II Тройденовича, в 1340 році зачав ланцюг нещасть, що тривали довгі віки. Ця зловіща дата стала початком кінця Української Княжої Держави. Скомбінований натиск поляків і мадярів знищив основи української державности, яку підірвала була татарська навала.

Польський хронікар XV ст. краківський канонік, Ян Длуґош, що жив у часах Ягайла, який докінчив руїну української державности, був добре поінформований про українсько-польські взаємини і оповідає про те в своїй « Історії Польщі в XII-ти Книгах ».

За Длуґошем перші основи під польський « дранґ нах остен » поклав король Казимир, зараз по трагічній смерті Юрія II Тройденовича і його ділом було заснування першої польської ієрархії на українських землях.[3]

По його смерті 1370 року аж до 1386 року Галицько-Волинська Держава мала свого самостійного володаря, князя Володислава з Опілля, далекого свояка династії Романовичів, який ча-

---

вав у честь Пресв. Богородиці. Всі ті церкви святив місцевий владика Йоан, який, здається, був першим неканонічним митрополитом Галича. Він був близьким дорадником і амбасадором короля Данила і його брата Василька в важних державних справах.

[3] Jan Długosz, *Dzieje Polski*, Ks. XII, Kraków, 1868, III, ad an. 1361, pp. 266-267. Ян Длуґош в цитованому місці має таку замітку про Львів: « Казимир (Великий) король польський, бажаючи розширити християнську віру в руських краях під своїм володінням, через висланих до Авіньону послів, виєднав у папи Урбана V в дні 6-го квітня привілей заснувати архиєпископство в головній руській столиці — Львові, і дати йому дотацію. Згаданий Якуб Сьвінка, архиєпископ Ґнєзна, одержавши доручення Апост. Столиці в тій справі, на домагання польського короля Казимира особисто подався до Львова і в приявi того ж Казимира і зібраних лицарів, львівську парохіяльну церкву (за іншими відомостями-українську) підніс до достоїнства митрополії, і надав їй добру дотацію (з дібр давньої української Галицької Митрополії-І.Н.); а першим архиєпископом столиці порадив обрати Христина, якого впроваджено на той престіл ». (Це було 1361 року).

сом називав себе « автократором »-самодержцем. Мадяри і поляки, очевидно, не бажали відродження української державности. Польська шляхта задумала оженити литовського великого князя Ягайла з дочкою мадярського короля Людовика, Ядвигою, що вже була тоді жінкою австрійського князя Вільгельма. З чисто державних рацій це подружжя було розірване, а князя Ягайла, що був християнином східнього обряду і мав ім'я — Яків, перехрестив на латинський обряд архиєпископ Бодзант з Ґнєзна, надавши йому нове ім'я — Володислав.[4]

Малолітня Ядвига породила Ягайлові дочку Боніфату, що скоро вмерла, а за нею і її матір. Щойно третя жінка Ягайла з українського роду обдарувала його синами, що продовжили лінію Ягайла аж до кінця XVI ст. В час вододіння тієї династії Польща ужила всіх сил держави, щоб спольонізувати українські землі, а в першу чергу Холмщину й Підляшшя.

---

[4] Про подружжя князя Ягайла з Ядвигою Ян Длуґош, що був їх сучасником і краківським каноніком, розказує так: « Говорять, що й королева Ядвига довго противилась подружжю (з Ягайлом - І.Н.) і щойно в наслідок просьб найвидатніших маґнатів дала себе до того намовити. Вона добре знала, що подвійне подружжя не могло бути важне ані гідне, тому й на нього не дозволяли. Бридячись злочину чужоложства, вона мала за річ прикрішу від смерти сплямити свою чесноту другим подружжям.

« Вона знала, що люди про те голосно говорили, бо по заключенні торжественного шлюбу з князем Вільгельмом з Австрії, вона впродовж п'ятнадцяти днів перебувала з ним у спальні і навіть тілесно їх подружжя було довершене. Відізвалась у ній боязнь Божа, вона чула викиди сумління, що таємною силою тривожило її душу.

« За той незаконний поступок, поповнений тоді з обидою християнської релігії польськими маґнатами, які католицького мирянина, князя Вільгельма з Австрії, відіпхнули безстидно від ліжка своєї жінки, хоч вона протиставилась і боронилася, і не зважаючи на гріх чужоложного зв'язку, що для них не мав значення, — злучили її з Ягайлом, людиною некультурною і вихованою в поганстві. І потім Бог справедливо карав поляків, як самі вони говорили, поганим урядом і королями, що дбали більше про литовців як про поляків ».

Ян Длуґош також оповідає під 1390-им роком, що Ядвига ходила походом і зайняла Галичину « відірвану несправедливо від Польщі », а Ягайло ішов війною на князя Володислава з Опілля, що був у союзі з хрестоносцями, яким віддав Добринську землю.

Під 1434 роком Длуґош згадує, що король Ягайло постив у п'ятниці і « тримався забобонів », яких, як дехто казав, впоїла в його душу його мама і жінка грецького закону (III, ст. 458); пор. Нагаєвський, І., о. проф. д-р, *Історія Римських Вселенських Архиєреїв,* Рим, 1967, II, ст. 24 і слід.

Одначе, на славу нашим холмщакам і підляшшянам вони дуже сильно держались своєї народности й своєї Церкви та творили великі національно-культурні вартості. Для прикладу згадаємо, що 20-го лютого 1645 року латинський єпископ Холму, Павло Пясецький, так лякався впливу нашої вищої школи в Холмі, що під загрозою анатеми заборонив латинським батькам посилати до неї своїх дітей. Цей наказ читали всі польські священики в своїх церквах під час богослужб. Під такою ж самою загрозою анатеми були наречені латинського обряду, наречений чи наречена, що відважилися б брати шлюб перед руським священиком східнього, католицького обряду (як тоді називали « уніятського »). Проти такого незаконного зарядження протестував наш владика Методій Терлецький у Римі. Усе ж таки, в наступному році наслідник Пясецького, єп. Петроконський, ще раз потвердив анатеми свого попередника, який був перенесений до Перемишля.[5]

Поляки продовжали польонізацію тих провінцій і по розборі Польщі. Завдяки московській політиці Холмщина і Підляшшя були прилучені до т.зв. Варшавського князівства, яке згодом стало одною з московських західніх провінцій. Руський владика Холму Ф. Цєхановський протестував у Римі 20-го жовтня 1814 року, що латинське духовенство, а особливо єп. А. Скаржевський з Люблина перетягає руських мирян до латинського обряду. Владика водночас подавав, що руська холмська єпархія мала 394 духовних, 367 парохіяльних церков і 260 тисяч мирян. Того року — писав владика — 3 парафії в цілості перейшли на латинство, а 6 є дуже златинізованих.[6]

Його наслідник владика Ф. Шумборський звітував папі 14-го вересня 1836 року, що « Холмська Церква заснована вже в часах руського князя Володимира Великого і враз з єпископським престолом належала до Києво-Галицької Митрополії ((Kijovo-Haliciensem Metropoliam).

Тепер вона має — писав владика — 366 церков (отже впродовж 22-ох років втратила одну церкву), 5 монастирів і має всіх мирян 214.381.[7] Таким чином холмська єпархія втратила за 22 роки 45.619 мирян у користь Москви, яка в часах ненависного

---

[5] *Monumenta Ucrainae Historica*, ed. Universitatis Catholicae Ucrainorum, Romae, 1970, VI, p. 288.

[6] *Ibidem*, VIII, pp. 13-15.

[7] *Ibidem*, VIII, pp. 204 seq.

царя Николи I почала силою насаджувати московське православіє на Холмщині й Підляшшю. Цілковите знищення тієї єпархії Москвою стало доконаним фактом аж в 1874/75 рр. Фактично к. 150 тисяч українських католиків загнано в катакомби, де вони продовжували практикувати свою віру, мимо важких репресій царської солдатески.

Коли в 1905 році на Московщині вибухла перша революція, цар Николай II був змушений дати своїм підданим деякі свободи. На горе українців Холмщини цар і його оберпрокурор не дозволили їм вийти з катакомб і явно ісповідувати Бога, але поставили свою імперіялістичну вимогу: не може бути жодних уніятів в Росії, а є лише римо-католики і православні. В наслідок такої негуманної вимоги москвинів духово найтугіша і найбільш геройська частина українців, що півсторіччя витримали переслідування за віру і коло тридцять років видержали в катакомбах, відкинули осоружне їм московське православіє з його кривавими методами і заявили себе римо-католиками.

Цю обставину задумали використати польонізатори для збільшення свого стану посідання на Холмщині і Підляшшю: зараховуючи їх до поляків. Цю історичну помилку скоро побачили самі москалі і в 1912 році прилучили Холмщину з Підляшшям до Київського Генерал-Губернаторства. В тому році був переведений спис населення тих двох провінцій і лише 62% населення заявили себе русинами. Таке велике спустошення зробили поляки і москалі в тій квітучій українській землі.

2. Австрійсько-німецька окупація Холмщини

З вибухом першої світової війни й утечі московських солдатів з Холмщини ця провінція опинилась під частинною австрійською окупацією. На велике горе народу російська армія перед своїм відворотом одержала від царя Николая II нелюдський указ: вивезти всіх українців в глибину Росії, спаливши їхні хати, хутори, села й усе, що могло мати будь-яку вартість. Можна уявити собі дантейські сцени, що діялись тоді на тій віками переслідуваній і сльозами та кров'ю зрошеній українській землі. Усе ж мимо погроз і розстрілів чимало холмщаків залишились удома.

В австрійській армії служили тоді галичани й буковинці, а разом з ними були їхні польові духовники, що ввійшли в близький контакт з холмщаками, які просили від них духовної потіхи й уді-

лення св. Тайн, як про те писали духовники до наших парляментаристів у Відні.

Українська Загальна Рада в свому меморіялі з 29-го жовтня 1915 року, подавши австрійському урядові коротку й сумну історію Холмщини й Підляшшя, радила дозволити всім, хто цього бажає, вернутись до своєї греко-католицької Церкви з латинського обряду чи з московського православія; відновити знищену москалями українську греко-католицьку єпархію в Холмі і запросити до неї з Галичини українських священиків; для тих, що бажали б залишитись в Українській Православній Церкві, дати православних священиків з Буковини; і, врешті, для тих, що схочуть держатися латинського обряду, перекласти всі літургічні книги на українську мову. Водночас Апост. нунцій у Відні урґував австрійський уряд звернути церковні добра, що їх колись забрав від церковних громад царський уряд.[8]

В цій справі міністер гр. С. Буріян писав до цивільного адміністратора окупованих земель, барона Л. Андріяна, в дні 31-го жовтня 1915 року, висловлюючи свою прихильну опінію. З початку листопада представник уряду при начальній команді армії, гр. Д. Турн, у свому звіті до Відня заявився за негайною відновою греко-католицької єпархії в Холмі, де вже 25-го жовтня була проголошена релігійна толеранція.

Одначе, вийшла нова трудність: згаданий указ царя нищити і палити українські села і катастри нерухомостей показався тепер фатальним: українці не мали чим виказатись перед урядовцями, звичайно польської народности, що вони є правними власниками їх власних чи церковних дібр, на яких подекуди вже сиділи поляки. Крім того, поляки почали вести залякуючу аґітацію, мовляв, скоро вернуться москалі й каратимуть усіх, хто вернеться до греко-католицької віри. Всі люди добре тямили жорстокі переслідування, тому рішились бути обережними.

В лютім 1916 року українські парляментаристи й « Учительська Громада » знову домагались завести на Холмщині повну релігійну свободу і по справедливості звернути українцям Холмщини їх правну, церковну власність, бо політичний глузд вимагає направи кривди, заподіяної їм москалями.[9]

---

[8] *Ereignisse in der Ukraine 1914-1922*, V. Lypynsky East European Research Institute, Philadelphia, 1966, I, pp. 97-107.

[9] *Ibidem*, pp. 109-116.

* * *

Одначе, цим разом поляки рішились вийти наверх і паралізувати старання українців, напр. мін. Буріян в дні 9-го березня одержав письмо, разом з перекладом статті, надрукованої в « *Ґлос-і Народу* » (випуск з 26-го лютого) на тему віднови греко-кат. єпархії в Холмі із заввагою, що українці хочуть ревіндикувати не лише тих своїх людей, що були загнані до православія, але також і тих, що в 1905 році заявили себе римо-католиками, а буде їх коло 150 тисяч.

« *Ґлос Народу* » писав, що на Холмщину прибули українські монахи з Галичини і намагаються відродити там унію. Їх питаємо: де ви були отці тоді, коли на Холмщині і Підляшшю лилась кров і латинські духовні служили мученикам? Холмщани добре розуміють, що правдивий католицизм, для якого вони терпіли, можна знайти лише в римо-католицькому обряді. Історія виказала, яким слабким було діло унії в Бересті і як фантастичними були надії навернути москалів при помочі українців. Унія, замість стати для навернення православних до заходу, була сама навернена до сходу, бо з 30 мільйонів українців лише 4 мільйони залишились греко-католиками, завдячуючи своє видержання при унії католицькій Австрії. Але зв'язь з Австрією ніколи не була сильною, к пряо те свідчать факти в час інвазії москалів у Галичині... Автор статті радить українцям, найперше, прийняти латинську абетку і завести новий календар і так потвердити свою вірність Австрії, а не відмовляти холмське населення від римо-католицької віри.

Така аґітація мішала факти з видумками, бо фальшимим було твердження, що лиш польські духовні помагали переслідуваним холмщанам. Правда, вони час-до-часу забігали туди, але вже тоді, коли українські священики сиділи по тюрмах і на Сибірі, або деякі ховались у катакомбах і несли потіху своїм духовним дітям. Польський автор не написав правду про переслідування нашої Церкви на Холмщині в часах Николая I, Олександра II і III. Він свідомо замовчав факт, чому частина холмщан заявили себе в 1905 році римо-католиками, а ніколи поляками. Він також писав неправду про нашу Церкву в Галичині і її стан в 1914-16 рр., як це стверджував вичерпний звіт барона Андріяна до Відня, за яким не українці, але поляки пішли на повну співпрацю з москалями; українці держались добре і саме тому були переслідувані.

Такі тенденційні статті поляків насторожували австрійських бюрократів, наставлених неприхильно до наших справ; австрійці

завжди вважали себе найбільш католицьким народом у світі й відчували свій обов'язок завжди боронити католицьку віру. Про те добре знали поляки й підкреслювали цей мотив у всіх своїх письмах до Відня, а дуже пильно уникали цього в письмах до Берліна й інших урядів. В наслідок тієї акції 24-го травня 1916 року високий урядовець мін. закорд. справ, А. Мусулін, у своїм резюме з Відня писав, що нібито Апост. нунцій питав його, чи українські монахи думають відновити унію на Холмщині і, якщо так, їх треба стримати. Мусулін покликався на подібну опінію вірменського архиєпископа у Львові та згадував про якийсь « відкритий лист русина », що також так думав.

З тих причин Мусулін доручав урядовцям на Холмщині це заборонити, арґументуючи, що по царському указі 1905 року всі « руські схизматики добровільно перейшли до латинського обряду » і тепер не хочуть вертатись до унії. Так Мусуліна поінформували польонізатори про заборону царським указом практикувати українцям греко-католицьку віру, але йти до латинства або до православія. І так завдяки настирливій аґітації польонізаторів австрійський уряд не дав свого дозволу холмщанам відновити діяльність греко-кат. єпархії в Холмі.

Поляки почали там господарити на свій лад, напр. УПРепрезентація 18-го грудня 1917 року інтерпелювала у премієра д-ра Зайдлера і міністра війни фон Чаппа, чому на окупованих австрійською армією українських землях Холмщини, напр. повіти Холм, Грубешів, Томашів, команда в своїм урядовім комунікаті долучила їх до польського ще неіснуючого королівства і забороняють там учити в школах по-українськи?

Так господарили австро-поляки на Холмщині аж до мирових переговорів України з Центральними Державами, які закінчилися мировим договором у Бересті в дні 9-го лютого 1918 року.

3. Договір у Бересті і Холмщина

Молоді українські дипломати, що були співтворцями мирового догору України з Центр. Державами, твердо обстоювали інтеґральність усіх українських етнографічних територій, а в тому Холмщини й Підляшшя, покликаючись на самовизначення народів. Переглядаючи протоколи мирових нарад, бачимо, що в дні 19-го січня 1918 року була дискутована справа таємного додатку до договору про створення окремого коронного краю з Галичини

й Буковини та про українсько-польську границю на захід від Буга, але справа не була тоді вирішена.

Щойно після підписання договору українські й союзні делеґати, зібрані в Відні, склали текст таємного додатку про коронний край в Галичині й Буковині, та про границю на Холмщині й Підляшшю; ця остання частина була підписана 4-го березня.

Зміст тієї частини був такий: « *Для уникнення непорозумінь при пояснюванню 2. § II. Артикулу договору, заключеного 9 лютого 1918 р. в Бересті Лит. між Німеччиною, Австро-Угорщиною, Болгарією і Туреччиною, з одного боку, і Українською Народньою Республікою, з другого боку, стверджується, що в другій алінеї цього договору передбачена мішана Комісія для визначення границь, не буде примушена повести цю границю через міста Білгорай-Щебречин-Красностав-Пуґашів-Радин-Межиріччя-Сарни, але матиме право на основі II Арт. § 2. цього договору, діяти згідно з етнографічним станом і волею населення та зможе провести згадану лінію також на схід лінії Білгорай-Щебречин-Красностав-Пуґашів-Радин-Межиріччя-Сарни.*

« *Згадана мішана Комісія буде зложена з підписаних на цьому договорі та делеґатів Польщі, і кожна з цих сторін матиме однакове число делеґатів в Комісії. Підписувачі договору взаємно означать, в якому часі Комісія має бути створена* ».[10]

Цей додаток був виготовлений в 5-ох примірниках, власноручно підписаних делеґатами п'ятьох союзних держав. Обставина, що Австрія була готова підписати цей « Додаток » майже місяць після підписання договору дає основу думати, що вона зробила це по зрілій застанові, бо він був єдиною справедливою дорогою вирішити українсько-польську границю на Холмщині.

На жаль, іншу думку мали члени Польської Реґенційної Ради, що в дні 14-го лютого опублікували своє звернення до польського народу, в якому виступили проти постанов Берестейського миру, мовляв, цей договір є насиллям над польським народом.[11]

---

[10] *Ibidem*, II, pp. 135 seq, 287-288; cf. NAHAYEWSKY I., Rev., Ph.D., *History of the Ukrainian Modern State, 1917-1923*, Munich, Appendix, nr. 6.

[11] *Ereignisse in der Ukraine*, II, pp. 241-242.

Подаємо повний текст згаданого звернення. « Як союзні армії Ц. Держав увійшли на польські землі, ми одержали від їх побідних прапорів запевнення, що вони приносять полякам визволення від важкого вікового ярма. Потім прийшли діла, що гарантували нашій батьківщині незалежність і перед кількома місяцями була установлена найвища власть у Польщі, запевнено їй

Реґенційна Рада вважала себе лише символом майбутньої влади і слушно, бо в тому часі вся польська територія була під окупацією австрійської та німецької армій і саме тому Польща не могла бути повновартим партнером у мирових переговорах України з Центральними Державами.

приязнь, поміч і співпрацю. Коли ж у Росії знищено царат і її нові володарі зачали мирні розмови з Ц. Державами, поляків не допущено до Берестя. З самого початку ми рішуче домагались участи Польщі. Спочатку це було нам обіцяне, але згодом зволікано з відповіддю і дурено нас, аж доки німецькі та австро-угорські делеґати самі рішили справу границь проти нашого права. Нас не допущено, щоб у час нашої неприявности зробити мир нашим коштом і завести спокій на сході ціною живого шматка тіла нашого краю: вирізано шмат польської землі і подаровано українцям.

« Повторено завдану колись полякам несправедливість зі сторони царату, що неіснуючу Холмську губернію, діло російських шовіністів, наново покликано до життя і навіть її збільшено, через що завдана польському народові кривда збільшилась.

« Край, що його віддано Україні в більшості є польський і католицький. Населення тієї околиці під час ганебного релігійного переслідування 1875 року довело своєю кровю свою приналежність до польщини. Ніхто не питав цього населення, в якій державі воно хоче жити. Одним помахом пера рішено їхню долю, а так часто і торжественно німецькі та австро-угорські дипломати говорили про самовизначення народів, нарушене супроти Польщі. Діла монархів і запевнення приязні втратили своє властиве значення.

« Незалежність Польщі, її державне існування, її політична і господарська життєздатність стали пустими словами, бо нарушено не лише інтереси і права Польщі, але також не респектується її національну територію.

« Ми присягнули перед Богом хоронити щастя, свободу і силу Польщі, тому сьогодні підносимо наш голос перед Богом і світом, перед людством і судом історії; перед німецьким народом і народами Австро-Угорщини та протестуємо проти нового поділу, який анулює визнання нас і який ми вважаємо насиллям.

« І коли ми ще раз стверджуємо насилля над духом і значенням виданого монархами акту (Реґенційна Рада має на думці німецького та австрійського цісарів, які зі свого власного почину, без жодних старань зі сторони поляків в дні 5-го листопада 1916 року проголосили свій намір заснувати самостійну Польщу - І.Н.) то найвищою силою народу вважаємо його право опертись на його волі, з вірою говоримо, що народ хоче мати символ своєї незалежности і хоче гуртуватись довкруги цього символу. На цю волю народу хочемо оперти нашу місію і нашу змагання.

« Дане нам хочемо держати. В імені польської корони хочемо мати суди і вести в польськім дусі школи, а коли цього не осягнемо, національних аспірацій народу, то залишимо нашим наслідникам те, що ми перейняли з крови батьків, але не визнаємо зменшення нашої батьківщини. Варшава 19-го лютого 1918 року. Підписали Олександер Каковський, арцибіскуп; Йосиф Островскі, Здзіслав Любомірскі ».

Згадаємо, що три дні перед опублікуванням згаданого звернення до польського народу Реґ. Рада вислала до австрійського цісаря Карла письмо, в якому атакувала український народ, немов би то він був нездібний до самостійного життя. Він не сповнив покладених на нього надій і не привів до церковної єдности православних християн. Переслідувані на Холмщині за католицьку віру не були українці, але греко-католицькі поляки.[12]

---

[12] *Ibidem*, pp. 248-250. Текст цього звернення звучав: « Ми, Реґенційна Рада Польської Корони, що торжественною присягою покликані бути носіями суверенности та в імені Польщі говорити, боронити та хоронити права польських територій, уважаємо за свій обов'язок переслати нашу думку Вашому Ц.К. Маєстатові про заключення, але ще не ратифікованого миру в Бересті Литовському, уповажненими Австро-Угорщини.

« Край відданий у Бересті Л. належав від X до XIV ст. з малими змінами до Польщі або до малих у плинному стані руських князівств. Таку саму долю переживала також східня частина сьогоднішної Галичини. Від Короля Казимира Вел. (1340 р.) обидва краї були прилучені до Польщі; отож з історичної тої точки вони є безумовно польськими. Частина Конґресової Польщі, тепер відступлена Україні, що називається краєм Підляшшя і Холмщини, також з етнографічної точки погляду є польськими. Звідти перед і під час війни велика частина православного населення вимандрувала і, дуже можливо, вже ніколи туди не вернеться. Польське і католицьке населення залишилось, виказуючи своє прив'язання до свого краю. Руське населення цього краю, з часів Берестейської Унії 1596 року, це католики східнього обряду, а польське населення було латинського обряду. Руське і в багатьох випадках також римо-католицьке населення, було царським урядом криваво прилучене до Православної Церкви в 1875 році, але по толеранційному указі з 1905 року в великій частині вернулось на лоно Кат. Церкви і прийняло латинський обряд.

« Сьогодні в цьому краю вже нема уніятів. Ісповідання кат. віри є там рівнозначне з польськістю і приналежністю до европейської цивілізації. Це є край мучеників, де придорожні хрести говорять людям про криваві дні. І цей край має бути тепер відданий нетолерантній, православній пропаґанді. До цього ніяк не повинна допустити католицька Австро-Угорщина.

« Російський націоналізм з тяжким трудом та аґітацією перепхав у Думі закон про відділення Холмської губернії від Конґресової Польщі, але заки відносини устабілізувались царат упав, а революційний уряд зніс закон ще в час окупації арміями союзних Ц. Держав. Окупаційна влада завела там цивільну управу і недавно там відбулись окружні вибори.

« І тепер справа розвою польської держави, що була торжественно проголошена монархами, так успішно ведена, була перервана в розвитку, і знищена саме через Україну — державу, що має себе найперше оправдати, бо ще ніколи передтим не була самостійною державою та від XIV ст. ані разу не виказала жодних державних аспірацій. Чи не є це з історичних, релігійних і культурних мотивів також і політичною помилкою?

Хто вважно слідив за досі сказаним, такому сам зміст звернення до польського народу і до цісаря Карла говорять ясно, і не варто над ними довше спинятися.

Подібно Ліґа Польської Державности в своєму письмі ляментувала, що Центральні Держави своїм договором з Україною мають намір установити границю між нею і Польщею. За Ліґою цей мир буде « ґвалтом » над принципами справедливости і над правами суверенного народу. Договір з Україною обезцінить значення слів « самовизначення народів », звільнених з царської неволі. Договір з Україною буде коштом Польщі та брутальним насиллям над польським народом.

В дні 19-го лютого 1918 року в Віденському парляменті відбулась велика дебата в справі ратифікації договору з Україною. Члени Польського Клюбу завзято атакували уряд за заключення договору, що нібито дарував польські землі українцям.

Премієр д-р Зайдлер підтримав права українців Холмщини, бо « вони мають таке саме право на самовизначення, як поляки, литовці чи естонці ». До України будуть влучені лише такі землі, де живе більшість українців, тому полякам ніхто не думає робити кривду.

Для вияснення всієї правди міністер закордонних справ, граф О. Чернін, один з творців миру з Україною вияснював Польській Реґенційній Раді, що всі її нарікання і меморіяли не мають основи. Союзники не вирішили українсько-польської границі в Бересті, але рішили покликати до життя Міжнародну Мішану Комісію, яка при співучасті українських і польських представників має визначити границю в Холмському краю за строго етнографічними принципами.

Таким чином, писав гр. О. Чернін, полякам не зробить ніхто

« Закордонний міністер Вашого Маєстату завдав полякам цей важкий удар. Саме в хвилині, коли польський народ щораз більше думав зв'язати свою долю з Габсбурзькою династією, прийшов мир у Бересті, що нарушив животні інтереси Польщі. Це, справді, трагічний хід обставин.

« Звертаємось до Вашого Маєстату в глибокому переконанні, що ВЦМ не допустить до цього нового поділу Польщі. Покликуючись на слова ВЦМ сказаних недавно до нас, ВЦМ бажає великої, сильної і щасливої Польщі. Серце ВЦМ відчуває по-батьківськи потреби всіх народів, що є частиною Габсбурзької монархії. Віримо, що й наші слова знайдуть у ньому відгомін і в цьому переконанні пишемо, благаючи Всемогутнього Бога, щоб Він ВЦМ і Династію держав у своїй опіці ». Підписи ті самі, що в зверненні до польського народу.

жодної кривди, бо як край у більшості є польський, як твердить Реґенційна Рада, тоді Комісія віддасть цей край полякам. Чернін довірочно обіцяв Реґенцій Раді, що старатиметься, щоб це питання було вирішене в користь поляків. Досі не можна було вирішити інакше — він писав — бо українці покликались на той самий принцип самовизначення народів, на який покликуються поляки.

Відомо, що поляки робили також заходи в Берліні, але німецький Райхстаґ (Сойм) у час дискусії над артикулами договору з Україною в дні 21-го лютого відкинув всі польські неоправдані претенсії. Варто відмітити, що польські вояки, які стояли на протиросійському фронті, почали масами дезертирувати до ворога, напр. під Хотином захоплено стодвадцять польських старшин і 3.111 дезертирів.

Австрійська окупаційна влада пішла на руку польським домаганням, напр. німецька армія допустила українську цивільну адміністрацію на свій терен, але австрійська команда не допустила їх не лише на Холмщині, але також і на Волині. Для характеристики відносин маємо один лист українського міністерства внутрішніх справ до німецької команди в Києві, з 12-го липня 1918 р., з проханням передати його своєю поштою до Холму, бо австрійці не пускають туди української урядової пошти.

2-го вересня 1918 р. міністер Буріян казав свому амбасадорові в Києві протестувати проти вмішування української влади в холмські справи. Ми знаємо, що гетьманський уряд призначив був своїх цивільних комісарів для Холмщини, Підляшшя й Волині, але австрійці їх туди не допустили. Дня 19-го жовтня, тобто не цілий місяць перед капітуляцією Центральних Держав австрійський амбасадор Уґрон у Варшаві рапортував до Відня, що на границях Холмщини появилися українські відділи, щоб у хвилині виїзду австрійської армії з тих околиць вони могли зайняти той край. Це й було причиною, що п. Здзіслав Любомірскі в імені Польської Реґенційної Ради вніс формальну просьбу до австрійського цісаря, щоб він видав наказ австрійській армії залишитися на Холмщині. Дня 21 жовтня він одержав з Відня запевнення, що австрійська армія залишиться там.

4. Фальшива статистика та реакція Українського Уряду

Задумавши присвоїти собі українську Холмську землю, поляки здавали собі справу, що самим виставлюванням в цілій Польщі чорних, жалібних прапорів на знак протесту проти договору

в Бересті, ані писанням статтей, письм і меморіялів, де перекручувано історичну правду, багато собі не поможуть. Сама протестаційна аґітація і галас не переконають холодних політиків. Мова цифер була більш переконливою і тому вони задумали виготовити свою статистику населення оспорюваних земель.

І цікаво, до тієї роботи взявся духовний достойник, бо йому австрійці скорше повірять. Дня 17-го квітня 1918 року монс. Скирмунт виготовив свій меморіял із статистикою і переслав його австрійському амбасадорові при Ватикані, кн. Шенбрунові, а цей скоро переслав його міністрові Буріянові в Відні.

Буріян у своїй подяці запевнив автора меморіялу, що принимає його твердження за правдиві і що « вони будуть неоціненим вкладом » у розв'язку тієї справи. І вже з цієї причини варто приглянутись цьому меморіялові дещо докладніше. Можна сказати, що аж до часу переходу Австрії на федеративний устрій у половині жовтня 1918 року мін. Буріян вірно держався тез згаданого меморіялу Скирмунта в своїх рішеннях в українській справі, а головно своїм відсуванням ратифікації Берестейського договору, чим спричинив Україні велику шкоду.

В першому розділі меморіялу Скирмунт подав статистику населення Холмщини й Підляшшя, зроблену царською адміністрацією в 1906 році. Знаємо, що царський т.зв. толеранційний указ дозволяв « малоруским » батькам, що мали нелітніх дітей, як уже не хочуть залишитись православними, хай пристають до латинників, але діти в віці 14-21 років мусять залишитись у московській православній Церкві. За тією статистикою на Холмщині було тоді 467.432, тобто 52.60% католиків; 278.311, тобто 31.32% православних; 12.87% жидів; і 3.20% протестантів.

Скирмунт твердив, що з того часу цей великий відсоток змінився в ще більшу користь латинників, але не назвав їх поляками. Він писав, що в 1916 році виїхали з повітів Білгорай, Холм і Томашів 113.705 православних і 21.694 католиків. Отже, лишень 175.093 православних і 14.573 руських католиків залишились на місцях. Інші виїхали з Холмщини.

Скирмунт, говорячи про т.зв. толеранційний указ Николая II з 1905 року, зовсім не згадав, що він не був толерантний супроти українців-католиків, бо поставив їх Церкву поза законом на всій території московської тюрми народів, і казав їм іти до московського православія або до римо-католицької Церкви.

По-друге, українці, що подавали себе за римо-католиків, зов-

сім не мали наміру покидати свій народ і стати поляками, а хотіли лишень задержати свою католицьку віру.

По-третє, подану Скирмунтом статистику з 1916 року, яка мала підтвердити правдивість першої, спрепарували австро-польські урядовці, так би мовити на скору руку, у тому часі, коли московські солдати під загрозою кари смерти вигнали сотні тисяч українців з їх хуторів і сіл та погнали в глибину Росії, де вони просиділи аж до вибуху революції. Із Скирмунтового меморіялу виходить, немов би українці самі й добровільно покинули « польську » Холмщину і пішли собі на свою Україну.

Його статистика мала послужити і справді послужила польській кампанії за прилученням Холмщини й Підляшшя до Польщі. В час її роблення записувано всіх українців римо-католицького обряду як поляків, а це неправильно, бо згодом майже всі вони признавалися до українства. На жаль, на неї покликався австрійський закордонний міністер Буріян, що часто нарікав на українських парляментаристів, мовляв, вони хочуть ревіндикувати Холмську округу, що належала до Конґресової Польщі і її ідентифікують з іншими руськими теренами Австрії.

Тій, на скору руку спрепарованій, статистиці суперечить статистика 1909 року, тобто чотири роки по « толеранційному » указі неславного царя Николи II. За цією статистикою в тому році на Холмщині з Підляшшям було 1,800.000 усього населення в такому відсотковому відношенні:

Повіт	*українців*	*поляків*	*юдеїв*	*інших*
Холмський	48.16%	28.56%	10.94%	12.34%
Костянтинів	70.82%	14.20%	14.94%	0.24%
Біла	60.48%	15.69%	23.35%	0.48%
Володава	64.97%	14.80%	15.52%	4.71%
Грубешів	57.31%	25.91%	16.22%	0.56%
Томашів	46.71%	41.07%	12.22%	
Замістя	29.01%	52.36%	18.08%	0.55%
Білгорай	38.56%	49.00%	11.43%	1.01%
Підляшшя				
Більськ	39.11%	34.85%	14.92%	11.12%
Берестя	64.38%	3.89%	20.79%	10.94%
Кобринь	79.57%	2.22%	13.71%	4.50%

Меморіял Української Загальної Ради в Відні був спертий на вище поданій статистиці, зробленій царським урядом в часі прилучення Холмщини з Підляшшям до генерал-губернаторства в Києві. Ця територія мала 11.000 квадратних кілометрів простору й 970.000 мешканців: в Холмській окрузі було: *269.760 українців, тобто 48.3%*; *169.805 поляків*; *22.861 німців і 75.500 юдеїв*. В Сідлецькій окрузі було: *206.671 українців, тобто 50.1 відсоток*; *117.727 поляків*; *7.308 німців і 155.834 юдеїв*. В обох округах було: *476.431 українців*; *307.532 поляків*; *30.168 німців і 155.834 юдеїв*.

Зробимо загальну заввагу, що в статистиці 1912 року московські урядники записували всіх латинників, а в тому українців, як поляків, тому відсоток українців в дійсності був значно вищий. Одначе, монс. Скирмунт не взяв цієї статистики під увагу, бо вона не служила його політичній цілі.

В другому розділі свого меморіялу він хоче вияснити відношення католицизму до польськости, мовляв, українці, що по 1905 році перейшли на латинський обряд, прийняли також польську національність. Це не було згідне з правдою.

В третьому розділі він виявляє свою політичну ціль: він очорнює « духа нагло повсталої » української держави, мовляв, вона є « табуля раза » і ніяк не заслуговує на довіря, бо напр. в Центральній Раді засідають всякі недовірки, бо є лише два члени, що вірять у Бога, а інші це масони, напр. у Києві є аж дві масонські льожі, а в Полтаві одна. В Україні щодня діються нечувані варварства, напр. грабують чужу власність, нападають на людей тощо.

В четвертому й останньому розділі польський церковний достойник представляє велику загрозу католицькій вірі в Україні, а особливо на Холмщині, якби вона, хорони Господи, дісталася під Україну. Він каже, що Україна схизматицька й безбожна держава; там будуть неспокої й заворушення; німецько-протестантські впливи в Україні загрожуватимуть католицькій Австрії; союз за визволення Холмщини вже тепер обіцює « по-большевицькому » розкулачувати польських дідичів та насильно заводити схизму.[13]

Як бачимо, польський церковний достойник, замість виказати любов сусідньому, слов'янському і братньому народові та його державі, затаївши навмисне правду і помішавши історичні факти з

---

[13] *Ibidem*, II, pp. 361-367.

буйною уявою свого польського шовінізму, заплянував шкодити молодій Українській Державі. Хто знає ментальність австрійських бюрократів, їх малу поінформованість в українських справах та їх гордість на свою католицьку традицію, цей знає що такий меморіял не міг залишитися без наслідків.

Сьогодні з перспективи півсторіччя можна твердити, що через оту завзяту польську аґітацію австрійський уряд відсував ратифікацію Берестейського договору « ад календас ґрекас » і в такому дусі впливав на своїх союзників, так що Україна потерпіла чималу моральну шкоду.

Для підтвердження сказаного відмітимо, що 18 травня 1918 р., тобто рівно місяць по одержанні згаданого меморіялу міністер Буріян казав поінформувати персонал свого міністерства, що з огляду на відкидання поляками мішаної Комісії для визначення польсько-українського кордону на Холмщині й Підляшшю, бо згадані провінції є чисто польською землею, треба настоювати на тому, щоб згадана границя йшла річкою Бугом. Інакше кажучи, Австрія стала на односторонному становищі ревізії Берестейського миру.

Др. Евген Петрушевич і др. Е. Левицький їздили в тій справі до Берліна і одержали запевнення, що Німеччина скоро ратифікує договір без змін. Про те рапортував австрійський посол гр. Форґач з Києва мін. Буріянові, а цей вислав інструкції свому амбасадорові в Берліні, кн. Гогенлоге, представити причину зволікання Австрії з ратифікацією договору. Він мав говорити німцям, що це вина самих українців, бо не додержали прийнятих договором зобов'язань, головно не доставили одного мільйона тон збіжжя, і тому таємний « Додаток » до договору треба вважати якби неіснуючим. Треба урґувати, щоб німці й інші союзники не ратифікували договору. Без задоволення польських домагань не буде їх співпраці, отже треба дати їм границю на Бузі.

Немов у відповідь на ті інструкції до закордонного міністерства в Відні, 15 червня вплинула гостра нота українського представника, Андрія Яковліва, з домаганням ратифікувати договір, бо Українська Центральна Рада це вчинила 17 березня. Він звернув увагу, що в тексті договору немає сказано, щоб його ратифікація залежала від скількости проданого Україною збіжжя. Водночас він вислав ноту щодо додаткового протоколу з 4 березня про мішану Комісію яка при співучасті українських і польських представників мала визначити границі між Україною і Польщею. Тим часом — писав Яковлів — на тих землях австрійські військові

власті не хочуть допустити українських цивільних представників, хоч німці на своїх теренах допустили. Там австрійські власті в усьому йдуть на руку полякам, напр. в повітах з українською більшістю були розписані польські вибори; в Замісті засновано польський суд, а тепер ідуть намагання, щоб його компетенції поширити на інші повіти з українською більшістю; австрійські військові власті видають на Холмщині паспорти якби в імені польського королівства. Врешті урядники польської національности не принимають насильно вивезених москалями українців, що тепер масово вертаються додому, а на їх місця спроваджують своїх колоністів з заходу. Виходить, що Берестейський мир України з Центральними Державами касують поляки.

За тією гострою нотою слідували інші між Києвом і Віднем. Вкінці гетьман Павло Скоропадський вислав до Відня В'ячеслава Липинського в ролі амбасадора і він просив Австрійський Уряд приспішити ратифікацію договору, бо це причиниться до скріплення співпраці союзників і вирішить залеглі справи, напр. поворот полонених, господарські справи тощо.

Одначе, міністер Буріян мав іншу думку. Він казав амбасадорові Форґачові в Києві заявити, що « Холмський додаток » є найбільшою трудністю і в обличчі недодержання умов договору Україною, цей додаток треба вважати неіснуючим. До того, мир був підписаний з правительством України в хвилині, коли вона не мала жодної влади, тому « додаток » треба анулювати. Зате Австрійський Уряд готовий сповнити першу частину додатку і внести проєкт до Державної Ради про установлення окремого коронного краю з Галичини й Буковини. Цією заявою Буріян сподівався злагіднити впертість гетьмана.

З другого ж боку, він інформував свого амбасадора в Варшаві, що українсько-польська границя має бути вирішена мішаною Комісією, хоч він особисто не має нічого проти того, щоб вона йшла річкою Бугом. Він казав спростувати сподівання З. Любомірського і премієра Стечковського немов би Берестейський Договір мав бути скоро зірваний, бо Україна не додержала своїх зобов'язань. Буріян казав їм вияснити, що такого застереження в тексті договору нема. І коли в жовтні Буріян повідомив поляків про можливість скорої ратифікації договору Австрією, польська Реґенційна Рада передсказувала з того приводу велику катастрофу і благала, чи не можна б цього відсунути ще бодай на кілька тижнів, і Австрія знову послухала поляків.

Буріян, бажаючи « облегшити сумління » Австрії, завзявся знищити українську копію таємного додатку до Берестейського договору, що її переховував німецький уряд в Берліні. Вона була спалена 16 липня 1918 року в прияві австрійського амбасадора кн. Гогенлоге і німецького підсекретаря Стану Бусше.

І це Австрії багато не помогло, напр. німецький амбасадор у Відні, князь Штольберґ, передав Буріянові ноту про постанову кайзера Вільгельма II скоро ратифікувати договір з Україною з огляду на конечність закріплення політичних стосунків на сході Европи. Незадовго Болгарія ратифікувала договір і вислала до Києва амбасадора Шишманова з приязною грамотою до гетьмана від царя Фердинанда. Подібно вчинила Туреччина в половині серпня, виславши до Києва амбасадором Ахмеда Мугтар Бея. Митарства з большевицькою Москвою тягнулися від 24 травня аж до зірвання переговорів безпосередньо перед вибухом громадянської війни в Україні.

На жаль, Австрія звикши держати українців під польською залежністю, прислухувалась польській аґітації, а князь Гогенлоге переконував німців, що треба перевести ревізію договору і повести границю між Польщею й Україною по річці Бугові. Амбасадор Форґач одержав завдання переконати українське правительство, що Холмщина є мішаним тереном і неможливо перевести там границю стисло за етнографічним принципом, бо напр. поляки мають претенсії до Волині, тому Буг буде найкращою границею. Коли ж йому не щастило, він радив Буріянові відтягати ратифікацію договору й окупувати Холмщину аж до часу визначення границь мішаною Комісією.

26-го липня українські парляментаристи, д-р Петрушевич, барон Василько, д-р К. Левицький і понад тридцять членів парляменту, деякі не-українці, внесли інтерпеляцію до премієра ратифікувати договір з Україною і не фліртувати з польським Клюбом, як це робить міністер Буріян. Закид, що Україна ще не виповнила всіх своїх зобов'язань, не є її виключною виною, бо Австрія запізно вислала свою військову допомогу й за той час большевики сплюндрували цілий край. Австрія також не вислала Україні матеріялів, хоч була зобов'язана до цього тим же самим договором. Не годиться зражувати приязних держав через інтриґи польського клюбу в Відні.[14]

---

[14] *Ibidem*, III, pp. 444-447.

З початку серпня амбасадор Форґач вислав до Відня заяву гетьмана, що українська холмська земля лежить на лівому боці Буга і тому його правительство не може прийняти лінії Буга за майбутню границю між Україною і Польщею. Таким чином, заносилося на поважний і затяжний конфлікт України з Австрією.

Міністер закордонних справ, Дмитро Дорошенко, в порозумінні з В'ячеславом Липинським, українським представником у Відні, 19-го серпня, зробив Австрійському Урядові таку пропозицію: *Україна визнає Буг границею під умовою, що Австрія і Польща заґарантують українцям Холмщини й Підляшшя повну національну, релігійну й культурну свободу і не будуть робити перешкод репатріяції українських скитальців, що вертають з Московщини. По-друге, німцями окуповані українські землі за Бугом мають бути зараз прилучені до України. По-третє, Україна буде держатися цієї умови так довго, доки сьогоднішня границя між Австрією і Польщею буде ненарушена.*

Австрія не прийняла цю пропозицію, бо всіми силами підтримувала польську концепцію установити Буг границею між двома державами. В дальших розмовах гетьманське правительство висунуло ще домагання, щоб галицьких українців в ніякому випадку й ніколи не було віддано під польську зверхність. Цього категорично домагався гетьман Павло, який остаточно відкинув австро-польську пропозицію повести границю рікою Бугом.

Щойно з початку жовтня 1918 р. Австрійський Уряд виготовив текст письма до цісаря Карла, в якому говорилося про ревізію договору, що її не вдалося перевести з огляду на впертість гетьманського правительства, і що обидва премієри, тобто австрійський і мадярський, є готові предложити парляментам справу ратифікації Берестейського договору. Події покотилися блискавичним темпом: 16 жовтня Австрія перейшла на федерацію, а чотири дні потім Галичина проголосила свою самостійність. Польська держава, що завдяки помочі Австрії закріпилась над Бугом, заанґажувала всю свою силу і закордонну поміч, щоб знищити незалежність Західньої України. І так історія половини XIV ст. ще раз повторилася.

5. Старання Митрополита Андрея про Холмщину.

Галицький митрополит Андрей Шептицький, що мав від папи Пія X патріярші повновласті « якби-папського » Вікарія для всіх теренів по-царської імперії, після свого повороту з московської

тюрми знову став у проводі українського народу, але цим разом з авреолею ісповідника за Христову Церкву і борця за свій народ. Він був добре поінформований про польську акцію проти Берестейського договору взагалі, а про акцію одержати границю на Бузі зокрема.

Це й було причиною, що він постановив в засягу своєї юрисдикції зайняти становище супроти наших братів на Холмщині і Підляшшю, яких польська пропаґанда представляла перед світом поляками, хоч ще не минуло півсторіччя з того часу, як московський цар Олександер II знищив квітучу українську єпархію в Холмі.

Зберігся лист митрополита Андрея від 2 квітня 1918 року, заадресований до міністерства закордонних справ у Відні в справі подій на Холмщині. В ньому він писав так: « З уваги на свободу віри, що її принесла війна не лише на землях бувшої Росії, зайнятих нашою армією, але також в усій Росії, з огляду на визнання греко-католицької Церкви російським (тимчасовим) урядом в Петрограді й Українською Радою в Києві, — я митрополит греко-католицької церковної провінції, на основі повновластей даних мені Апостольською Столицею в Римі, маю право і обов'язок запорядити й довести до відома Високого Міністерства слідуюче:

« Давня греко-католицька єпархія в Холмі вже від початку XVII ст. визначалась старанням пастирів, побожністю і католицькою вірністю мирян, але 1874 року була знищена підступом і насильно російським царем Олександром II. Католицька Церква, зовсім справедливо, цього ніколи не визнала, а великий папа Пій IX торжественно і перед цілим світом протестував (енцикліка з 3 травня 1874); — оцим відновляється (ця ж єпархія — прим. ред.) в своїй ієрархії, а до управи ієрархією я іменував Преосв. єп. Луцького, д-ра Йосифа Боцяна, ректора греко-католицької семінарії у Львові.

« Цим запорядком не твориться ніщо нове, бо єпархія завжди існувала « де факто », чейже правна церковна власть її ніколи не скасувала; і тому, що миряни мимо переслідування російським урядом, у своїй більшості й досі залишились католиками, бо в часах російського царату були обслуговувані потаємно греко- і римо-католицькими духовними.

« І коли війна принесла їм релігійну свободу, вони явно ісповідують свою католицьку віру і просять наших греко-католицьких духовників уділяти їм св. Тайни. Подібно й ті, що перед п'ятде-

сятьма роками були змушені відірватись від Церкви, але заховували свої католицькі традиції, родинні обичаї й церковні звичаї, тепер бажають приєднатись до Католицької Церкви. Про те пишуть нам греко-католицькі польові духовники, що в час війни ввійшли в близький контакт з населенням Холмщини. Це також особисто ствердив греко-католицький владика Боцян, в час відвідин Холмської єпархії: куди б він не пішов, населення греко-католицького обряду домагалося греко-католицьких духовних. Те саме роблять навіть бувші православні, що хочуть вернутись до католицької віри, як про те свідчить їх спільне письмо до греко-кат. Митрополичого Ординаріяту у Львові, де просять прислати наших душпастирів.

« В наслідок отих наполегливих просьб католицького населення грецького обряду в Холмській епархії і задля несправедливости заподіяної їм російським урядом, я підписаний митрополит, висилаю греко-католицького владику з його священиками, щоб служили населенню греко-католицької епархії в Холмі, і по довгому релігійному переслідуванню дали їм потіху католицької віри й запевнили повну практику релігії в важких воєнних роках. З огляду на яскраві злочини російських большевиків це матиме велике значення і є конечно потрібне.

« Прохаю Ц.К. Високе Міністерство прийняти до відома віднову ієрархії в греко-католицькій епархії в Холмі і підтримати владику д-ра Й. Боцяна, як і його священиків в їх місійній праці. Це є тим більше бажане, що останніми часами незрозуміло і несправедливо військова команда в Люблині заборонила нашим військовим духовникам сповняти церковні функції греко-католицькому цивільному населенню (Холмщини). Львів 2 квітня 1918 р. Андрей гр. Шептицький, Архиєпископ ».[15]

Це історичне і справедливе рішення митрополита Андрея дуже злякало поляків і вони повели проти нього явну боротьбу, напр. « Курієр Варшавскі », 1 квітня 1918, а за ним і інші газети, намагалися доказати, що майно греко-католицької Церкви на Холмщині належить Католицькій Церкві, тобто Польській Церкві. Одначе, нунцій Вальфре ді Бонцо, якому підлягала Українська Церква в Австрії, урґував звернути безправно забране москалями церковне майно його правному власникові, тобто греко-католицькій Церкві на Холмщині і цим часово підтримав митрополита Андрея.[16]

---

[15] *Ibidem*, II, pp. 354-355.

[16] *Ibidem*, pp. 351-354.

Одначе поляки засипували австрійську війському команду в Люблині протестами і меморіялами проти почину митрополита Андрея і проти його владики Йосифа Боцяна. Вони квестіонували важність рішення митрополита, немов би воно входило в колізію з правами латинського єпископа в Люблині, бо латинські вірні Холмщини підлягали його юрисдикції. Цю справу мала б вирішити Апост. Столиця. На запит у тій справі мін. Буріян відповів, що такого рішення папської Курії ще не було і, як латинський єпископ є противний місійній праці єп. Боцяна на Холмщині, то його не можна туди допустити.

В наслідок тієї відповіді австрійський генерал-губернатор Ліпощак з Люблина урядово повідомив єп. Боцяна, що латинський адміністратор Люблинської епархії не хоче зректися юрисдикції над вірними греко-католицького обряду на Холмщині, аж доки цього не вирішить папа. Австрійський уряд був думки, що і нунцій цього не може зробити, бо йдеться про оснування нової епархії. Хай митрополит Шептицький і єп. Боцян просять Рим про відповідне рішення.

В Римі перебувала польська колонія і люди в роді монс. Скирмунта ввесь час вели акцію проти Берестейського договору, а тепер проти віднови Холмської епархії, користуючись, як ми бачили, фальшивою статистикою, звідки черпало вістки міністерство закордонних справ у Відні. Дня 23 квітня 1918 р. міністер Буріян повідомив митрополита Андрея, що латинський єпископ Люблина не дозволяє єп. Боцянові розвивати будь-яку пастирську працю для мирян греко-католицької епархії. Три дні згодом Головна Військова Команда подала до відома, що без рішення папської Курії порядок церковної юрисдикції на Холмщині не може бути змінений. Поляки вислали Буріянові додаткове письмо, вказуючи, що по знищенні Холмської єпархії москалями 1875 року Апост. Столиця в своїх « Понтифікальних річниках », тобто своїх урядових шематизмах, містила всі латинські єпархії в Росії, як також вірменського архимандрита, але там не було жодної згадки про будь-яку греко-католицьку єпархію чи єпископа. Скоре рішення папи Венедикта XV могло б було цю справу скінчити корисно для українців, але, на жаль, його не було.

По цій невдачі митрополит Андрей не зражувався і задумав діяти в поодиноких випадках, напр. в своєму письмі від 18 липня 1918 р. він писав Буріянові: « Маю часті вістки, збірні письма і депутації з просьбою представити компетентним чинникам справи

та в ім'я справедливости й людяности здержати безправне переслідування українського народу на Холмщині, головно в церковній ділянці.

« Бідний, опущений холмський нарід просить і благає післати їм наших греко-католицьких священиків з Галичини, але кличі свободи й досі не мають вступу на Холмщину.

« Порожні греко-католицькі церкви, що перед 50-ти роками були власністю греко-католиків, останніми часами проти волі мирян греко-кат. обряду поляки забирають у посідання і перемінюють їх на римо-католицькі костели. Властиве греко-католицькому обрядові устаткування на ікони по-варварськи викидають з церков і цим викликують гнів і обурення народу. Це мало місце в Щебречині, Радечниці, Козобудах і Липську. (Заміст. повіту)

« Повертаючих з України скитальців не пускають до їх сіл і домів, напр. в Селиськах і Лільні (Заміст. повіту).

« Межі нив, насильно вигнаних з їх місць українців, заорюють, щоб повертаючі власники не могли їх більше розпізнати. З огляду на те, що їх доми з усіми речами і документами були спалені (москалями), їм тепер дуже важко доказати своє право власности.

« В лютому 1918 р. греко-католицькі українці Іван Харко і Марія Харко, обоє з Вільонежу (пов. Замість) за подання себе членами греко-католицького обряду були покарані старостою Замістя грошевою гривною: Іван Харко 20 коронами і Марія Харко 30 коронами.

« Підписаний звертає увагу Високого Міністерства закордонних справ на ці аномалії і просить про конечні запорядки, щоб ця взиваюча до неба кривда не повторилася. Львів, 18 липня 1918 року. Андрей гр. Шептицький, Архиєпископ ».[17]

Щойно 6 жовтня того року на адресу митрополита вплинуло письмо підписане ц. к. урядником Арцом з повідомленням, що й досі з Риму не наспів дозвіл греко-католицькому владиці ані його священикам душпастирювати на Холмщині. Він повідомляв, що греко-православні, давніше римо-католицькі чи греко-католицькі церкви, як цього вимагають місцеві обставини, напр., де є багато латинників, а мало православних, на просьбу адміністратора латинської епархії в Люблині віддаються до вжитку латинникам,

---

[17] *Ibidem*, pp. 382-383.

але з виразним зазначенням, що вони можуть бути відібрані. При обнятті в посідання церкви латинський Ординаріят, звичайно, усуває з неї всі російські влаштування, але заборонено поповняти святотатства.

В такий спосіб було віддано церкви в Клештові, в Холмі (давню латинську), в Щебречині, в Горишеві, в Терешполі, в Козобудах і в Липськім. У тих випадках не було жодної профанації, ані гніву чи обурення народу і все відбулося спокійно. Це саме можна сказати про церкви в Люблині, Дебліні, Грубешеві і в Казиницях, — писав п. Арц.[18]

Повертаючих скитальців принимається за постановами закону з 3 квітня 1916 року і їм віддається третину або навіть половину збору з їх нив. Щоправда, декуди для більшої вигоди засіву були межі розорані між нивами, але люди їх якось розпізнають.

Щодо гривни на Харків з Вільонежу за визнання себе членами греко-кат. обряду завважимо, що згаданий Іван заявив себе православним, а дочка Марія в травні 1917 року перейшла на латинську віру. Отже закиди про нарушення справедливости і людяности з боку військових властей не мають основ.

Такою типово-бюрократичною і цинічною була відповідь австрійського бюрократа голові Української Католицької Церкви, Ісповідникові за єдність Вселенської Церкви, митрополитові Андреєві Шептицькому.

6. Трагедія українців Холмщини й Підляшшя

Короткий період українського державного життя 1917/20 рр. заблиснув і згас, як метеор. Українці Холмщини і Підляшшя попали під нову, ще важчу, польську окупацію.

За польським переписом населення 1931 року в Люблинському воєвідстві, до якого входили обидві згадані українські провінції, було 210.400 православних українців (русинів). Як пригадуємо, статистика з 1912 р. подавала в обох провінціях 476.431 українців, то за не цілих двадцять років українці втратили там понад двісті тисяч людей. Це страшна і невіджалувана втрата, якої і найчисленніший народ не може понести без важких наслідків.

До 1918-20 рр. в обох провінціях було 370 українських право-

---

[18] *Ibidem*, pp. 382 seq.

славних церков, а до 1938 року залишилось лише 50. Що сталося з 320 українськими церквами? Польський уряд насиллям відібрав їх від українських християн, бо « безцерковних » людей легше польонізувати та загнати до польських « костьолів ». Більшу половину відібраних церков уряд перемінив на римо-католицькі костьоли, мимо того, що вони ніколи не належали полякам; бо одні були власністю українських греко-католиків, а інші збудували православні українці вже по знищенні унії в Холмській єпархії москалями 1875 року.

Українським чинним церквам, званим етатовими, польський уряд поставив свою шовіністичну вимогу: уживати польську мову в літургіях, вчити нею дітей молитви і катехизму. Священиків, що відмовлялися це робити, жорстоко карано.

П'ятдесят українських православних парохій, розкинених на широкому просторі, ніяк не могли задоволити релігійних потреб майже чверть-мільйоновій масі мирян, тому вони благали свого митрополита Діонисія прислати їм більше священиків, яких вони самі, без помочі держави будуть удержувати. І посилаючись на т.зв. « *Тимчасові приписи по відношенні уряду до Православної Церкви в Польщі* » з 16 лютого 1922 р., які говорили про свободу православної віри, митрополит висвятив нових священиків. Цьому не були раді представники уряду, тому старости називали їх « парубками, бродягами, дегтярями і навіть злодіями », як твердив український посол до Сойму, д-р Степан Баран, у своїй інтерпеляції до премієра держави в дні 6 липня 1938 року, подаючи десятки випадків руйнування українських православних церков урядовими чинниками. Для прикладу, як це відбувалося, подамо два випадки.

В громаді Розтока, Холмського повіту, була одна українська церква з XVI ст. Під час першої світової війни москалі насильно евакували людей і вивезли в глибину Московії. Люди забрали з собою на чужину внутрішнє устаткування церкви, а хто вспів залишитись, доглядав церкву. По закінченні воєнних дій люди вернулись у рідне село й знову занесли всі переховані речі в церкву та почали служити в ній свої богослужби.

Одначе, польський уряд казав замкнути церкву, а ключі дав поліції, так що 340 українських православних душ залишились без церкви. Їм казав уряд ходити до церкви в селі Жмуді, що віддалена 7 кілометрів від Розтоки, тому вони наполегливо просили старосту в Холмі про дозвіл відчинити їм їхню церкву. Він, урешті,

дозволив служити в тій церкві св. Літургії лише три рази в році: у Різдво Христове, на Великдень і в день празника. В тому часі люди гарно відновили церкву коштом 3.000 золотих.

В березні 1938 року церкву знову замкнено і просьби людей в старостві нічого не помогли. В тому самому часі в Розтоці було дозволено будувати баптистську церкву. Треба відмітити, що в околицях Розтоки є такі села: Липинки, Борисовичі, Казимирівка, Ксаверів, Пуща, Кліщів, коло 1.206 душ, і в них були позамикані церкви, тому всі люди ходили на богослужби до Розтоки, яку тепер замкнено. Це дуже трагічно пережили українські православні.

У великому, чисто українському селі Тарноватці, Томашівського повіту, була гарна українська церква, збудована людьми 1897 року, а друга була дерев'яна на кладовищі; цю останню уряд казав замкнути і заборонив у ній всякі богослужби; її скоро уряд казав розібрати, а з матеріялу збудували польський « Дом Людови », де молодь влаштовувала танці і де відбувалася пиятика. Скоро староста відібрав від людей другу церкву, і передав її до вжитку польським римо-католикам, а православні українці залишились без жодної церкви, і відмовлено їм побудувати собі іншу церкву.

Хтось порадив тарноватцям записатися в члени « Польського Костьола Народового », якого єпископ Фарон перебував тоді в Замісті й він вислав до них свого священика, бувшого дяка, о. Шведка, що почав служити богослужбу по-польськи за православним обрядом. Використавши це, православні українці тайкома зібрали матеріял і поставили собі нову, менше величаву церкву. І, цікаво, уряд зовсім не противився цьому. Кілька місяців по скінченій будові церкви тарноватці вернули до своєї православної віри, запросивши собі ієромонаха з Почаївської Лаври служити богослужби. Владика-митрополит Діонисій призначив для них священика, о. Семена Демчука, що не мав ані хати ані шматка поля, бо все це забрав безправно латинський парох і польські колоністи.

14 травня 1938 року повітовий староста видав наказ запечатати і цю бідну, дерев'яну церкву, а тарноватці знову залишились сиротами. Отця Демчука староста казав замкнути в тюрму на два місяці за те, що важився без його дозволу відслужити в тій бідній церкві останню св. Літургію 15 травня, на якій він хотів попращатись зі своїми парохіянами. О. Семен Демчук був засуджений на прогнання з Томашівського повіту.

Це лише два приклади з численних десяток інших. Із статистики виходить, що в одному лиш 1938 році на Холмщині були замкнені церкви в таких повітах: *Білгорай - 6*; *Володава - 4*; *Грубешів - 6*; *Томашів - 8*; *Холм - 11 - разом 35 церков.* В тому самому часі польський уряд казав збурити українські церкви в таких повітах: Грубешів - 9; Томашів - 23; Володава - 1, разом 33 церкви.

Сенатор Остап Луцький у своїй бесіді в Сенаті, 14 липня 1938 р., говорив між іншим таке: « В однім лише Томашівськім повіті 2 травня ц.р. в селі запечатано дім молитви, а священикові вибито вікна і на наказ старости вигнано його з Тарноватки, і покарано арештом двох місяців. В селі Панькові з доручення старости розібрано церкву, а розбіркою керував війт громади і комісар поліції з Тарноватки. Церкву було розібрано 22 червня. В селі Коргині 24 квітня запечатано церкву і з доручення старости має бути розібрана, а може тепер вже її розбирають. В селі Неледові розібрано церкву 27 червня. В селі Гопках розібрано церкву 27 червня. В селі Поратині церкву розібрано 27 червня, при чому було арештовано 20 жінок і 4 мужчин, їх було побито й поранено, так що мусіли піти до лічниці. В селі Зишні церкву розібрано 27 червня. В селі Стенятині підпалено церкву 20 червня. В селі Юрієві спалено каплицю 25 квітня, а церкву в тому ж селі розібрано 23 червня. В селі Ходиванцях запечатано каплицю 20 квітня, а священика засуджено на три місяці тюрми і вигнано з Ходиванець. В селах: Неділжові, Підлюдові, Пенянах і Ратичеві розібрано церкви 27 червня. В селі Зерниках 30 червня спалено церкву, а священика арештовано й суджено за служення св. Літургії. В селі Посадкові в 1937 році розібрано церкву, а з її матеріялу збудовано школу. Староста Казімєрж Вєляновскі запорядив розібрати ще каплицю-трупарню на місцевому кладовищі. В селі Ляхівцях розібрано церкву 28 червня. В селі Раткові розібрано церкву 28 червня. В селі Дутрові розібрано церкву 25 червня. В селах Кничині, Ликошині, Старім Селі розібрано церкви 25 червня ».[19]

Як відбувалося розбирання церков? Посол д-р Степан Баран в своїй інтерпеляції до прем'єра, 21 липня 1938, між іншим оповідає таке: « В понеділок, 4 липня 1938, вранці з'явилися біля церкви в Лащові війт, К. Хмєль, в товаристві відділу поліції з поліційною собакою і польськими робітниками з сусідніх сіл і

[19] *Cerkiew Prawosławna*, pp. 1-24.

приступлено зразу до руйнування церкви, єдиного православного храму на цілу розлогу околицю з кількома тисячами православних мирян. На вид валення своєї церкви збіглося кількасот місцевих українських православних людей. Побігли малі діти, прийшли старики, з'явилися юнаки, жінки й чоловіки. Рознісся голосний плач і ридання серед зібраних православних. Тоді державна поліція пустила свого собаку на малих дітей, а старших почала бити гумовими палицями і прикладами крісів, намагаючись відігнати їх від церкви. Багато людей було побито. Поліція зробила кордон довкруги церкви і так було впродовж трьох днів аж доки церкву зовсім розвалено. Місцеве українське православне населення було безсильне супроти численного озброєного відділу поліції і лише голосним плачем і риданням протестувало проти валення своєї церкви. Серед голосно ридаючих була 25-літня дівчина Анастазія Коза, що ридаючи крикнула: « Люди, рятуйте церкву, бо не будемо мати де Богу молитись! » За те запроваджено її на поліційну станицю, де комісар поліції Мєчислав Матчинскі її страшно побив гумовою палицею і зневажав вуличними словами. До поліційної станиці брали й інших місцевих православних і грозили їм виселенням з Лащева ».[20]

Українську церкву в Лащеві було знищено дощенту і частину матеріялу війт К. Хмєль продав місцевим полякам, а решту зложено до продажу. На місці церкви — казав посол Баран — мають улаштувати забавову площу для польських парубків і дівчат, щоб і сліду не залишилось по українській церкві.

Починаючи від зайняття собору Пресв. Богородиці в Холмі, де порозбивано гроби українських князів і владик в підземеллях і їх кости порозкидано, як також збурено кладовище довкруги церкви й повикидано кості покійників, польський уряд нищив українські Божі храми. Назагал подається, що було знищено 500 українських православних церков і забрано 20 тисяч гектарів церковної землі, називаючи все те словом « поунійні добра ». Уряд держав ці церкви замкненими й заряджував добрами аж до 20-го червня 1938 року, коли міністер Бек і нунцій Кортезі підписали угоду, на основі якої польський уряд годився дати 2 з половиною мільйонів золотих відшкодування за.:. 2.800 гектарів землі. Щодо замкнених церков і каплиць уряд обіцяв справу прослідити і як

---

[20] *Ibidem*, pp. 39-54.

будь-котра з них ніколи не належала Католицькій Церкві мав її звернути православним.

Одначе, уряд почав руйнувати українські церкви ще заки угода була підписана, а ще більше по цьому. Кошти валення кожної церкви виносили 1 тисячу золотих і їх мала заплатити сама українська громада, якої церкву завалено. При руйнуванні церков нищено старі кладовища, профановано гроби небіжчиків, вирізувано дерева й заорювано місце, щоб ніщо не нагадувало української церкви. При тому нищено стародавні пам'ятки, напр. церкву в Щебрешині збудовану 1184 року.

Влітку 1938 року цілі банди озброєних колоністів, званих кракусами, тероризували українське населення при повній піддержці державної поліції, якої натиск на українців був такий сильний, що напр. славне відпустове місце Турковичі знане, на всю Холмщину, щоб рятувати життя і майно людей перейшло на латинство.

В цьому трагічному моменті, 2 серпня 1938, митрополит Андрей знову виступив в обороні православних братів. У своєму пастирському листі він між іншим говорив: « Усе православне населення Польщі затривожене. Населення Холмщини зранене в найсвятіших і найблагородніших почуваннях. А всі з'єдинені з Вселенською Церквою восточні болюють над ударом, завданим самому ділу з'єдинення. А все це сталося в хвилині, коли уряд предкладав до ратифікації уклад в справі поунійних дібр, заключений між Апост. Столицею та Польською Державою. Тим хронологічним збігом обставин ініціятори й організатори діла знищення скидають на Апост. Престол одіюм того, що сталося. Події на Холмщині нищать у душах православних братів саму гадку про можливість об'єднання, представляючи Вселенську Церкву ворожою і небезпечною для православного народу. В очах кількох мільйонів населення Польщі Апост. Столиця представлена співвинною діла нищення. Отвирається нову пропасть між Східною і Всел. Церквою... Ми болюче мусимо відчути всі терпіння наших братів, а антихристиянські поступки мусимо нап'ятнувати. Нищення церков у місцевостях, де церква потрібна народові, заборону відправи церковних богослужень і карання за молитву, мусимо вважати за факти релігійного переслідування... ».[21]

---

[21] Нагаєвський, І., д-р, о., *Історія Р.В. Архиєреїв,* III. Володіння Пія XI. (Машинопис).

7. Жахливий балянс знищення.

Подаємо неповний список забраних, розвалених або спалених українських православних церков на Холмщині й Підляшші в 1932-1938 роках.

Число	Місцевість	Рік збудування	Переміна на римо-катол. костели, розвалення або спалення
1	Буковичі	1896	перемінена на римо-кат.костел
2	Мшана	1914	» »
3	Хлопків	1890	» »
4	Лисів	1881	» »
5	Корниця	1578	розвалена
6	Межилісся	1507	розвалена
7	Кодень (дерев'яна)	1596	розвалена
8	Кодень (мурована)	1913	перемінена на римо-кат.костел
9	Загорово	1909	розвалена
10	Кієвець (дерев'яна)	1902	розвалена
11	Кієвець (дерев'яна)	1936	розвалена
12	Березівка	1890	перемінена на римо-кат.костел
13	Біла Підляська, собор	1582	»
14	Біла Підляська, параф.	1929	розвалена [22]
15	Горбів	1924	перемінена на римо-кат.костел
16	Воскресничі Великі	1902	» »
17	Ортель Княжий	1879	» »
18	Ломази	1889	розвалена
19	Шостка	1890	перемінена на римо-кат.костел
20	Городок	1914	» »
21	Вогінь	1893	» »
22	Радче	1892	» »
23	Пашинка	1894	» »
24	Радин	1882	» »
25	Бища, парафіяльна	1930	розвалена
26	Бища, дерев'яна	1911	перемінена на римо-кат.костел

[22] « *Віра і Культура* », Вінніпеґ, Канада (4), 1960, ст. 5. Інж. Т. Бігдай оповідає, що вночі з 11 на 12-го липня 1938 р. на цвинтарній церкві Білої Підляської з'явився в 8-ій год. вечора віце-староста Сломскі і з бурмістром міста, Олександром Валявским, та великою групою п'яних людей почав її валити. Пароха не було дома, тому диякон виніс Найсв. Тайни, вийняв св. ікони з іконостаса й завіз їх до « етапової » церкви в Носові. В Білій Підляській поляки забрали були дві церкви й перемінили на костели (1923) 24 рр., а дві інші завалили. В 1938 р. завалили оцю третю.

Число	Місцевість	Рік збудування	Переміна на римо-катол. костели, розвалення або спалення
27	Липини	1936	розвалена
28	Майдан Княжий	1905	перемінена на римо-кат.костел
29	Княжопіль	1937	розвалена
30	Замх	1936	розвалена
31	Обща	1937	розвалена
32	Хмельок	1936	розвалена
33	Гусінне	1909	розвалена
34	Вільховець	1801	розвалена
35	Могильниця	1912	розвалена
36	Седлище	1910	перемінена на римо-кат.костел
37	Холм, собор св. Духа	1596	» »
38	Холм, мурована	1918	розвалена
39	Холм, дерев'яна, дочерна	?	розвалена
40	Денультичі	1908	розвалена
41	Спас-Підгіря	1596	перемінена на римо-кат.костел
42	Чорніїв	1912	розвалена
43	Березено	1914	розвалена
44	Сілець	1877	розвалена
45	Тучапи	1877	перемінена на римо-кат.костел
46	Уханє	1883	розвалена
47	Лещани	1908	розвалена
48	Закровець	1906	розвалена
49	Янів Люблинський	1879	розвалена
50	Туробин	1882	розвалена
51	Забірці	1914	розвалена
52	Гдешин	1899	перемінена на римо-кат.костел
53	Горощиці	1913	розвалена
54	Ощів	1909	розвалена
55	Кулаковичі	1884	розвалена
56	Сагрин	1878	перемінена на римо-кат.костел
57	Чортовичі	1908	розвалена
58	Крилів (цегляна)	1911	розвалена
59	Пригоріле	1907	розвалена
60	Голубє	1876	розвалена
61	Курманів	1907	перемінена на польську школу
62	Гусинне	1905	розвалена
63	Малків	1907	розвалена
64	Модринь	1596	розвалена
65	Ярославець	1576	розвалена
66	Турковичі	1903	розвалена

Число	Місцевість	Рік збудування	Переміна на римо-катол. костели, розвалення або спалення
67	Турковичі, дочерна	1930	розвалена
68	Ласків	1890	розвалена
69	Неверків	1899	перемінена на римо-кат.костел
70	Горишів Польський	1907	» »
71	Лащів	1878	розвалена
72	Зерники	1893	спалена
73	Набреж	1907	розвалена
74	Кмічин	1892	розвалена
75	Ликошин	1908	розвалена
76	Тарноватка	1891	перемінена на римо-кат.костел
77	Тарноватка, дочерна	1930	розвалена
78	Лагівці	1906	розвалена
79	Шароволя	1902	розвалена
80	Клятви	1910	розвалена
81	Гонятичі	1896	перемінена на римо-кат.костел
82	Годованці	1911	» »
83	Крів	1895	розвалена
84	Топільче	1912	перемінена на римо-кат.костел
85	Щебрешин	1184	розвалена
86	Бортаничі	1884	перемінена на римо-кат.костел
87	Замістя	1589	» »
88	Монастирок	1885	» »
89	Розвадівка	1910	розвалена
90	Головно	1881	розвалена
91	Угнин	1911	розвалена
92	Колиховичі	1882	розвалена
93	Острів к/Любартова	1890	розвалена
94	Ганське	1882	перемінена на римо-кат.костел
95	Витично	1930	розвалена
96	Збереже	1908	розвалена
97	Голя	1936	розвалена
98	Любінь	1938	розвалена [23]

[23] *Cerkiew Prawosławna, pp. 46 seg.;* пор. Меморіял українців католиків міста Перемишля з 1971 року до примаса Польщі, кардинала Стефана Вишинського в справі Української Католицької Церкви, а головно про віднову Української старовинної єпархії в Перемишлі.

До цього числа додамо ще церкви і каплиці, про які була згадка при обговоренні інтерпеляції сенатора Остапа Луцького. Він подає зруйновання 20 церков у наступних селах: Коргинь, Паньків, Неледів, Гопки, Поратин, Юріїв, Неділів, Підлюдів, Пеняни, Ратичів, Посадків (церква і каплиця), Ляхівці, Дутрів, Кничин, Серебрище, Старе Село — всі вище названі церкви розвалено. Стенятин, Юріїв (Каплиця) і церква в Зверниках були спалені. Отак, усіх разом було забрано, розвалено або спалено 119 церков і каплиць.

Д-р С. Баран, посол до Сейму в Варшаві на основі документальних доказів подає у своїй книжці, що в 1914 році на Холмщині і Підляшшю було ще 389 православних церков, а 1-го вересня 1939 року було тільки 51. За його обчисленням поляки забрали для себе 149 українських церков і перемінили їх на римо-католицькі костели. Вони збурили або просто спалили 189 церков.[24] При тому палили святі ікони, книги, ризи і всю церковну утвар. Спаливши чи збуривши церкву, вони нищили цвинтар та огорожу, щоб і сліду не осталося, що на тому місці була колись українська церква. При розорюванню цвинтарів викидано з домовин кості, які стояли порозкидані на поверхні землі.

В 1938 році озброєні польські боївки « гуляли » в Грубешівськім і Томашівськім повітах, вбиваючи невинних людей і винищуючи їхній дорібок, щоб так змусити їх перейти на римо-католицький обряд. Під таким великим терором чимало громад це зробили, щоб рятувати своє життя і свій дорібок. Це нечуване переслідування дорівнювало хіба переслідуванню християн в Сов. Союзі.[25]

---

[24] « Unitów — przed stu laty przez carat zmuszonych siłą do przejścia na prawosławie — « przerabia się » teraz na katolików. W 1938 roku zniszczono 189 cerkwi. Na kościoły rzymskokatolickie przeznaczono — 149. Pozostało — 51. Kierownik « akcji rewindykacyjnej » w powiecie Dubno, kapitan Wysocki z 43 pułku piechoty, meldował: « W dniu 4 maja 1938 we wsi Podłuze, gmina Werba, powiat Dubno, przeszło na wiarę rzymskokatolicką 51 osób... ». Dowódca pułku KOP w Zdołbunowie 18 lipca 1938 melduje o znacznym sukcesie, załączając wykaz 113 « osób zrewindykowanych » i wyjaśnia, że aktów przyjęcia na łono kościoła rzymskokatolickiego dokonywali księża « w obecności oficera i podoficera ». Sobiesiak Józef, *Przebraze*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej. Warszawa 1971. Wydanie II. p. 10-11.

[25] Баран, С., д-р, *цит. праця,* ст. 106, 111.

8. Доля Холмщини під час і після другої світової війни

а. *Розвал Польщі й відродження Холмщини*

Автор цієї праці був одним із тисячів українців, світських і духовних та католиків і православних, яких польська адміністративна влада влітку 1939 року вислала без суду до конц-табору в Березі Картузькій на Поліссю, з-поміж яких багато було призначених на фізичне знищення.

Мабуть, ніхто з поляків не сподівався блискавичного наступу німецької армії і скорого розбиття Польщі, а ще менше сподівалися вступлення большевицької армії на західньо-українські та білоруські землі, що сталося 17-го вересня 1939 року.

Під кінець вересня того року польська поліція і змобілізовані на швидку руку польські кольоністи втікли з Берези Картузької, а в'язнів звільнили мешканці цього містечка. І, хоч кожний і кожна з нас були виснажені важкою працею, голодом і тортурами, ми, не бажаючи попасти в руки большевиків, мандрували битим шляхом через Кобринь, Берестя, Білу Підляську, Володаву, Холм, Грубешів, Крилів аж до Сокаля, де таки попали під большевиків. Інші ж з нас подались з Білої Підляської на Варшаву і Краків. Отож, повільно мандруючи містами, селами і хуторами Холмщини і Підляшшя, ми бачили пусті площі, де ще недавно були українські церкви, а тепер вони були засіяні білими кістками покійників, яких повикидали з їхніх гробів. Тут-і-там селяни принимали нас на нічліги і в розмовах з ними ми бачили велику трагедію народу, якому польський уряд валив, палив і перемінював на костели їхні Божі храми, а деякі запечатував, так що їхні діти виростали без Божого слова, а в неділі й свята з радіо слухали большевицької пропаґанди.[26]

---

[26] Читач, зацікавлений цією справою, знайде чимало вісток про Холмщину і Підляшшя в споминах цього автора п.з. « *ТЕРНИСТИМ ШЛЯХОМ* », де описаний й поворот з Берези Картузької додому під большевицьку окупацію. Тут даємо вияснення, що в 1950-их роках, коли автор друкував свої спомини, мусів уживати криптонімних назв людей і місцевостей; він сам ужив ім'я « о. Ігор », щоб не пошкодити дорогим людям в Україні, які ще в тому часі були в живих.

В другому томі споминів цього автора п.з. « *МІЖ ДВОМА ВІЙНАМИ* » уважний читач знайде чимало вісток про місто Грубешів, де автор цієї праці якийсь час сповняв функцію культурно-освітнього референта Українського Допомогового Комітету аж доки за свою діяльність (церковну і культурну) не опинився в казематах Ґештапо. І тільки при Божій помочі майже чудом він був звільнений один день перед транспортом до Авшвіца 15-го червня 1941 року.

Згадаємо, що по протесті митрополита Андрея папа Пій XI категорично домагався від польського уряду припинити переслідування православних українців, так що деякі церкви (напр. в Крилові) залишились напіврозвалені, немов німі свідки некультурности польської шовіністичної адміністрації.

За польським урядовим переписом населення 1931 року на Холмщині з Підляшшям було ще 210.100 православних українців, але треба думати, що їх було там значно більше. І їм залишено тільки 51 церкву. З усіх 389 українських церков: 149 було перемінено на римо-католицькі костели, а 189 зруйновано або спалено. Це й було причиною, що під час короткого побуту большевиків на Холмщині восені 1939 року чимало українських родин подалися через Буг в Україну на возах, навантажених усяким добром. Більшість з них, розчарувавшися большевицькою дійсністю, вже на весні і влітку 1940 року верталися додому нелеґально одинцем або цілими групами, залишивши все своє добро по большевицькому боці. І таким чином цей вихід і поворот вирівняв стан населення Холмщини.

Вертаючися з Берези Картузької, я всюди стрічав багато українських людей, що починали говорити по-польському, але довідавшися, що ми з Галичини, зараз же переходили на мову українську. В їхніх хатах за звичаєм українського народу на стінах було повно ікон святих.

Мене дивувала ще одна справа: в усіх гостинних хатах Холмщини і Підляшшя наші люди показували мені відписи пастирського послання митрополита Андрея в обороні православних та з протестом проти руйнування їхніх церков. Ці відписи вони переховували як великі святощі.

По повороті додому я скоро попав у кігті НКВД і тільки завдяки Божій помочі та людям доброї волі, таємними зв'язками я взимі 1940 року знайшовся знову на Холмщині. Працюючи над релігійно-національним пробудженням холмщан, я мав добру нагоду говорити з людьми різних місцевостей, їх відвідувати, служити св. Літургії в приватних домах, на які вони приходили дуже радо, бо ще добре пам'ятали знищення їхньої єпархії в Холмі в 1875 році, як також часи революцій 1905 і 1917 років.

Українці-католики Ген. Губернаторства юридично підлягали єп.-пом. Григорові Лакоті з Перемишля, що жив по німецькому боці в Ярославі. Багато українських католицьких священиків, професіоналістів і студентів з Галичини, що великою хвилею пішли на Холмщину й Підляшшя, скоро здобули довіря народу й по-

чали організувати там свої школи, культурно-освітні організації та економічні інституції.

В Грубешеві головою УДК в 1940/41 рр. був галицький адвокат д-р М. Струтинський, його секретарем був д-р В. Оренчук, я був культурно-освітнім референтом, а по звільненні мене з тюрми Ґештапо 15-го червня 1941 року і по виїзді в Україну, моїм наступником був сот. Романченко, добрий промовець та організатор оркестр та хорів. Інж. Фур був головою повітового Союзу Кооператив. Д-ра Струтинського замордували польські партизани, а д-ра Оренчука арештувало Ґештапо і аж до кінця війни він просидів в конц-таборі в Авшвіці.

В Холмі душею УДК був секретар мґр. Ольшевський, український католицький священик, що згодом був канцлером Апост. Візитатора в Берліні, о. д-ра Петра Вергуна, що загинув на Сибірі. Отець Ольшевський наладнював співжиття місцевого населення з німцями і клав перші основи відродження народного життя на Холмщині. Організатором шкільництва у Холмі і на Підляшшю був « професор » Луговий, що як згодом показалося, був ієромонахом із Кристинополя. Його помічником був шкільний референт мґр. Іван Микита (восені 1941 р. був арештований Ґештапом і просидів кілька років в Авшвіці). Отець Луговий почав видавати газету « Холмські Вісті », але німці скоро її закрили. На шкільну працю до Холму голосилися фахові учительки, монахині з Кристинополя, що вчили українських дітей в школах Холмщини і Підляшшя і багато світських учителів з університетською освітою та гімназійних абсольвентів. Згодом о. Луговий щонеділі служив св. Літургії в бувшому польському костелі і туди масами йшли холмщани. Вартим згадки є факт, що за старанням голови УКЦ, проф. Володимира Кубійовича з Кракова, українського католика, німецька влада віддала православним українцям православний собор в Холмі, що від 1919 року був захоплений польськими єзуїтами.[27]

б. *Відродження Православної Церкви і Зазив митрополита Андрея до церковної єдности*

23-го листопада 1939 року губернатор Франк змусив Варшавського православного митрополита, Діонисія Валединського, москвина, до резиґнації, а на його місце призначив Владику Серафина

[27] Див: Додаток.

Ляде з Берліна, знімченого москвина, давши йому титул: « Митрополит св. Автокефальної Православної Церкви в Генер. Губернаторстві ».

Тим часом у Холмі створилась Українська Церковна Рада, якої правним дорадником був д-р С. Баран, знаний уже нам галицький адвокат і посол до Сойму, що так завзято боронив холмщаків в час переслідування. Цю Раду очолив о.І. Левчук, а Варшавську Церковну Раду очолив проф. Іван Огієнко. Обом Радам дав повну підтримку проф. В. Кубійович, голова УЦК в Кракові. За його старанням православним українцям було повернено 20 церков на Холмщині і Підляшшю, що передше були перемінені на польські костели. При цій нагоді відмітимо, що директор школи в Любартові, католик з Галичини, подбав, що в Радзинському повіті багато церков було повернено українцям і за це він був замордований польськими партизанами під кінець 1943 року.

Одначе, найважливішою подією на Холмщині в тому часі було віддання українцям владичого собору в Холмі, захопленого польськими єзуїтами в 1919 році. У його підземеллях знайдено розбиті крипти з мощами українських православних і католицьких владик та заслужених для Церкви людей. Цвинтар довкруги церкви був збурений, а з домовин були повикидані кості покійників, що довгими роками білились на зруйнованому цвинтарі.[28]

За старанням УЦК митр. Серафин був звільнений, а митр. Діонисій після зложення присяги вірности державі, був привернений на Варшавську митрополію. Він висвятив двох українських владик: Іларіона Огієнка з титулом архиєпископа Холмського і Підляського (19-го жовтня 1940 р.) та Палладія Відибіду-Руденка з титулом архиєпископа Краківсько-Лемківського (9-го лютого 1941 р.). І так Українська Автокефальна Православна Церква в Ген. Губернаторстві мала три єпархії: 1) Варшавську з 10-ма парохіями; 2) Холмсько-Підляську з 170 парохіями та 3) Краківсько-Лемківську з 35-ма парохіями. Холмські Народні З'їзди 5-6 листопада 1939 р. і 28 липня 1940 р. схвалили, що літургійною мовою тієї єпархії має бути церковно-слов'янська мова з українською вимовою, як це було в Галичині. Це рішення було зроблене під впливом Церкви в Галичині, а передовсім з огляду на митрополита Андрея, оборонця холмських православних українців. Інтересно, що при всіх нагодах, а особливо в час перебирання забраних церков від поляків, перше « Многая Літа » було в честь митрополита

[28] Баран, ст. 107. Пор. Власовський, *цит. праця,* IV-2, ст. 183.

Андрея, а дуже часто читали відпис його пастирського листа в обороні православних українців Холмщини. Так щиро вони цінили і любили його.

* * *

Митрополит Андрей прихильно ставився до відродження Української Православної Церкви на Холмщині і в усій Україні. В своєму ґратуляційному письмі до архиєпископа Іларіона Огієнка в Холмі (21 жовтня 1941 р.), якого він знав особисто і якому нераз помагав матеріяльно, він висловив бажання відновити віру св. Володимира, за володіння якого хрестилася Україна у Вселенській вірі Христової Церкви, і запевняв його про свою приязнь і молитви та прохав архиєпископа Іларіона молитися за нього.

В своїй подяці архиєпископ Іларіон запевняв (14 листопада 1941 р.), що і йому лежить на серці єдність Української Церкви вказував на те, що як у Православній Церкві є деякі московські впливи, так і в УКЦеркві є чимало латинських впливів, що їх треба усунути в цей спосіб обидві вітки Української Церкви віднайдуть шлях до майбутньої єдности.

Заохочений такою відповіддю, митрополит Андрей звернувся коротким письмом до всіх українських православних Владик (30 грудня 1941 р.), як також до українських православних мирян в тій же самій справі (3-го березня 1942 року). Відповідь митрополита Олексія Громадського, екзарха України з волі Патріярха Рос. Прав. Церкви в Москві, що очолював т.зв. Автономну Церкву в Україні у єдності з Московською Патріярхією, була виминаюча, повна діялектичних викрутів, по своїй суті відмовна; натомість відповідь архиєп. Палладія Відибіди-Руденка була прихильною.

Одначе, ухвала Синоду Владик Ген. Губернаторства (27-го травня 1942 р.), якої автором був арх. Огієнко, мала уступ, що на якийсь час замкнув братній діялог. Він писав: « ...Щиро вітаємо заклик митрополита Кир Андрея Шептицького про поєднання наших двох Церков в одну Церкву і з радістю приймемо до своєї Православної Церкви всіх наших греко-католиків. Ми всі гаряче щоденно молимось, щоб в Україні повстала для всього народу одна Українська Православна Церква ».

Після цього надійшли нові події, і митрополит Андрей прийшов до заключення, що в даних воєнних обставинах, а ще більше через вмішування німецьких властей у справи Української Цер-

кви, з діялогом про єдність, треба виждати. Другий прихід большевиків і смерть Митрополита, 1-го листопада 1944 року, не дали можливости продовжувати святу справу з'єдинення обох Укр. Церков і відізватись новим закликом. Ця справа перейшла як заповіт на його наступників.[29]

в. *Терор партизанської війни нищить Холмщину*

Вже восені 1941 року почалась акція польських партизан на Холмщині; сиґналом було вбивство учителя Остапяка. В наступному, 1942-му році, польські партизани повели загальну терористичну акцію в повітах: Грубешів, Володава, Холм і в інших. Вони палили й нищили господарства, побивали й убивали українських людей напр. в 1942/43 рр. вбили дві тисячі осіб. Вони співпрацювали з прокомуністичними партизанами з-під стягу ППР/Польська Партія Робітнича), а їм помагали нищити українців інші терористичні з'єднання, напр. « Народове Сіли Збройне » (відламок ендеків), « Польська Партія Терористична », « Зоржа », « Чарни Оржел », « Батальйон Смєрці » ітд.[30]

В 1942 на 43 рік замордовано між іншими таких видатніших українських патріотів: Адам Микитюк, замордований в Грубешеві 29-го січня 1942 року; Трохим Костюк, замордований у Косторові 2-го квітня 1942 року; о. Степан Малеша і Ольга Малеша з Дратова, замордовані в серпні 1942 року; Антін Шаваля, учитель в Кільці, замордований в тому самому часі; Дмитро Дмитрук, учитель в Головнім, замордований в тому самому часі; д-р М. Струтинський, голова УДК в Грубешеві, замордований 4-го серпня 1942 року; полковник Я. Войнаровський, замордований в Грубешеві 1-го січня 1943 року; о. Сергій Захарчук з Наброжі, замордований 30-го травня 1943 року; Іван, Федір і Анна Гриники з Наброжі, замордовані були вбиті 20-го травня 1943 року; сенатор Іван Пастернак, замордований 20-го травня 1943 року. Згадаємо, що в 1943/44 рр. « Армія Крайова » спенетрувала Грубешівщину, Білгорайщину і Томашівщину, а навесні 1944 року вона оперувала вже в районах Белзця і Чесанова.

Від травня 1943 року до травня 1944 року польські партизани зруйнували 52 українських сіл на Холмщині. Тільки в трьох днях, тобто від 11-го до 14-го березня 1944 року польські парти-

---

[29] За текстами листів див.: Баран, ст. 123-133.

[30] Лебедь, М., *УПА*, ст. 76 слід.

зани виконали збройні напади на слідуючі села: Сагринь, де спалили 260 господарств і вбили сімсот українських чоловіків, жінок, старців і дітей; в Турковичах (яке вернулося з римо-католицизму до православія), спалили сто-п'ятдесят господарств і вимордували 80 українських людей; в Модрині спалили 36 господарств і вбили 75 українських людей; в М'якому спалили 160 господарств і вбили стоп'ять українців; в Андріївці спалили 30 господарств і вбили невідоме число людей; в Бориничах спалили 36 господарств, число вбитих невідоме; в Маличах спалили ціле село, невідомо, скільки було вбитих; в Ласкові спалили 98 господарств і вбили к. 250 українських чоловіків, жінок і дітей; в Миховичах спалили 150 господарств і вбили к. 140 українців; в Теребіні спалили всі господарства, невідомо, кілько було вбитих; в Стрижівці спалили всі господарства, невідомо кілько було вбитих людей.[31]

Німецька окупаційна влада в нічому не старалася припинити терористичні акції; навпаки, в її поліційних відділах було багато поляків, т.зв. « фольксдойчів », які співпрацювали з польськими партизанами в нищенні українських сіл і вбиванні українських людей.

З наближенням большевицького фронту до Буга Сталін казав створити « Польський Комітет Національного Визволення » на чолі з Вандою Васілевською, що був зав'язком майбутнього большевицького уряду Польщі. Відомо, що народний комісар Радянської України, Олексій Корнійчук, виступив з формальним домаганням прилучити Холмщину й Підляшшя до України, але Сталін вже був домовився в Ялті, а також з кандидатами майбутнього польського комуністичного уряду, віддати полякам українські землі Холмщини з Підляшшям, Посяння і Лемківщину, тобто землі по т.зв. Лінію Керсона. Щобільше представники Кремлю погодилися, щоб з тих земель були виселені всі українці, про що була мова на Конференції в Ялті. Цей договір був проголошений 16-го серпня 1945 року. В тому часі Українська Повстанська Армія перекинула на ті землі деякі свої відділи для оборони українського населення. Тут відмітимо, що 15-го лютого 1951 р. в Москві була підписана додаткова угода між СССР і поляками, в якій Сталін подарував останнім прикордонні українські землі Дрогобиччини і Люблинщини 480 квадр. кілометрів простору.

---

[31] *Там же,* ст. 76-78. За докладнішими даними. див. Е. Пастернак, *Нарис історії Холмщини і Підляшшя (Новіші часи),* Волиняна, XVII, Вінніпеґ-Торонто, 1968.

Аж до 1947 року тривали там бої УПА, коли були перекинені в Карпати для оборони населення Лемківщини і інших українських гірських околиць, 28-го травня 1947 року у Варшаві був підписаний польсько-чесько-московський договір у справі спільних операцій згаданих трьох держав проти Української Повстанської Армії.

г. *Рос. большевики дарують українську Холмщину полякам*

Пригадаємо, що в третій декаді липня 1944 року червона армія зайняла місто Холм, яке було проголошене тимчасовою столицею комуністичної Польщі. До кінця липня були зайняті: Грубешів, Білгорай, Замістя, Красностав, Ярослав і Перемишль, а 2-го серпня упав Ряшів.

На наказ з Москви 9-го вересня 1944 року « Польський Комітет Національного Визволення », з одного боку, і радянський уряд України, з другого боку, підписали в Люблині, до якого перенесено столицю з Холма, взаємну угоду про « добровільне » переселення українців з-поза « лінії Керсона » в Україну, а на їхні землі мало бути переселене польське населення України.

Угода постановляла, що голови родин могли взяти з собою своїх дружин, дітей, батьків та онуків, а юнаки від 14-го року життя самі могли рішати про свій виїзд або залишення на старому місці. В договорі Україна прийняла на себе зобов'язання понести всі кошти переселення. Осідком голови української переселенчої комісії був — Луцьк, а польської — Люблин.

В Люблинському воєвідстві, тобто на Холмщині з Підляшшям, та в дев'ятьох повітах Ряшівського воєвідства зареєстровано на виїзд в Україну 125.949 родин (497.682 осіб). Натомість, в Україні зареєстровано на виїзд до Польщі 310.989 польських родин (885.302 осіб). З Польщі виїхало в Україну 123.156 родин (482.880 осіб), а з України виїхало в Польщу 305.389 родин (868.276 осіб).

« Армія Крайова » (тобто польська підпільна організація), виконуючи доручення свого еміграційного уряду в Лондоні, а з нею спочатку співдіяла також УПА, старалася перешкодити переселенчій акції. Тоді спалено 5.616 українських господарств, а 2.669 пограбовано.

Переселення українців з Польщі почалося в середині жовтня 1944 року і тривало аж до серпня 1946 року. Урядові цифри переселення українців з Холмщини і Підляшшя були такі:

повіт	були зареєстровані	виїхали
Білгорай	18.034	16.523
Володава	26.800	25.630
Грубешів	69.937	68.030
Замістя	5.845	5.480
Красностав	3.515	2.707
Любартів (Любачів)	811	811
Радзинь	274	274
Томашів	40.904	40.742
Холм	34.462	33.195 [32]
Разом:	200.582	173.420

На Лемківщині було зареєстровано на виїзд 297.100 осіб, а переселилось на Україну 289.460 осіб. Загалом, в Україну переїхало 482.880 українців. Виходить, що майже половина українського населення згаданих воєвідств відмовилися покинути свою рідну землю, але згодом багатьох з них насильно переселено на т.зв. « землі відзискані », тобто по-німецькі землі на схід від річки Одри.

Інтересний факт, що статистика не подає українців Біло-Підляського повіту де було к. 10 православних парохій. Це можна пояснювати тим, що деякі з них записались « у калакути », а хто не хотів кривити душею, переїхав жити на західні області держави. Для прикладу згадаємо, що газета « Наше Слово » в своєму номері з 13 квітня 1975 року подає, що в Сєдлісках є скупчення 12-ох українських родин з таких повітів: Ярослав, Лісько, Перемишль, Грубешів, Любачів і Біла Підляська. Є їх чимало і в інших місцевостях Польщі. « Наша Культура » (Варшава, березень, 1975 р.) за польськими джерелами подає, що в Польщі залишилося понад 300 тисяч українського населення, а за українськими підсумками треба думати, що їх є там понад пів мільйона.

Українці живуть у таких польських воєвідствах: Ряшів, Люблин, Ольштин, Ґданськ, Кошалінськ, Щецін, Зелена Гора, Вроцлав, Білосток (пов. Елк та Голдан) та в великих містах: Варшава, Краків, Катовиці, Лодзь ітд. В 1956 році влада дозволила засну-

[32] *Український Календар,* УСКТ, Варшава, 1974, ст. 72 слід; *У. Кал.* за рік 1975, ст. 168-169.

вати « Українське Суспільно-Культурне Товариство » (скорочено: УСКТ), що вже в 1965 році мало двісті зорганізованих гуртків у різних місцевостях краю. Від 1950 до 1964 року українці зорганізували в Польщі 130 шкіл українознавства з 3.300 учнями. 1956 року в Варшаві почав виходити тижневик « Наше Слово », в 1958 р. місячник « Наша Культура », а від 1960 року щорічно друкується « Український Календар ». Ідейно вони зближені до урядової комуністичної лінії, але не мають такого заїлого характеру, як комуністична преса в Україні.[33]

Із згаданих публікацій довідуємося, що українці живуть також у повітах: Біло Підляському, Володавському і Парчівському, напр. у селах: Голешів, Заболоття, Межиліссі, Мостах, Кривовільці, Янівці, Гористаті, Коденці ітд. Вони живуть групами від 40 до 80 осіб.

В повітах: Холм, Грубешів, Томашів, Білгорай, Красностав українців мало, бо їх насильно вивезено в Україну, згл. вони поселилися на західніх землях Польщі.[34]

* * *

Холмсько-Підляська українська православна єпархія, що в хвилині виїзду на скитальщину архиєпископа Іларіона Огієнка мала 170 парохій, сьогодні не існує; хоч тут-і-там живуть менші або більші скупчення людей у Білгорайському і Володавському та інших повітах, напр. люблинський хор « Троянда » УСКТ (в 1973 р. мав 65 членів) співав у Яблочині і Заболотті на Біло-Підлящині, в селі Гребенному на Томашовщині, Гинні та Дубоградах у Володавському повіті, Дратові Любартського повіту, Оріхові Старому у Парчівському повіті ітд. Це, безсумнівно, свідчить, що в тих місцевостях ще живуть українські люди, які не забувають про своє походження і сподіються кращих часів.

« *Шематизм Православної Церкви в Польщі* », *1975 рік*, подає у Варшавсько-Бєльській єпархії сім деканатів, а між ними два на холмсько-підляських землях:

Деканат Біла Підляська має такі парафії: Біла Підляська, Кобиляни, Кодень, Тереспіль, Заболоття, Яблочно, Носів, Копитів, Славатичі.

---

[33] *Укр. Календар,* за рік 1965, ст. 55-56.

[34] *Український Календар,* за рік 1966, ст. 126-129.

Деканат Люблинський подає такі парафії: Холм, Боньча, Горостита, Грубешів, Люблин, Тарногород, Володава, Угруськ, Голя, Томашів Люблинський, Замость, Дратів, Кульно, Сосновиця.

Невідомо скільки українських людей живе в кожній з тих парафій. На землях, де було п'ятсот українських церков-парафій залишилось тільки двадцятьтри. Можна думати, що багато українських людей було переселено з Холмщини на по-німецькі землі в Східній Прусії й на Шлеську.

Отак, трагедія українського народу на Холмщині і Підляшші осягнула свій вершок. Одначе, український народ, в Україні і в світі сущий, ніколи не визнає насильницького акту Москви. Долю її можуть вирішити тільки вільні уряди абох народів, українського і польського, на базі справедливости і замирення між обома народами, яким Боже Провидіння призначило бути сусідами.

ДОДАТОК

Слава Ісусу Христу; Льорейн, О., ЗСН, 17 квітня 1975 р.

Всечесний Отче Докторе!

Нав'язуючи до нашої розмови про Холмщину напередодні німецько-совітської війни, я хочу спинитися над участю укр. католицьких священиків, монахів і монахинь у громадській і культурній праці Холмщини, того часу.

На Холмщині я опинився припадково. Щоби оминути переслухання НКВД, на яке воно вже вспіло мене запросити, я одної листопадової ночі 1939 р. покинув Львів і враз з двома маґістрами права пройшовши трасу Львів-Рава Руська-Угнів, залізницею і пішки, на другий день, над вечір, коло Карова перейшов річку Солокію і так позбувся большевицької опіки і став « горожанином » так званого « Ґенералґубернаторства ».

По дорозі ми відвідали Варяж, Грубешів, але нам не радили задержуватись у цих місцевостях а спрямовували нас дальше на північ, мовляв « там бракує людей ». Таким способом ми зайшли аж до Холма. В Холмі ми застали вже Український Допомоговий Комітет з його головою, місцевим адвокатом, Антоном (?) Павлюком, як оповідали, представником Холмщини на Трудовому Кон-

гресі, що 22 січня 1919 р. об'єднав обі частини УНР. Душею Комітету, тоді, був його секретар маґістер Ольшевський, незвичайно репрезентативна та культурна людина, обдарована небуденним організаційним хистом та здібністю обходитись з людьми. Як пізніше виявилось, він був укр. католицьким священиком після війни канцлєром Апостольського Адміністратора українців Німеччини, отця Вергуна. Мґр Ольшевський знав добре німецьку мову і за головування Павлюка, крім інших справ, полагоджував всі справи, зв'язані з німецькою владою. Він мешкав в одно поверховому будинку, свого рода віллі, сам, що давало йому, на мою думку, свободу рухів в ситуації, в якій йому треба було укривати свій правдивий стан і евентуальні зв'язки з людьми його стану.

Від перших днів мойого побуту в Холмі я працював в управі Українського Допомогового Комітету, в характері шкільного референта. Моїм обов'язком було урухомити українські школи в Холмі і Холмському повіті, заосмотрюючи їх відповідними учительськими силами і організувати нові школи там де в тому зайшла б потреба. Пізніше, коли до Холма прийшов німецький « шульрат » я передав все шкільництво в Холмському повіті і зорганізовану нами українську гімназію в Холмі д-рові Біликові, який обняв обов'язки директора цієї гімназії. Згадаю що до цієї гімназії в Холмі ходив і в ній склав іспит зрілости інж. Любомир Гевко, тепер у Норт Клинтон, О. ЗСА, а одним із учителів у місті Володаві був пізніший організатор перших українських повстанчих відділів на Поліссі, отаман Бульба Боровик).

Думаю, що моя провідна роля в організації шкільництва на Холмщині звела мене з « професором » Луговим, а в дійсності священиком-монахом з монастиря в Кристинополі. Професор Луговий в часі, коли ми познайомились, займав ціле мешкання на першому поверсі жидівського дому. Мешкання складалось із кухні й однієї кімнати, по одній стороні, і двох кімнат, по другій стороні коридору. В кухні й одній кімнаті жила якийсь час власничка дому, жидівка-вдова, якої три сини втікли до СССР. Одного дня вона вийшла з хати і вже ніколи не вернулася. З того часу проф. Луговий обняв цілий дім включно з друкарнею, яка находилась на партері цього самого дому, а яку він перебрав від власнички і провадив її ще тоді коли вона жила в домі. Професор Луговий почав видавати українську газету — *Холмські вісті* — яка одначе не проіснувала довго, правдоподібно наткнувшись на урядові перешкоди. На прохання проф. Лугового я написав до першого числа « *Холмських вістей* » передову статтю п.з. « *Наші завдання під су-*

часну пору ». Ще передтим, а радше зараз, як ми пізнались, проф. Луговий запропонував мені замешкати в нього і я пропозицію з вдячністю прийняв. Ми жили цілий час в одній кімнаті. Це була незвичайно гарна людина під кожним оглядом. Його гарне, дуже лагідне обличчя завжди ясніло привітною усмішкою. У його відношенні до людей було так багато доброти, вирозуміння і готовости простити, в ім'я чогось взнеслого, навіть найбільшу провину, що ви мусіли відчувати до цеї людини велике довір'я, а в його присутності вам завжди пригадувались слова: « ...Прийдіть до мене, а я вас усіх успокою ».

Одного дня до проф. Лугового прийшли дві молоді дівчини, яких він представив мені, як добрих, його знайомих, учительок. В розмові показалось, що вони приїхали до Холма, щоби старатись про працю учительок у Холмському повіті. Коли я оглянув їхні документи ствердив що вони мають педагогічну освіту. Я дуже зрадів, що мій терен збагатиться ще двома фаховими силами і заявив їм, що слідуючого дня вони одержать від УДК відповідну повновласть і можуть удатися на місце праці. Цю ніч вони переночували в нашому мешканні, в сусідній порожній кімнаті. В короткому часі після того до проф. Лугового прийшли ще інші чотири дівчини-учительки, з яких дві пішли в повіт учителювати, а дві залишилися в Холмі працювати кельнерками в зорганізованій професором Луговим харчівні. Вони замешкали в нашому мешканні, по другій стороні коридора. Всі вони, як пізніше самі признались, були монахинями. Крім того, в друкарні і харчівні працювали монахи-братчики. Один з них мешкав разом зі мною і професором Луговим, а інші в іншому будинку.

Від часу до часу професора Лугового відвідували якісь панове, які ночували в сусідній кімнаті. Були це також монахи-священики. Вони вели місійну працю. Професор Луговий був керівником друкарні і це була його леґітимація на зовні. Кілька разів я застав його в хаті в товаристві німецького майора, про якого він пізніше розказував, як про німецького католика, професора права на одному з німецьких університетів. Отець Луговий робив такі знайомства, щоби при їх допомозі, в потребі помагати українцям.

Сьогодні я подивляю твердість характеру цих монахинь. Всі вони молоді й гарні. Може нераз приходилось їм станути в обличчі ситуації, на яку вони не були приготовані, а всетаки вони гарно пройшли цю свого роду тверду життєву пробу. Коли викрилось, що вони католицькі монахині, ці, що були учительками по селах

вернулись до Холма, щоб відтак вернутися до Кристинополя. Німецька влада не була рада католикам. Перед своїм виїздом з Холма, однієї неділі вони попросили мене до мешкання, щоб зі мною попращатись. Там був о. Луговий, один старший монах, може ігумен монастиря, і бувші учительки-монахині. Яка радість і сатисфакція відбивалась на їх обличчях в цю хвилину, коли вони могли показатись перед мною у їх правдивому, а не фалшивому виді. Всі вони були в монаших габітах. Одна з них просила мене, щоб я дав їй приречення, що колись вступлю до манастиря, я тоді ще не був жонатий. З усіх сестер збереглись у моїй пам'яті тільки два призвища: Стефа Брухаль і Марійка Проців, доньки мойого гімназійного професора історії. Після того монахині виїхали з Холма. Я бачив отця Лугового на Службах Божих, які він і інші монахи почали відправляти у одному із місцевих костелів, а може в бувшій церкві. Згодом о. Луговий перестав явно відправляти Служби Божі і я вже його більше не бачив. Вибух війни, перебування у концентраційному таборі в Авшвіц, та прихід большевиків усунули всяку можливість довідатись про долю отих особливих, моїх знайомих.

Про це, що серед учителів були католицькі монахині, що професор Луговий, це священик-монах, що мґр Ольшевський також священик, я довідався від ОУН-Бандерівців, поставили мені гострий закид, що я свідомо вислав їх у терен, щоб піддержати намагання українських католицьких церковних кругів навернути українців Холмщини на католицику віру. ОУН вважала таку акцію за шкідливу, бо вона роз'єднує українців у релігійній боротьбі тоді, коли всі народні сили треба спрямувати на боротьбу за загально національні цілі (Я стрічав в Холмі деяких православних інтеліґентів, які недолюблювали українців-католиків).

На час майого побуту в Холмі припадає перебрання українцями місцевої катедри, на так званій гірці та інсталяція професора Огієнка, як владику Української Православної Церкви. Для нас, що перебували тоді в Холмі інсталяція була другорядною подією. Ми раділи особливо перебранням катедри, яка була несправедливо у польських руках. Перебрання катедри нам видавалась самозрозумілим в часі, коли перестала існувати держава, яка її насильно від нас відібрала. Згода на це чи дозвіл німецької влади являлись тут конечним злом, а через це участи представників цієї влади на урочистості перебрання ніхто не очікував, а коли так сталося, то я вважав цей факт великим, на той час неухильним дисонансом.

Відношення поляків до нас на Холмщині було диктоване розвитком подій, з яких поляки не мали причини бути задоволеними. Хоч німці ліквідували польську інтеліґенцію, організуючи від часу до часу вуличні облави на неї, десь у глибокому підпіллі існував організований польський спротив, який проявлявся між іншим у провокативних виступах і терористичній акції супроти українців уже в 1941 році. Було загально відоме вбивство поляками українського учителя Остапяка під час його повороту з учительської конференції в Холмі додому. Його похорон прибрав характер всехолмської української маніфестації.

З глибокою пошаною

Іван Микита
директор Школи - Лорейн

(Заввага: він мав псевдо: Степан Ковальчук, о.І.Н.)

БІБЛІОГРАФІЯ

Повесть Временных Лет, Подготовка текста Д.С. Лихачева, М.-Л. 1950, т. I-II.

Галицько-Волинський Літопис, ПСРЛ, II, в Іпатіївському списку. Вийнятки на українську мову переклав і пояснив Т. Коструба; видав Іван Тиктор.

Меморіял від українців з Перемишля до кард. Стефана Вишинського в Варшаві, 1971.

Monumenta Ucrainae Historica, Collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum, Romae, 1964 seq. Vol. VIII, 1970.

Ereignisse in der Ukraine 1914-1922, V. Lypynsky East European Research Institute, Philadelphia, 1966 seq.

Długosz Jan, *Dzieje Polski,* Ks. XII, Kraków, 1868.

Cerkiew Prawosławna na Chełmszczyznie, Przemówienia i interpelacje posłów i senatorów ukraińskich w Sejmie i Senacie, Lwów, 1938.

Nahayewsky I., Rev., Ph.D., *History of the Ukrainian Modern State 1917-1923,* Munich, 1956.

Баран, С., д-р, *Митрополит Андрей Шептицький,* Мінхен, 1947.

Власовський І., *Нарис історії Української Православної Церкви,* Н.Й., Бавнд Брук, IV, 1966.

Єсеєв Ф., Иван, *Сотрудничество Украинскои СССР и Польской Народной Республики 1944-1960,* Киев, 1972.

Купранець, О., о., *Унійні « змагання » Польщі посеред православних,* Йорктон, 1955-1957.

Пастернак Евген, *Нарис історії Холмщини і Підлящщя* (Новіші часи), Волиняна, XVII, Вінніпеґ Торонто, 1968.

Перші роки Православної Церкви в новій Польщі, Йорктон, 1955.

Лебедь Микола, *УПА,* 1946.

Лужницький, Г., д-р, проф., *Українська Церква між Сходом і Заходом,* Філядельфія, 1954.

Мірчук Петро, *Українська Повстанська Армія 1942-1952,* Мюнхен 1953.

Нагаєвський І., д-р, о., *Стародавня Україна в світлі історичних пам'яток,* Йорктон, 1961.

— *Історія Римських Вселенських Архиєреїв, III.* Понтифікати Пія XI і Пія XII. (Машинопис).

« *Віра і Культура* », Вінніпеґ, 4, 1960; 4, 1965.

« *Діло* » (ч. 145), 1938, Куліси т.зв. ревіндикації. Що таке Координаційний Комітет?

« *Діло* » (ч. 131), 1938, В. Островський, Дійсність і містифікація на Волині, Поліссі і Холмщині.

« *Український Календар* », УСКТ. Варшава 1965, 1966, 1974, 1975.

о. д-р Іван Музичка - о. д-р Іван Хома

СИЛЬВЕТКА ІСТОРИКА ПРОФ. М. ЧУБАТОГО 1889-1975

(Dr. I. Muzyczka-Dr. I. Сноma, *De personalitate historici N. Čubatyj*)

В цьому Р.Б. 1975 залишив нас і своє наукове поле праці проф. Микола Чубатий, видатний історик і публіцист нашої Церкви. « Своїм життям і своєю активністю та своєю творчістю він здобув собі передове місце не тільки в українській науці, але і в українській історії » — писав наш часопис « Свобода » в Америці, якого він був дописувачем майже сорок літ.[1] Був він членом УБНТ, членом НТШ, дописувачем « Богословії » і заслуженим професором Львівської Богословської Академії, а потім Українського Католицького Університету в Римі, що видав його, на жаль, неповну « Історію християнства на Русі-Україні ». Присвячуємо йому ці скромні рядки з наміром, щоб послужили вони колись до повного насвітлення невтомного життя, праці і постаті нашого церковного історика двадцятого століття. Тому і звемо це лиш сильветкою, бо з певністю проф. Чубатий, як історик, науковець і діяч є постаттю такого маштабу, що йому треба присвятити в майбутньому окрему студію і працю. У цім нарисі хочемо на тлі його біографії і наукової праці кинути кілька рис про його особовість на основі частини його приватного листування, що відзеркалює його характер і спосіб мислення.[2]

Без сумніву проф. Чубатий матиме чільне місце в нашій історіографії і належатиме до одних із перших істориків нашої Церкви. Ось як пише його перший біограф М. Ждан: « Часові рамки історичних праць проф. М. Чубатого дуже широкі: вони обіймають усю історію України від найдавніших до найновіших часів. Якщо йдеться про тематику його праць, то вона дуже різнородна:

---

[1] « Свобода » ч. 140, 23.7.1975, ст. 4: « Пам'яті борця ».

[2] Листи зберігаються в Архіві УКУ в Римі. Із зрозумілих причин не подаємо імен осіб, до яких листи були писані, хіба, що бачиться це із самого змісту листа.

він пише праці з ділянки історії українського права, має багато творів з історії української Церкви і врешті дає її повну синтезу, насвітлює чимало з ділянки політичної історії України, з'ясовує етногенезу українського народу і досліджує проблеми української історіографії ».[3]

Його можна б назвати учнем М. Грушевського, бо як студент богословії у гр. катол. Духовній Семінарії у Львові, він просить окремого дозволу у митр. Андрея, щоб ходити на виклади (1911-1914) того великого учня Антоновича — основника київської історичної школи. Мусіла постать Грушевського і його домінуюча тоді наукова фіґура у Львові, зокрема на полі історії, притягнути молодого двадцятьтри-літнього студента-богослова. У Львові вже тоді відомим був перший том « Історії України-Руси » Грушевського (вид. у 1888 р.) і готувались дальші томи тієї першої солідної наукової праці, як теж і науково-популярні нариси з Історії України.

Читаючи спомин Чубатого про проф. Грушевського із 12-14 років, можна відчути, неначе, розчарування, що осталось в Чубатого з молодості. В часі другого побуту Грушевського у Львові він, здається Чубатому, менше цікавився студентами, менше приділяв уваги для свого предмету, хоч працював з ними успішно в семінарійній праці. Ось як він згадує ті часи: « Проф. Грушевський не був атракційним викладачем. Викладав доволі нудно; все мав звичай, говорячи, погладжувати свою бороду. Натомість інтереснішими були його Історичні Семінарі, на яких число учасників було менше з природи речі, може біля 10 учасників. Тоді він частіше не сидів за катедрою, але сідав поміж студентами на лавці, тому семінар мав радше характер гутірки, де обговорювався не тільки сам предмет семінарійної праці, але також так конечно потрібні проблеми методи історичного досліду та джерелознавства. Тих проблем все була повна голова професора. В цім лежала вартість научна його семінара ».[4]

Вважається слушно, що Грушевський є основником львівської історичної школи і додати б можна, що вона є дочкою київської, яку оснував Володимир Антонович. Наукове Товариство ім. Шевченка у своїх Записках гуртує тоді біля проф. Грушевського ряд

---

[3] Ждан Мих., Микола Чубатий (з нагоди 80-ліття), Мюнхен-Ню Йорк, 1970, ст. 7.

[4] М. Чубатий, *Додаткові спомини про Михайла Грушевського з 1912-1914 років,* в « Український Історик », р. XII, ч. 3-4, ст. 78-79.

учнів і дослідників, яких імена опинились в українській історіографії. Між ними треба б поставити й ім'я проф. Чубатого.

Дві важливі заслуги треба б приписати проф. Грушевському і його « львівській школі », які потім мали вплив на проф. Чубатого: державницький напрямок в його історіографії і спільна праця галицьких і надніпрянських істориків та науковців — вперше в такий високий і плодовитий спосіб в нашій історії. Молодий Чубатий мусів те спостерігати і це потім позначилось і на його науковій діяльності, як історика і його, навіть, як політичного і громадського діяча: державник і соборник у своїй науковій праці і у своїй громадсько-політичній діяльності. Це можна спостерегти з його стилю, що дуже часто через те і відбігає від строго наукового.

Як історик-державник проф. Чубатий клав великий акцент на початки нашої державности і княжі часи. Пригадуємо собі, як він з притиском говорив на перших Загальних Зборах відновленого УБНТ в Мюнхені в 1960 році: « Панове, пам'ятайте, княжа Русь то була імперія ». Це правда. Він, як історик це підкреслював, щоб ми не були лиш « сьогоднішніми » людьми. У зв'язку з тим він сильно вимагав, щоб не позбуватись назви « **Русь** » і хоч із політичних зглядів в бігу століть взяла слушно верх назва Україна, проф. Чубатий завзято боронив, щоб наш обряд таки носив стару назву « руський обряд ». Його рації є переконливі, хоч практично їх не легко стосувати серед деяких обставин. Ось вийняток з його листа 5.5.1969 р.:

> « Щодо Руси, то ця назва перший раз офіціяльно вжита 911 р. в договорі Руси з Візантією й то *якраз у відношенню до Лівобережної України,* до областей Київської, Переяславської та Чернигівської. Вже в часах християнства назва Руси поширюється на Правобережжя-Пониззя і Волинь, а найпізніше на Галичину, бо аж при кінці XII ст. Що в цім саме часі (кінець XII ст.) вжита перший раз назва « вся Україна переяславська », то ще не вжито як назву нації, але як « окраїну » пограничну область. Двісті літ пізніше вжита є також назва « Україна московська » в тім самім розумінню. Зрештою назва Україна має нині вже велику літературу і аж до часів Шевченка мала характер національно-сентиментальний злучений з подивом для козацького героїзму. Коли ж говорилося в *розумінню національно-державнім,* то все ще вживалося назви Руси. Ще сучасник Котляревського, що написав історію українського народу як окремої нації, то назвав її « Історія Русів ». Доперва ідеолог Кирило-Методіївського Братства Микола Костомарів « Книгу Битія Українського на-

роду » відносить до цілої української нації. Присвоєння царем Петром I назви Руси в грецькій мові « Росія », для московської імперії, приневолило провід українського народу поволи залишати стару назву Русь, Русини, а приймати нову Україна. По сто літах (продовж XIX ст.) ми цю боротьбу виграли і нині Україна стала назвою загальною і ніхто розумний не може вертати до старої національної назви Руси. В нашім випадку не йде про назву національну, але *термін церковний* ».

Тому його історія має назву « Історія християнства на Руси-Україні » (подібно і в Грушевського). Багатомовний титул. В наполегливий спосіб боронив проф. Чубатий терміну « руський обряд » « ritus ruthenus ». У зв'язку з тим він зводив особисто нераз гострі дискусії, бо термін, хоч історичний, таки є незвичний до модерного українського вуха. Здається тут в проф. Чубатого діяла його висока прикмета історика бути правдолюбом, боронити правду, писати правду. Для нього вказівкою були слова Мураторі — славного дослідника християнської старини, що писав у 1740 році: « Краще, щоб ми говорили правду, чим маємо чути її з насміхом від ворогів. Богу дякувати, свята Церква не потребує брехні, ані не має страху перед правдою ».[5] То засада старих істориків, що її вимагав вже Ціцерон: « Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat » (Orat. II, 9-15). Цю відвагу боронити « непопулярне » бачимо хоч би із його листів 3.1.1968: « Наш обряд знаний вже перед 989 роком, отже має тисячу літ стару назву "Руський", а я сказав би радше "Київсько-Руський" *Українського обряду ніколи не було і його нема* ».

Зближалось торжественне посвячення собору Св. Софії в Римі (27-28.9.1969 р.) з участю папи Павла VI і всіх наших Владик і скликаний IV Синод, а у зв'язку з цими історичними подіями проф. Чубатий писав в листі з 5.5.1969 р.:

"Скликання Конституційного Синоду нашої Церкви, який положив би тривалі основи під існування здисциплінованої нашої Помісної Церкви може опертися тільки на твердій канонічній базі *Соборового Декрету про Східні Католицькі Церкви*. Наша Церква з Верховним Архиепи-

[5] « Meglio è che le diciamo noi la verità, piu tosto che sentircele dette con ischerno da' nemici... Per grazia di Dio, la Chiesa santa non ha bisogno di menzogne, nè ha paura della verità ». F. Callaey, O.F.M. Cap., *Praelectiones historiae ecclesiasticae aetatis recentioris et praesentis*, Romae 1960, p. 65.

скопом, патріярхально рівним, має право бути Церквою з патріярхальним порядком. Як канонічну основу під Церкву з патріярхальним порядком Декрет ставить існування території або одного обряду. Тому, що територією ми не в силі узасаднити свого права на патріярхальну помісність нашої Церкви, тоді *основою мусить стати передовсім ясно усталений обряд нашої Церкви,* усталений продовж соток літ на базі візантійського обряду. Тільки на базі візантійській, бо він далеко відійшов від духа й форми візантійського обряду. Це є *київський обряд Русинів,* він добре знаний в термінології ватиканських урядів від більше ніж 400 років як — « *Рітус Рутенус Екклезіє Рутене* ». Всі східні обряди витворювалися на етнічно-культурній базі поодиноких народів. Таке саме було і в нас. Це була етнічно-культурна база Русинів, якою то назвою по Флорентійській Унії називали спільно нинішних Українців та Білорусинів. Відколюючи від спільної території старої Київської Митрополії територію московського народу, що вже створив свою власну московську Церкву з власним московським обрядом, папа Пій II в порозумінню з митрополитом Ісидором та візантійським патріярхом (на вигнанню) Григорієм Мамасом в буллі « Деценс репутамус ет конґруум » (1458) назвав нашу Церкву « Кіовензіс Рутенензіс ». Через століття аж до часів по Берестейській Унії до часів митрополитів Рутського та Могили розвивався наш обряд Русинів-Рітус Рутенус. Під такою назвою він поширився на Карпатській Україні та в Бачці, коли там в другій половині XVIII ст. посунула еміґрація з Карпатської Руси. По Синоді Замойськім Руської Церкви Апостольський Престіл розтягнув обов'язковість замойських постанов також на Церкву Карпатської Руси. Всі Русини-Українці еміґранти з Галичини та Карпатської Руси приходили за море до ЗДА та Канади як східні християни обряду Русинів (Рітус Рутені), хоч австро-угорська влада видумала для всіх східних християн своєї монархії назву греко-католицького обряду. *Назва — Рітус Рутенус набрала свого рода канонічного значення.* Вже зовсім недавно, в часі Ватиканського Собору стала наша преса вживати назву « український обряд ». В популярному розумінню можна б таку назву толерувати, як назву для обряду нинішних українців-русинів. Одначе не знаю, чи цю назву, що немає ніякої церковної рації можна б так самовільно вводити, тимбільше, що *введення цеї чисто національної назви,* вже принесло нам шкоду, в постаті другої американської митрополії нашого обряду.

Нашу похопність все націоналізувати використали наші недруги в Римі і сказали: ми ж сповняємо бажання Українців, Філядельфійська митрополія — це українського об-

ряду, одначе Мунгальска Карпатців — це митрополія старого руського обряду. Вони стали носієм нашої старини. Та є ще друга практична рація. Карпатські українці в Америці, а так само бачванські, таки люблять себе називати старою назвою-русинів. Залишки мадяронів палають ненавистю до слова « українець » і витворюють для тої назви якесь виїмкове упередження. *Коли зійдеться Синод нашої Церкви ми остаточно можемо наш обряд назвати нецерковною назвою українським, одначе це певно і раз на все станеться великим коштом-втратою трьох карпатських епархій в ЗДА, крижевацької епархії та пряшівської.* В цій останній в наслідок введення назви обряду український арґумент проти нас дістануть словаки бо вони, не ми є обряду Русинів. Зрештою як запрошувати навіть єрархів тих епархій на Синод, коли вони офіціяльно вже іншого обряду визнаного за інший в Римі''.

Як важливою видавалась йому ця справа бачимо це з іншого його листа з 8.4.1969 року:

''Порушу ще одну справу, яка по моїй думці є основною для справи Синоду нашої Церкви. *Маю на увазі назву обряду нашої Церкви.* Соборовий Декрет на якім ми нині мусимо опирати канонічні основи нашої Помісної Церкви, *є спільний один обряд.* По моїй думці його назва мусить бути стисло означена та мати за собою історичне узасаднення цілости і тяглости, продовж століть. Тепер в нас в моду увійшло називати — український обряд. Прикметник « український » це назва нації й то назва доволі модерна. За той період, відколи введено національну назву « український », тобто від початку XIX ст. наш старий обряд ледви щось додав. Одначе нам на згубу тільки в останніх роках назву « український обряд » радо вводить Східна Конґреґація, щоб відколоти половину нашої еміґрації в ЗДА, від нашого одноцілого обряду. Відносний декрет Східної Конґреґації появився доперва 1963 р. На цій основі в ЗДА ми маємо подвійну єрархію. Певно, що популярно його можна назвати « український обряд », як твір духа українського народу, але ніколи в стислім канонічнім розумінню так само, як ніякий вчений історик в науковім вторі не може св. Володимира чи Ярослава називати українськими володарями.

Назва візантійський обряд, нині теж сильно поширювана з Риму а ще більше американськими католицькими колами, це назва цілої родини обрядів, як назва « слов'янський » є назвою родини народів. В Америці сподіються католики зі всіх обрядів візантійської родини зробити одну східну саламаху, щоб її вмішати в американський католицький « мелтінґ-пат », асиміляційний котел.

Нині існує ще проблема руського обряду на Пряшівщині, в Крижівцях та ще де. Там з українським обрядом не заїдеш.

Історично наш київсько-руський обряд оперся головно на візантійській богослужебній базі, став скоро вже продовж XI-XII ст. формуватися як руський обряд, асимілюючи залишки слов'янського обряду бувшої Велико-Моравської Церкви довго зберігані на Західній Україні. До того обряду введено велику масу духових елементів Київської Руси зовсім ріжних від візантійських і тому той обряд став справді *руським обрядом.* Коли в по-флорентійськім періоді папа Пій II в порозумінню з митр. Ісидором та візантійським патріярхом на вигнанні Мамасом рішилися поділити територію старої Київської Митрополії на Київську та вже відколену Московську, то сталося 1458 р. буллею « Децет репутамус ет конґруум ». В цій буллі наша (українсько-білоруська) Церква називається « Кієвензіс Рутенензіс », тобто Київсько-Руською, в якій дальше формувався її обряд Київсько-Руський духовними силами українців та білорусинів. Назва « руський обряд » стає технічною назвою. Требник митр. Петра Могили став немов кодифікацією того обряду в половині XVII ст. Думаю, що на цім обряді згідно з Соборовим Декретом 1964 р. ми будуємо нашу Помісну Церкву як одноцілу установу по всьому світі зв'язану одначе з Києвом та Україною. Від часів Берестейської Унії до наших днів в римській номенклятурі постійно та консеквентно наша Церква звеся « Екклезія Рутена », наш обряд « Рітус рутенус ». Таку саму назву вже від XV ст. носить Церква карпатських Русинів та її еміґрація в Югославії від II-ї пол. XVIII ст. Назва « руський обряд » далеко ширша тим чином від назви український обряд і як стара назва може бути примінювана також до неукраїнців як словаків, хорватів та тощо. Для декого наш обряд мусить носити назву національну українського обряду. Того ніхто не робить. Чому Мелхіти, нащадки візантійців на близькім сході, нині говорять по арабськи й арабські патріоти не перезивають свого обряду арабським, або копти свого обряду єгипетським. Вони шанують свою старину. Я розумію, що моя наукова інтерпретація цеї проблеми серед загалу привиклого до національних фаєрверків (кличів) не може бути популярною, одначе вона, по моїй думці, сильно облегшить справу будови нашої Помісної Церкви, бо й в Римі наші противники не можуть заперечити факту, що ми *маємо один одноцілий обряд для нашої* Помісної Церкви: Нині наша Церква називається Київсько-Галицьке Верховне Архиєпископство, віримо, що скоро стане Київсько-Галицькою Патріярхією, обряду Київсько-Руського. Тому, що назва будучої Помісної Церкви буде носити на пер-

шому місці назву Києва християнської столиці східної Европи та України-Руси я піддав би суґґестію, щоб обряд нашої Помісної Церкви назвати *Київсько-Руським обрядом,* бо таким на ділі він є дійсно.

Вже напередодні історичних подій в Римі проф. Чубатий звернувся до українських Владик в Канаді письмом з 2.9.1969 р., пишучи:

"Десятки церковників не знало, що Рутенус і Українус є то саме, тому Східній Конґреґації в 1963 р. прийшлося і удалося поділити нашу Церкву на дві. Наш обряд від 500 літ є обрядом Київської Церкви з назвою Рутенус від першої назви українського народу, коли він був державною нацією — Русь Київська, Русини, Руський. Назва обряду стала вже чисто церковною назвою, свого рода *технічною назвою, а не назвою національною.* Дочепити прикметник « Українус » нині ще значення національно-політичного, це значить сильно захитати й ослабити базу, на якій оперте наше право на помісність, на патріярхальну самоуправу нашої Церкви. В додатку назва нашого народу — Україна, Український появилася як назва частини українського народу в часі Хмельниччини, тобто повстання Богдана Хмельницького проти Польщі та проти Берестейської Унії. Як назва цілого народу починається доперва від Шевченка як оборонна та успішна назва проти єдности з російським народом. Це нині назва всім українцям дорога, одначе в церковній термінології, ще й католицькій, вона не може мати успішного застосування. Через невмісне застосування тої назви ми вже втратили єдність церковну з трьома епархіями карпатських русинів та пряшівську епархію в користь словаків. Напевно ще мусіли б втратити єдність з Крижевацькою епархією. Вже прямо не доподумання, щоби навіть на випадок обновлення перемиської епархії Польща погодилася б впустити в границі католицьку віру « Українскеґо обжондку ». Натомість полишення традиційної старої назви « Рітус Рутенус » маємо великі шанси об'єднатися з митрополичою провінцією карпатських русинів в будучности. Зміна (назви) нашого обряду на « Український обряд » мусить викликувати враження інтрузії національної політики в церковні справи, бо другі того не роблять. Мелхіти своєї назви обряду не міняють на « арабський обряд », хоч нині всі мелхіти говорять по арабськи, живуть основно на території арабського світу та є нині арабськими патріотами. Таке саме є з другими обрядами. Тим більше у нас, що *Українського обряду фактично ніколи серед українців не було.* Українська християнська культура від часів Шевченка не вложила абсолютно нічого нового в обряд католицьких українців".

Обороняючи старинну назву нашого обряду йшлось Професорові, власне про нашу соборність. Він постійно мав на оці жалюгідне відокремлення наших **братів з Карпатської України в Америці**, які зміряли до відділення і вкінці їх відділено та вони стали на шляху повної асиміляції-американізації. На той штучний поділ, що на нього не легко можна знайти раду проф. Чубатий вказує відважно в листі з 9.7.1967 р.:

> "З Риму йде радше акція ділити нашу Церкву в ЗДА ніж її консолідувати. Іде передусім про Русинів і Карпатську Русь. Русь та Русини це середньовічні назви українського народу, які радо ще нині вживають наші консервативні брати Русини-Українці, що жили в границях Угорщини та були національно гноблені. В Америці першим єпископом був спільний єпископ для Русинів з Карпатської Руси та для Русинів-Українців з Галичини. Єпископом був для всіх Сотер Ортинський. По його смерти під натиском мадяр в Римі спільну Церкву того самого обряду — *РІТУС РУТЕНУС* та того самого народу Русинів-Українців поділили на два екзархати, а недавно на дві канонічно ериґовані епархії для вірних Рітус Рутенус на території, де вже була канонічна єрархія того самого обряду Русинів-Українців. Серед нині екуменічного руху в світі, плян ділити нашу Церкву викликує передусім згіршення серед Українців православних.

Проф. Чубатий болів усім, що нарушує наші державницькі і соборницькі змагання. От хочби такий короткий уривок з його листа з 25.11.1974 р., що своїм стилем так багато каже: « Я, як багато мирян, цілою душею жаліємо з Його Блаженством ізза постави частини Єпископату до помісности нашої Церкви. Цілком така сама ситуація як була в Україні в 1921 р. Тоді ми мали свою самостійну Україну, але її змарнували ».

Можна не годитись із усіми твердженнями проф. Чубатого, але його спонтанні думки у листах вказують на його спосіб думання і спостерігання, як історика.

Тую саму щиру журбу з поглядом в минуле відчувається в нього, як історика і державника із його вступу до другого тому своєї « Історії ». Він пише: « Серед руїн політичної самостійности українського народу його Церква та ціле його християнське життя було без захисту й стало предметом політичних експериментів окупаційних режимів на українській землі... ». Становище східнього християнства та його Церкви в українській області, завойованій Казимиром, найкраще з'ясоване в листі польського ко-

роля Казимира до папи Климента VI з 1351 р. Король просить від папи матеріяльної допомоги з боку польської Церкви на затримання під своєю владою окупованої области України, *землі невірних Русинів або князівства, на яких можна буде зорганізувати й створити сім розлогих єпископств з власним митрополитом* ». Виглядало б, що на цій невірній землі немає християнства взагалі. А тут ішло про плян винищення східньо-християнських єпископств і на їх місце встановити латино-польську митрополію з сімома новоутвореними латинськими епархіями. Плян цей дістав підтримку західнього католицького світу."[6] Цю спокійну і тверду думку він продовжує: « Українському народові була накинена боротьба в обороні віри своїх батьків, духового стрижня тої колись славної та могутньої Руси. Ця боротьба на цій землі тривала повних шість соток літ аж до приходу московського атеїзму 1939 року і триває до сьогодні з наслідком неґативним для Вселенського Християнства ».[7]

То був підхід до історичних явищ проф. Чубатого. Може хтось в тім добачувати радше стиль публіциста, чи політика, а менше історика Церкви. Сьогодні часто закидується таку інтерпретацію до історії Церкви як « націоналістичну ». У відповідь на такий вузький погляд на історика Церкви дамо важну вказівку великого папи Пія XII, яку дав він студентам богословії в Римі в 1939 році. Він сказав: « Disciplinae historicae, quatenus in scholis tractantur, non tam in quaestionibus criticis et mere apologeticis haereant, quamvis hae quoque suum momentum habeant, sed potius id spectent, ut actuosam Ecclesiae vitam demonstrent: quantum videlicet Ecclesia laboraverit; quanta passa sit; quibus viis et quo felici exitu sui muneris mandato satisfecerit; quomodo caritatem opere expleverit; ubinam pericula lateant, quae florescenti Ecclesiae statui obstent; qua in conditione publicae rationes inter Ecclesiam et Civitatem intercedentes se bene habuerint, in qua minus bene; quantum Ecclesia politicae potestati cedere possit, quibusnam autem adjunctis immobilis stare debeat: maturum denique de Ecclesiae conditione judicium et sincerum erga Ecclesiam amorem, ecce quae schola Historiae ecclesiasticae in alumno praestare et fovere debet, ac praesertim in vobis, dilectissimi filii, qui hac in Urbe versamini, in qua antiqua monumenta, bibliothecae in-

---

[6] М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні,* т. II, ч. I, Рим 1976, ст. 9.

[7] *Там же.*

structissimae, ac patentia studio et conquisitioni tabularia, Ecclesiae catholicae vitam per decurrentia saecula velut ob oculos ponunt ».[8]

Наша Церква не дасться відділити від життя народу й історія того доказом. Деякі історики це намагаються зменшити під впливом сучасних течій чи західніх політичних ситуацій. Християнство — то релігія, що діє на життя, перемінює його і тим саме воно вкладається у всі ділянки людського життя не виключаючи і державного. Тому то Володимир Великий бачив, що для його могутньої матеріяльно і територіяльно імперії потрібно і духовости.[9] Він за нею шукає, її находить в християнстві, що стає за тодішними звичаями державною релігією. Проф. Чубатий пише: « Київське християнство, це нині вже наукове поняття із чітко означеним змістом — як схрещення східнього християнства із західним на базі передхристиянської культури придніпрянської Руси-України. Воно причинилося до створення виразного духового обличчя української нації, як окремої індівідуальности вже перед кінцем XI стол. По упадку самостійної державної організації Українців в половині XIV стол. — *християнська Церква заступила українському народові колишню державну владу та стала одинокою установою, репрезентуючи цілий нарід.* Об неї, як найсильніший бастіон народу, відбивалися чужинецькі наступи, прямуючі до знищення окремої особовости українського народу ».[10] Ці слова із попередніми характеризують проф. Чубатого як історика-державника, що бачить українську державу з її душею — християнством як історичний факт і основу битія українського народу.

Ця велика пошана до нашої древньої минувшини і бажання злучити її із нашим сучасним проявляється у проф. Чубатого також у його міркуваннях про **збереження старослов'янської мови в нашій Літургії**. В Римі негайно по Соборі почалась праця Літургічної Комісії під проводом Блаженнішого Йосифа над перекладами літургічних книг на українську мову. Проф. Чубатий, як історик дивився на старослов'янську мову, як мову священну, освячену літургійним вжитком і довгим минулим. Не легко тут з ним годитися, але це й ілюструє його особу історика. Він не був

---

[8] *Acta Apostolicae Sedis*, t. XXXI, 1939, p. 245.

[9] Диви про те і ствердження сов'єтських авторів: Академія Наук Укр. РСР, *Нарис філософії на Україні,* Київ 1966, ст. 36 і слід.

[10] М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні,* Рим-Ню Йорк 1965, ст. 2-3.

цілковито проти вжитку укр. мови в Літургії. Уважав, що це можливе лиш в Україні, але небезпечне на чужині. Він бачив небезпеку у впровадженні укр. мови в тому, що це викличе паралельно намагання впровадити і чужі мови (англійську головно) наших поселень в нашу Літургію і тим скріплюватиме процес асиміляції. Ось як писав він у листі з 18.7.1966 р.:

> « Прошу вибачити, що позволю собі звернути увагу на ще одну справу, а саме на справу *українізації богослужень*. Коли йде про Церкву на Україні, то українізація може мати дещо ширше застосування. Натомість поза Україною кожна строфка українізованого богослуження йде в користь англізації в ЗДА та Канади, а других мов по відповідних країнах поселення. Покоління молодше тут мало що більше розуміє українську мову від церковнослов'янської, для старших це малий але не найважніший додаток. Тому кожна частина переведена на українську мову, прямо автоматично вводиться рівночасно в англійській мові. Немає арґументу заперечити цього. На старослов'янську мову всі і старші і молодші дивляться як на стару сотки літ стару сакральну мову. Зміняєш її, так міняй на мову для мене найбільш зрозумілу. Отже для Америки та Канади кожна українізація це автоматична англізація''.

Проф. Чубатий із затривоженням слідкував асиміляційні процеси, які цілковито охоплювали наших братів Закарпатців в Америці (Пітсбурґ). Їхнє відокремлення від України, від первісної Митрополії, від якої їх відділено, їхня затрата ідентичности серед американського моря штовхнула їх на введення англійської мови в Літургії. На це їм радо дозволено. Проф. Чубатий писав так про те у листі із 18.7.1966 р.:

> ...''обі карпатські епархії ввели вже вповні англійську Службу Божу включно з освяченням. Як це могло статися? Дня 21 листопада (1965 р.) покінчилася Сесія Собору, на якій ухвалено Декрет про Східні Церкви потверджений Святішим Отцем того ж дня. Там виразно ухвалено, що літургічну мову не можна змінити без згоди Патріярха (Верховного Архиєпископа) та його Синоду й то ще за потвердженням Папи. Три тижні пізніше 10 грудня Східня Конґреґація потвердила... англійський переклад Служби Божої (Фотостат того декрету Східньої Конґреґації я бачив на власні очі). Чи православні не мусять покпивати собі з всіх уніонних заходів? А практично й там народ ще більше ніж в деяких галицьких парохіях стоїть за мовою церковно-слов'янською. Я ще недавно меш-

кав в Мава, стейту Ню Джерзи, і продовж 18 літ я був членом карпаторуської парохії, бо галицька була далеко. Коли молодий вже в Америці уроджений парох заповів в церкві, що від другої неділі буде вже мати Службу Божу більше зрозумілу для Вас « у вернакуляр ленґведж », по богослуженню приступила до нього пані біля 45 літна уроджена, образована та вихована в Америці та серед гурту людей стала до пароха говорити: « Фатер, що то за вернакуляр ленґведж Ви хочете нам вводити? Ми ж все мали в церкві вернакуляр ленґведж! Ми всі її добре розуміємо »''.

Лист вповні ілюструє невторопні кроки, що поверховно можуть ніби сприяти пасторальній праці у літургійному вихованні, але з другого боку ведуть до небезпечних доріг, що віддалюють від одности обряду й ідентичности. Щоб вповні бачити бажання проф. Чубатого скріпити свою позицію оборони старослов'янської мови в Літургії подаємо ще один цитат з листа, в якому він хоче скріпити своє становище при помочі інших авторитетних осіб. В листі він розказує про свою стрічу з поетом Маланюком, з яким, очевидно, він почав зразу розмову про старослов'янську мову в Літургії, знав, як йому залежало на тому, щоб підождати із впровадженням укр. мови у богослуження. Він писав 9.5.1967 р.:

''В травні місяці (1967 р.) вибирається до Риму поет Евген Маланюк. Це нині напевно найбільший живучий український поет, дуже конструктивний. Він уродженець східної України, мабуть з Херсонщини. Річ природна православний з уродження, але ще перед приїздом до Америки формально приняв католицтво. Я стрічався з ним в літі в горах (в Гунтері), де є наша церква. В неділю все приходив до церкви та молився з якимсь містичним заглибленням. Він є великим убожателем нашої церковнослов'янської мови в церкві і її старина спричинила принайменше частинно приєднання до католицтва. « *Не люблю базарної мови в церкві* », сказав раз до мене. Йому не подобається жива українська мова в православній церкві. Він з професії інженер, вдовець, є великими любителем старини клясичної, зокрема грецької, Жалівся, що пустившись на інженерські студії, не мав змоги студіювати греки та латини''.

Коли вже тут мова про Закарпатців, то треба б підкреслити, як залежало проф. Чубатому, щоб їх в Америці з'єднати собі, щоб не вважали вони себе окремим народцем чи плем'ям із тяжінням до Московщини, чи остаточно із тяжінням до Америки « візантій-

ського обряду ». Мова — то перший крок. Другий крок — то страта зв'язку із матірними землями батьків. Ось цитат, з якого бачимо, як переконливо проф. Чубатий вмів і на цей зв'язок вказати і ним захопити (7.10.1966): « Ви ж, говорив я дальше, маєте також чим по християнськи гордитися, Ви ж маєте мучеників Карпатської Руси єпископів Ромжу, єпископа Ґойдича, який під кінець життя умирав в авреолі святости та надався б до канонізації. Вони мусять бути світлим взором для місіонарів на Карпатську Русь ».

Він, як історик-спостерігач журився долею Церкви в ЗСА. слідкуючи за процесами її розвитку він бачив чинники, що вели до занепаду і завмирання, бачив і середники, якими можна пособити, щоб до остаточної кончини не дійшло. Ось його коротка, але яскрава оцінка ситуації в листі з 24.3.1966 р.:

> "*Церква наша за океаном немає ніякого ідеалу і немає чим притягнути молоді в духовний стан. І не буде мати. Молодь треба пірвати великою ідеєю.* Брак духовенства зачне поважно дусити нашу Церкву, коли покотом зачнуть вмирати священики втікачі з Европи. Зрештою брак ідеалізму є причиною щораз скоршого англійщення тої Церкви та скорого зменшення її вірних. *Я науково обрахував, що при теперішнім стані наша Церква за 40 літ перестане за океаном існувати. Той процес може спинити тільки патріярхальна система та орудуваний нею ідеал християнської мученої України.* Без того все полетить вдолину. Не краще буде й з православною Церквою. В Канаді не ліпше як в ЗДА".

В своїй журбі професор шукає надії, ґрунту. Це бачиться з його листа 12.6.1966 р.:

> "Недавно у моїй статті про « Український Католицький Університет » я писав, що *збудити ентузіязм серед української молоді вступати в духовний стан на службу Церкві можна тільки героїчним взором західно-українських катакомб та прикладом життя для Христа західно-українського Митрополита-Ісповідника,* тепер Його Блаженства нашого Первоєрарха. Ми українці католики є виїмково щасливі, що нині в добі демократизації та зматеріялізування маємо такий близький нам моральний капітал, щоб при його помочі повязати Українську-Католицьку Церкву в Америці з тими героїчними християнами католиками, що їх подивляє цілий католицький світ... ».

Читали там теж Великодню Промову Його Блаженства слово Христового Пастиря натхненне Святим Духом. Як історик мушу ствердити, що ця промова до вір-

них в головнім храмі Христової Церкви перейде до історії, як перейшли натхненні відважні промови св. Івана Золотоустого''.

Він з журбою писав теж 9.5.1967 р. про іншу обставину, яка послаблює силу нашої Церкви в ЗСА: « Загальне положення нашої Церкви виджене в ЗДА виглядає, що в Римі нашої Церкви поза Україною не признають, це не є та стара скоро тисячлітня *Екклезія Рутена*, зі своїм *Рітус Рутенус*, але кілька розбитих нічим зі собою незв'язаних льокальних Церков ».

Наше старе покоління « львівської богословської школи » замітне тим, що воно любило свою Церкву і дорожило нею. Проф. Чубатий належав до цього покоління, яке в додатку було свідком короткої будови своєї державности на руїнах австро-угорської імперії, а потім в нових не легких обставинах польської окупації. Тому в обставинах еміґрації у цілковитім відокремленні нашої Церкви від батьківщини і в додатку поділеної на континенти і краї поселення, такій Церкві без якогось одного проводу і об'єднання теж грозить асиміляція і загибель. Рятунком для збереження її — то ідея помісности і патріярхат, що очолив би цю вітку Церкви поза материком і приготовив її до праці у батьківщині у майбутньому, при помочі власної науки, університету, наукових праць. Ось як про це висловився проф. Чубатий у розмові з проф. Де Врісом із Папського Східнього Інституту в Римі про що пише в листі з 6.2.1967 р.:

''Розтягнення юрисдикції Верховного Архиєпископа над американськими епархіями це життєва справа для цілої нашої Церкви. Нині мозок українського католицтва, української католицької культури є в Америці. В Україні є тільки героїчна підземельна нелеґальна Церква, тут в Америці є її гієрархічна організація тісно пов'язана з Верховним Архиєпископом Української Католицької Церкви на чужині в Римі. Тож як можна відділювати їх від себе. Арґумент висуваний що другі східні католицькі патріярхати не мають юрисдикції над своїми вірними поза територією патріярхату, також в Америці, не має тут застосування. Східні патріярхати на своїй території нині це дрібні Церкви, Українська Католицька є найбільшою поміж східними біля 80% всіх східних католиків, числом біля 5 міліонів; в Америці живе біля одного міліона разом з Канадою. Та який це міліон? Це католицький мозок нашої Церкви та нації. Тут є дві Академії Наук на вигнанню, професійні товариства інтелектуалів, письменників та тощо. Як можна їх відділювати від органі-

заційно розбитої Церкви в Україні, хоч героїчної. Нині Українську Католицьку Церкву під гнетом комуністичної Москви та її частину на еміґрації скорше можна порівняти до тих Церков на сході, де цілі частини, передовсім вірмени, мусіли під напором турків-сельджуків переноситися на чужу територію масово та там творити організацію своєї Церкви, а навіть мають свого католікоса. Наша Церква в Америці нині має місію тут поза Україною створити армію місіонарів духовних та світських, які в пригожий час рушать на територію атеїзмом та московським православіям понищеної Української Католицької Церкви та сповнити нашу місію на сході Европи призначену нам папою Урбаном VIII. Того нам не може нині вімовити Апостольський Престіл. Не станеться це, так за кілька десяток літ загине українське католицтво на Україні і поза Україною. З тою ціллю кардинал Йосиф дав почин оснування Українського Католицького Університету в Римі й ту його працю ентузіястично поперли американські українці католики вважаючи його за свого духовного провідника".

У важливі шістдесяті роки нашого століття, коли ми кикулись до **реалізування тієї помісности нашої Церкви**, тобто її одности на чужині під одним проводом, проф. **Чубатий** бере активну участь у тому ділі і його листування багате на думки, оцінки і суґестії. В листі із 6.2.1969 р. він писав:

"Боже Провидіння прямо в чудесний спосіб вложило в руки Вашого Блаженства засоби для врятування нашої Церкви від загибелі. На чотири роки Боже Провидіння посадило на престолі св. Петра святого папу Івана XXIII, щоб він привернув гідність східних християн, а також нашої Церкви, до часів з-перед 1054 р. В руках Вашого Блаженства є потужний *Соборовий Декрет про Східні Церкви* який дає достатній засіб зреорганізувати нашу Церкву поза засягом Східної Конґреґації. Декрет прийнятий Колеґією Єпископів Церкви зібраних на Соборі, потверджений папою Павлом VI 21 листопада 1964 р.; отже став основним законом Церкви, який дає владу Верховному Архиєпископові, правно зовсім рівному з Патріярхами, свою Церкву на Синоді помісної Церкви її зорганізувати. Декрет ясний і яке право Східній Конґреґації встрявати в працю Верховного Архиєпископа, коли такої установи як Східна Конґреґація перед 1054 роком взагалі в Церкві не було. Певно, що з боку Конґреґації, яка тратить владу, будуть йти намагання інтерпретувати ясний Соборовий Декрет по свому...

Ще недавно існувала *непевність щодо деяких Владик,*

х становища до Помісної Церкви нашого обряду. *Тепер щиро чи нещиро тої запори на зовні немає.* Відкрито ніякий єпископ тепер не опонує проти помісної організації нашої Церкви...

Тріюмфальне приняття Вашого Блаженства в часі відвідин всіх наших Церков зі сторони Божого Люду стало мало не стопроцентовим плебісцитом потверджуючим, що Божий Люд бажає собі помісної нашої Церкви зв'язаної з Україною під проводом Вашого Блаженства. Вселенський Собор виразно ухвалив, що така однодушна постава Божого Люду не може бути ніким легковажена. Цей самий Божий Люд вже дотепер достачав матеріяльних засобів для ріжних церковних проєктів Вашого Блаженства, тому помісна Церква має запевнені матеріяльні підстави до свого існування. Одним словом *усі одиниці нашої Церкви від верхів до низів домагаються сформування нашої помісної Церкви згідно зі Соборовим Декретом в найкоротшім часі.* Вірні з великим ентузіязмом читали подяку Вашого Блаженства для всіх осередків нашого церковного життя з обітницею, що в найкоротшім часі буде скликаний Синод нашої Церкви для її сформування. Немає ніякої правної основи для Східної Конґреґації спиняти скликання нашого Синоду. Я не можу знайти якоїсь правної підстави, щоби Східна Конґреґація могла ставити перешкоди... Буде наша Помісна Церква сформована, буде вибраний квазі-патріярхальний управляючий синод, якого мабуть предсідником у православних все є владика найстаршої митрополії. Він уповажнений скликати Синод єпископів для вибору наслідника. Тоді майбутність нашої Церкви забезпечена, бо буде забезпечена тяглість. Ця обставина каже скликати наш Синод якнайскорше.

В останніх двох тижнях частина католицької преси принесла тривожну вістку з Риму, про скликання Синоду Церкви на 11 жовтня, де знов нема нашої одноцілої Церкви, як там виступлять всі національні Церкви світа, тільки три розбиті частини нашої Церкви. Видно, Секретаріят Синоду Церкви дальше предвиджує, що помісної нашої Церкви там не буде. Скоре скликання Синоду нашої Церкви та її сформування може врятувати болючу ситуацію національно-церковного упокорення".

З ентузіязмом прийняв він вістку про близький **Синод нашої Церкви** (Вересень-жовтень 1969 р.). Його стиль і практичні думки висловлюють це захоплення новими днями в історії нашої Церкви і новими творчими можливостями на майбутнє. Він писав в листі з 8.4.1969 р. з живим зацікавленням і реалізмом історика:

"Прохаю прийняти сердечні побажання всього блага, зокрема багато Божих ласк довершити на близькім Си-

ноді нашої Церкви історичне впорядкування нашої патріяршо-рівної Київсько-Галицької Церкви. Станеться це, так наше українсько-католицьке покоління може сказати « Нині отпущаєши... », бо єрархія та Божий Люд буде мати второвані шляхи до щораз кращої Служби Господеві у Вселенській Христовій Церкві, вільній від людських впливів та слабостей.

Все залежить від першого дня, чи вони приймуть за основу для організації нашої Церкви Соборовий Декрет, чи старе право канонічне основане на цілком іншій правній ідеології. Коли будуть приготовані нові канонічні основи нашої Церкви, виключаючі одноголосність рішень і коли зібрані єрархи зложать присягу на нові правні основи, тоді можна буде приступити до подрібного виповнювання тої правної структури продовж кількох може й тижнів. За взір структури нашого Синоду думаю, було б добре запізнатися зі структурою візантійської Церкви. Там якось панує з одного боку свобода єрархів, а з другого боку їх дисципліна".

А близько дати історичного Синоду у вересні 1969 р. до українських Владик в Канаді писав він так:

"Повертаючи до справи конституційного Синоду нашої Церкви, позволюю висказати свої погляди на біжучі церковні наші справи. Справа остаточного канонічного завершення нашої Церкви вимагає великої острожности та основного узасаднення кожного нашого кроку, бо наші противники використовують дуже зручно всі наші необдумані промахи, що їм у великій мірі удається, щоби 1) обдерти нашу Мученичу Церкву в катакомбах з німбу мучеництва, а зробити з неї справу української національної революції, для якої в Римі не мають заінтересування; 2) розбити нашу Церкву на частини, що їм вже вдалося з Карпатською Церквою; 3) в результаті може і погоджуються на якусь обтяту куцу малу Церкву з новим « Українським обрядом » без старої церковної традиції, яка лишилася при Карпатцях, не прямуючих до створення помісної Церкви незалежної від Східньої Конґреґації. Коли ж і ця обтята наша Церква буде створена, то вона, як з сумнівною територією, повинна остати послушно під Східньою Конґреґацією. Це є ті небезпеки, що мають основу у нашім поступованню.

Ми приходимо їм з допомогою через: 1) Непотрібне і шкідливе вмішування національно-політичного аспекту життя нашого народу в церковне життя, 2) через незнання історії нашого народу та нашої Церкви ми легковажимо стару таку величну традицію нашої Церкви. Жиємо

немов тільки нинішним днем. А саме наша правна традиція є найсильнішою історичною та канонічною підпорою прав нашої Церкви на патріярхальний лад, тобто на самоуправну помісність нашої Церкви. Нині для нас найважнішою справою, щоби зійшовся *Конституційний Синод* нашої Церкви. Коли зійдеться конституційний Синод тоді стануть нові проблеми: 1) На якій *правній* та фактичній основі ми домагаємося патріярхального самоврядного устрою нашої Церкви. Ця правна та фактична основа мусить *бути сильна як граніт, не дискусійна.* Правною основою нашого домагання є очевидно *Соборовий Декрет* про Східні Католицькі Церкви, ухвалений Вселенським Собором та потверджений папою Павлом VI дня 21 листопада 1964 р., з днем 21 січня 1965 р. (в нас 7 квітня 1965 р.) став основним законом Вселенської Церкви. Супроти цього всі попередні канонічні постанови видавані Римською Церквою для східних, незгідні з Соборовим Декретом стратили свою силу. Котрі постанови Соборового Декрету говорять про право нашої Церкви на патріярхальну самоуправу? Це є 7, 9 та 10 уступи Декрету, застосовані до нашої Церкви. Семий уступ говорить, що патріярхальна самоуправа є нормальним, примусовим порядком східних католицьких Церков. Патріярхальна самоуправа має свої межі або територіяльні *або обрядові.* Тому, що на тему території нашої Церкви в теперішнім положенню нашої Церкви можна дискутувати, *немає дискусії над єдністю обрядовою нашої Церкви, хиба що хтось схоче цю справу перекручувати виразно проти фактів біля 500-річної історії нашої Церкви*".

А ось і уривок з листа по Синоді (11.11.1969), в якому, хоч і радів успіхами, знова згадує про потребу включити у будову помісности Карпатську Митрополію в ЗСА:

"Зачну хіба від зложення подяки Господеві, що наша справа пішла щасливо наперед. Може ще й не проминули всі труднощі, але вже хвалити Господа проломлені леди. В останніх місяцях я щодня молився до Святого Духа, щоб надтхнув Святішого Вітця, щоб вказував правильні стежки,... як вивести нашу Церкву на праву путь. Від того часу я слідкував за кожною подією в Римі і за океаном та радів з успіхів... Римські торжества від 27 вересня ц.р. остаточно проломили греблю. Прийшов бажаний всіми Синод та його Конституція. Та що дальше? В цім переломовім етапі я знов написав три статті до віннеґського « Поступу » на тему « Українська Католицька Церква стала дійсністю ». Там звертаю увагу на потребу нової осторожної тактики та вкінці звертаю увагу на невповні осяг-

нений успіх, на потребу включити в нашу Церкву Митрополію Карпатську".

В листі з 24.1.1970 р. проф. Чубатий вказує на **вагу Конституції нашої Помісної Церкви:**

"Синод нашої Помісної Церкви, який покінчився 4 жовтня 1969 р. був святом і торжеством побіди для усіх українських мирян католиків, бо він створив це, на що ждали покоління українців від соток літ. Випущене по закінченню Синоду Пастирського Послання нашого Єпископату переконувало вірних, що з Божою Поміччю ми осягнули перемогу, воно заповідало, що скоро в офіціяльнім журналі нашої Церкви « Благовіснику » буде оголошена *Конституція нашої Помісної Церкви* оперта стисло на Декреті II Ватиканського Вселенського Собору, потвердженім Святішим Отцем 21 листопада 1964 р. Тим чином ніхто не може квестіонувати доконаного на Синоді акту. Наші вірні на американськім континенті, жиючи під Конституціями своїх країн, привикли розуміти, що Конституція є свята ненарушима річ, найвищий Закон в цім випадку Української Католицької Церкви, основою її правопорядку, тому нетерпеливо ждуть на це святе право нашої Церкви".

Про Конституцію пише проф. Чубатий і в іншому листі з 5.11. 1970 р. і вказує на деякі важні прикмети тієї Конституції. Він говорить про те не лише як історик, але і як правник. Получення студій історії і права (1917-1918 — правничий факультет Львівського університету у проф. Бальцера — знавця історії польського права) вийшло у проф. Чубатого щасливо. У його історичних працях це помітне, що й можна спостерегти у цьому цитаті:

"Конституція нашої Церкви мусить мати спеціяльні прикмети:

1. що наша Церква є Східньою Церквою, відногою Вселенської Церкви
2. що є Церквою Київсько-Руського (чи Візантійсько-Руського обряду)
3. що є Церквою в подавлючій більшости для українців
4. що побіч нашої Католицької вітки таки ще існувати буде Українська Православна Церква.

Я набрав переконання, що тепер церковною найбільше актуальною справою є створити адміністраційний апарат нашої Помісної Церкви на основі солідно зладженої Конституції, бо тоді відпадуть всякі людські слабости у дея-

ких владик лявірувати поміж Верховним і дотеперішньою владою".

Дуже цікавою пропозицією проф. Чубатого для розбудови і скріплення помісности у практичному житті нашої Церкви на чужині й у її пасторальній праці є думка про творення Церковних Братств Верховного Архиєпископа зглядно Патріярха. Ця думка проф. Чубатого заслуговує на окрему увагу. Великою недостачею душпастирської праці нашої Церкви на чужині був брак церковних мирянських організацій і брацтв не льокальної, але цілої Помісної Церкви. Вони були тут і там різних видів, для різних цілей, але не було ні одного, що було б братством або організацією цілої нашої Церкви. II-й Ватиканський Собор вказав на велику вагу діяльности мирян в церковних громадах: « Миряни як учасники служби Христа-священика, Пророка і Володаря, мають свою активну частку в житті і дії Церкви. Їхня діяльність в церковних громадах є така конечна, що без неї навіть і пастирський апостолят часто не може досягнути свого повного успіху ».[11]

Той сам соборовий документ підчеркує дальше потребу організованого апостоляту і каже: « А в сучасних обставинах дуже конечним є, щоб в ділянці праці мирян скріпилася громадська і організована форма апостоляту; бо тільки тісна злука сил може бути успішна і для осягнення вповні всіх цілей нинішнього апостоляту і для успішної охорони його благ ».[12] У зв'язку з тим Собор визнав за мирянами право творити товариства із належним збереженням прав церковної влади: « Миряни, зберігши належне відношення до церковної влади, мають право основувати і управляти товариства та ставати членами вже існуючих.[13] Треба однак уникати розпорошення сил, а це стається тоді, коли засновується без задовільної причини нові асоціяції чи діла (твори) або зберігаються непрактичні асоціяції чи перестарілі методи. Та й не завсіди буде підхожим прийняті форми в одному народі нерозбірливо переносити до інших ».[14] В нас усі ці недостачі і потреби існували

---

[11] Декрет « Про Апостолят Мирян » (Apostolicam Actuositatem) ч. 10.

[12] *Там же,* ч. 18.

[13] В українськім перекладі « Українська Духовна Бібліотека ». Видавництво ОО. Василіян, Рим 1966 т. IV вкралася помилка. В оригіналі є conditisque nomen dare означає не « надавати їм назву », а « вписувати своє ім'я в члени ».

[14] *Там же,* ч. 19.

і голос проф. Чубатого один з перших, що потребу такого одного Братства усієї Помісної Української Церкви побачив. Це його спостереження треба зачислити як спостереження історика. Він писав 5.5.1972 р.:

> "Друга справа тепер конечно потрібна — це створення сіти *Церковних Братств Архиєпископських* зі свого рода ставропігійним статутом. *Така сітка Братств по всіх епархіях стане твердим цементом, що буде тримати нашу Церкву разом.* Очевидно Статут Братств мусить бути справді церковний, але з церковною інформацією включно. Управа тих Братств повинна мати місце в Синоді Церкви й тому зробити Синод більше східним".

Місяць пізніше (12.6.1972 р.) проф. Чубатий прецизує свою думку, вказуючи на завдання таких Братств:

> "Переходжу до справи церковних Братств. Це мали б бути загальні Архиєпископські Братства, отже ставропігіяльні, щоб стати цементом поодиноких епархій і парохій. Завдання праці: а) допомога місцевій церкві, б) приспорювати покликання до духовного стану, в) зорганізувати при церкві місцеву суспільну допомогу, г) поширювати заінтересування станом і правами цілої Української Католицької Церкви при допомозі ширення відповідної літератури, доповідями тощо. Іншими словами при парохіях створити активні осередки заінтересовані долею нашої Церкви".

В нас, зокрема у наших Владик може існувати деяке недовір'я до братств і мирянських організацій. Це можна було спостерегти й у Владик Вселенської Церкви в часі Собору у дискусії над вище поданим цитатом, коли була мова про « право основувати і управляти товариства ». Для консервативно настроєних Єпископів слова « право мирян » звучали незвично і треба було рішучих пояснень зі сторони Комісії для уваг деяких Отців Собору, щоб вказати на базу того права.[15] Проф. Чубатий як історик бачить вагу народу і мирян в історії нашої Церкви. Роля народу в нашій Церкві є зовсім відмінна, як це було на Заході. Це досить важне явище, що вимагає окремої студії і ми б зрозуміли не одну справу кра-

---

[15] Диви про те Alvaro del Portillo, *Faithfull and Laity in the Church*, Shennon 1972, p. 63 і слід. (Переклад з еспанського *Fieles y Laicos en la Iglesia*, Pamplona 1969).

ще сьогодні в нашій Церкві, зрозуміли б її краще і тут на Заході. Проф. Чубатий у своїй « Історії християнства на Русі-Україні » коротко і критично вказав на це дивне історичне явище в нашій Церкві — як наша Церква стала до деякої міри залежною від свого народу. Проф. Чубатий дав цьому явищу навіть окрему назву « громадянським папізмом » і поставив його під відповідну критичну оцінку. Він пише:

> "Візантійський цезаропапізм, себто залежність Церкви від світського державного володаря, був дотепер на Україні наче невідомий. Тепер мусіла прийти тісна співпраця, і ця залежність від власного громадянства була також не раз прикра й не все корисна для Божих цілей Церкви. Ту ориґінальну залежність Української Церкви від представників свого громадянства ми назвемо *громадянським папізмом.* Він став володарем для Української Церкви в час її оборонної боротьби, опинившись між латинопольським молотом та московським ковадлом".[16]

Проф. Чубатий як історик це виразно бачив і тому в пособоровому часі хоче бачити зорганізоване мирянство в одному Братстві із церковним духом. Народу в житті нашої Церкви поминути не можна, йому треба дати організовану церковну форму в церковному житті і це дало б позитивні висліди. Як високо і конечно бачив проф. Чубатий участь народу в житті нашої Церкви бачиться із одного дуже сміливого вислову-докору в його листі із 9.5.1967 р.:

> "Я набрав переконання, що нам мирянам треба кріпко стояти. Я тільки краще зрозумів історію нашої Церкви та ролю церковних братств в ній, враз з ролею старого патріота князя Острозького Константина. *Таки без народу не треба було робити церковної Унії.* Вона була тоді для України конечна, єдино спасительна, але не в той спосіб роблена, як сталося було. По 32 роках старався її шкідливу структуру поправити Мелетій Смотритський на спілку з Петром Могилою, але Рим і Москва не дали".

Це смілива думка проф. Чубатого, хоч і може бути дискусійною, все таки вказує на його широкий погляд на життя і його окреме відчуття цілости свого народу. Постанови Ватиканського Собору з певністю скріпили його переконання і він читав їх із думкою про історію свого народу і його Церкви, міркуючи про аплікацію соборових постанов у нашій не легкій дійсності.

---

[16] М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні,* т. II, ч. I, ст. 10.

Із питанням помісности пов'язане тісно **питання Патріярхату**, яке так сколихнуло нашою Церквою по Соборі. Питання не нове. Із заключенням Унії наші Владики разом із православними, а й саме козацтво бачило потребу патріярхату, тим більше, що в Москві він вже був і готовився із молодою московською державою до експансії територіяльної і духовної на полудне. Було кілька спроб, говорилось про патріярхат на поселеннях в Америці в XIX столітті, була несміла мова про нього в Галичині в тридцятих роках, порушено його на поселеннях у п'ятдесятих роках. Поштовх до реалізації тієї великої справи дав сам таки Ватиканський Собор і приїзд на волю Верховного Архиєпископа Йосифа із своїми рівними патріяршим правами.[17] Почалась нерівна боротьба за завершення структури помісности нашої Церкви патріярхатом (до

---

[17] В листі з 24.3.1966 р. до одного священика проф. Чубатий писав, які обставини створили актуальність завершення нашої помісноти патріярхатом:

« Річ природна, що на зібраннях в справі Патріярхату я розповідав, які обставини зробили таку важну справу для нашої Церкви тепер актуальною та можливою до здійснення.

Першою обставиною були два незвичні останні Папи, зокрема такий оригінальний Богом післаний папа Іван XXIII.

Другою такою обставиною став героїзм нашої Церкви та роля Митрополита-Ісповідника, які прямо счудували цілий світ.

Коли Україну присиплять серед боротьби злії люди, як писав Шевченко, то другий по Шевченкові Іван Франко подав раду, як вести боротьбу проти тих злих людей. Іван Франко ліберал релігійний, одначе людина глибоко конструктивних поглядів. Він писав таке:

Блаженний той, що в хвилях занепаду,
Коли оглухне й найчуткіша совість
Хоч диким криком він будить громаду
Добро й ПРАВДУ подає як новість ».

Немає сумніву, що ми свідками нечуваного в нашій важкій історії періоду *морального занепаду*. Чи потребуєте на це доказів? Ви їх напевно маєте. Бо ж чи не є це глибина морального занепаду коли престоло-служителі переслідують в листах та в церковній пресі оборонців престолів? Чи не є глибина морального занепаду, коли наслідники апостолів свого брата по апостольському покликанню, який понад голови всіх других собратів засвідчив свою вірність Христові твердим ісповідництвом і тамтой його брат в присутності гурту священиків собі підчинених кидає на нього болотом...? А хиба Ви не знаєте Св. Письма, що Христос навіть публично цвігав представників завмираючої жидівської Церкви-синагоги словами побілені гроби, повні червів. Радив Христос їх слухати, бо вони ще влада, але діл їх не наслідувати. Чи в нас тепер не таке саме ».

А потім місяць пізніше:

« Тепер доля нашої Церкви "у вогні" і всякі сили диявола завзялися присипляти громадянство, щоб "Її пробудити окраденою". Я живу вже в Америці 26 літ, одначе ще не було такого масового та такого зорганізованого отуманювання українських католиків як саме тепер, бо це для них пора — тепер або ніколи ».

чого, за словами митр. Рутського, бракувало лиш того титулу).[18] Проф. Чубатий став зразу ентузіястом тії справи і писав в листі з 18.5.1965 р. таке:

> ''Тисячі побожних людей, хочуть Патріярхату не з політичних рацій а таки з побожних рацій. Забороняти, значить боротися з побожністю та з інтересом побожних вірних справою Церкви.
>
> Наш Комітет і його прихильники на сто відсотків добрі католики і ми ґарантуємо, що він при Церкві і Святому Вітцеві стоїть і буде стояти як мур.
>
> « *Йде про справу* », сказав мені в грудні 1965 р. в Римі Його Блаженство при прощанню перед моїм від'їздом до Европи (ЗСА), *а не про Особу Йосифа Сліпого. Йде про Патріярхат важний для християнської України на століття, а не про нас мізерних.* Ці золоті слова нашого Первоархиєрея мусять й нам скромним співробітникам у винограднику Христовім присвітлювати у нашій праці для Патріярхату''.

Замітна його проста арґументація з історичним ґрунтом: « Забороняти, значить боротися з побожністю та з інтересом побожних вірних справою Церкви ».

Для дальшої ілюстрації, як проф. Чубатий бачив перші старання за патріярхат в Америці наводимо, і то обширний, цитат з його листа 17.8.1965 р.:

> ''Переходжу до справи Патріярхату та Комітету за Патріярхат, зложеного на ділі з еліти всеї катол. інтеліґенції в ЗДА, ідеалістів відродження нашої Церкви. Справа Патріярхату чи практично справа самоуправи Українсько-Католицької Церкви, нині так глибоко анімує українців католиків в Америці, що цей рух може стати могутньою рушійною силою або для створення арсеналу для відродження нашої Церкви за океаном, а колись на батьківщині, або початком ліквідації українського католицтва взагалі за яких 40 літ.
>
> Якщо політична ситуація на Україні не зміниться в найближчім часі, московський атеїзм винищить релігійний резистанс за 20-30 літ. Натомість американська католицька статистика виказує, що наша Церква за океаном топиться тепер в проценті 2% річно. Той відсоток буде скоро зростати. Конфлікти в Церкві поміж стариною та новиною виринають щораз частіше з вини літургічно-мовного анальфабетизму вихованого тут духовенства.

---

[18] Диви о. д-р І. Хома, *Ідея спільного синоду 1629 р.*, « Богословія », т. XXXVII, р. 1973, ст. 34 і документ ч. 1, ст. 55.

Наша Церква за океаном найважніше немає ніякої ідеї для свого існування. Вона не в силі витримати конкуренції з американським римо-католицтвом з одного боку та українським православієм з другого боку. Третій чинник американське безбожництво має між нашим елементом обильне жниво. *Врятувати нашу Церкву від неминучого загину може тільки якась велика релігійна ідея, яку може внести тільки рідний Патріярхат з пляном створити в Америці кадри місіонарів для навертання споганщеної України.* Теперішня наша Церква терпить на катастрофальний брак покликань до духовного стану, а теперішнє згіршення вбє всяку охоту йти в духовний стан. Тільки надтхнення нашого молодого покоління ідеєю хрестоносного місійного походу на Україну в пригожий час може притягнути десятки молоді в ряди місіонарів та місіонарок. Таку нову церковну реформу може внести тільки Патріярхат Київсько-Галицький, як рятунок від загибелі нашої Церкви. Терпляча, але все таки вперто істнуюча підземна Церква в Україні та Митрополит-Ісповідник тої Церкви можуть стати прикладом християнського ідеалізму.

Що Рим зробить з нашою Церквою, найбільшою Церквою східньо-католицькою, це буде для православних вказівкою, що їх чекає на випадок поєднання.

Справа Патріярхату, чи навіть тільки самої самоуправи нашої Церкви, занадто глибоко заторкає само існування нашої Церкви, а з нею і нашої української індивідуальної ґрупи поза межами батьківщини. Ось як практика в ЗДА наглядно показує — не візьмуть її у свої руки віддані справі Вселенської Церкви відомі люди, так візьмуть її у свої руки християни, але слабі католики та поведуть її туди, куди вже починає показувати практика. Тому організація мирян, але певних католиків, по моїй думці, конечна. Саме таким є Комітет за Патріярхат. Він не сміє сходити з дороги церковного леґалізму, тобто церковного права. Одначе він має і повинен громадянство вести зі слушними домаганнями нашої Церкви знов в межах церковного леґалізму без співпраці з єрархією, де вона неможлива, при тісній співпраці, де вона можлива. Думаю, що іншого виходу немає. По мойому переконанню оце шлях праці існуючого Комітету за Патріярхат, на якого діяльність я маю деякий вплив, одначе до якого Управи я навіть не входжу формально. Річ природна, що в такій ситуації Комітет обов'язаний вести акцію й перед вищою церковною владою без порозуміння з єрархією. Часом навіть і краще, коли ревні католики та певні у своїй вірі це самі роблять не обтяжуючи відповідальність наших єрархів прихильних справі самоуправи Української-Католицької Церкви. Я маю надію, що по такій

лінії підуть ухвали про становище мирян в Церкві, які мають прийти на IV сесію. Таке становище мирян вже є нині у Східній Церкві".

Ще цікавішій буде інший цитат із приватного листа до одного священика, який спершу був по стороні змагань за патріярхат, а потім вибрався до Емаусу... Із цього листа можемо бачити і сам характер проф. Чубатого як полеміста з другими особами чи противниками: рішучий, палкий але зрівноважений, щирий і об'єктивний.

"Наше українсько-католицьке покоління стоїть нині у вогні за самоуправу нашої Церкви, за її відродження ідеалізмом західньо-українських катакомб, за з'єдинення цілої Церкви під одним Рідним Патріярхатом, за створення під його проводом огнища українсько-католицької культури, за створення під владою рідного Патріярха та рідного Святійшого Синоду армії місіонарів на Україну — за цим я стою. А Ви стоїте за тими, що хотять гострим ножем відрізати від Київсько-Галицького Патріярхату найчисленнішу та найбагатшу еміґрацію, без якої людського та матеріяльного матеріялу того всего не можна буде зробити. Відтята буде Київсько-Галицька Церква від її дочки американської так загине всяка надія на відродження Українсько-Католицької Церкви в Україні, яка природним порядком не може встоятися вічно. Американська Церква так, як тепер позбавлена всякого ідеалізму, занурена інтересами в стосах долярів, розбита противорічностями, річ природна мусить знидіти та напевно за 40 літ загинути. Ми стоїмо перед фактом життя та смерти нашої Церкви. А Ви... спершу були палким ідеалістом тих самих ідей, що я. Ви тоді писали (13 вересня 1963 р.): « *Мабуть не було* такої нагоди добитися для нашої Церкви належних їй прав (включна з Патріярхатом) як саме тепер. Історія гостро засудить тих, що могли б прогавити таку щасливу конюктуру ». А що Ви писали рік пізніше, коли на порядок обрад Вселенського Собору прийшли постанови про Східні Церкви? Коли було поставлене внесення на утворення Київсько-Галицького Патріярхату? Патріярхат тепер неможливий, бо на це мусіли б погодитися большевики та й наші православні. Значить на людську мову ніколи. Чому Ви так змінилися та тоді, коли « Наша Церква стоїть у вогні », Ви й другі стали присипляти чуйність добрих синів Церкви та їх оплюгавлювати. Ви стали в ряди тих, що стали присипляти українських католиків в Америці, щоб їх збудити окредених з того всього, що могло відродити нашу Церкву

на Україні. Збудити обкрадених, як писав Шевченко і з горем кликав: « О, не однаково мені »! Вам, пишете, однаково...''.

У патріярхальнім питанні проф. Чубатий був оптимістом. Як на історика аж занадто великим. 22.4.1970 р. якраз, коли на столі папи Павла VI стояло прохання всіх наших Владик [19] щоб Києво-Галицькому Верховному Архиєпископству дати довго вичікуваний титул патріярхату, до існуючих вже і ґарантованих прав, і всі ми вичікували відповіді, проф. Чубатий писав:

''Одначе розумна політика каже нам, себе розбудовувати в патріярхальнорівну Церкву. Я як історик переконаний, що такий час прийде, може за рік, може за два й тоді ми внутрі зорганізовані сильніше можемо кинути сильне наше домагання з майже певним успіхом. *Наша Церква мусить стати патріярхальною, але треба розумно виждати, та бути сильним*''.

По відмовній відповіді папи Павла VI проф. Чубатий береться за своє перо і пише ряд статтей про помісність, патріярхат і патріярхальні права Української Помісної Церкви. З його листа 12.6.1972 р. бачимо його спокійну « офензиву » в тому напрямі:

''Я став писати на тему: Історичні та канонічні права помісної Української Католицької Церкви. Для нас найважніше, бо світом науки є доказана теза, що наша Церква від першого дня її існування — 989 р. — була Церквою автокефальною і патріярхорівною без якоїнебудь залежности від візантійського патріярха. Це було вже у моїй історії, але не так наглядно удокументовано. Обговорив я інтересне становище Конґреґації Пропаґанди до самоуправи ґарантованої Берестейською Унією та задавлення ґенеральної унії мимо повної співпраці Рутського й Могили — Конґреґацією Пропаґанди на передодні вибуху Хмельниччини. Там вияснено, які хитрі способи об-

[19] На четвертому Синоді 29.9-4.10.1969 р. внесено таке прохання. Цей Синод вважається вихідною точкою у змаганнях за завершення помісности нашої Церкви Патріярхатом, бо *всі* єпископи *однодушно* тоді поставили свої підписи під прохання. Хоч у своїй (відмовній) відповіді, вправді майже два роки пізніше 7.7.1971 р. Папа писав до Блаж. Йосифа: Huic Tu obsecutus invitationi, mittere voluisti Tuam auctoritatem gravem expositionem una cum *fere omnium* Ucrainorum Episcoporum. Благовісник 1971, ст. 51. Щось сталось в межичасі, що Папа вважав написати « fere omnium »... Річ здається досі незапримічена і нерозяснена.

думували в Курії, щоби добра воля і згода папи Урбана VIII не була зреалізована. Переходячи до нинішних подій я виразно підніс, що Синод нашої Церкви мусить бути східним Синодом, а його предсідник Верховний Архиєпископ з владою патріярха мусить мати останнє рішальне слово, й без його згоди ніяке рішення не може стати обов'язуючим".[20]

Як бачимо проф. Чубатий вірив у силу і законність наших Синодів на чолі з Блаженнішим, не зважаючи на відомі йому труднощі і перешкоди, серед яких ці Синоди відбувались. Як історик і спостерігач сучасноти він відважно вказував на труднощі нашого патріярхату. Ось хоч би такі його слова ще перед спільним проханням наших Владик до Папи. В ньому бачимо і темперамент історика реаліста:

"Католицька Церква тепер переживає не тільки несамовиті наступи на Верховну Владу Папи, на християнську мораль та навіть основні правди віри від перших віків християнства, але ми також переживаємо повне легковаження мучеництва за Христову віру. Я думаю, що ми маємо не тільки повне право, але і святий обов'язок протиставитися... і нашу Церкву засіяну апостолом Андрієм, християнську на великих просторах України вже від IX ст., піднесену на вижини християнської моралі київськими подвижниками, в останнє відроджену святим Андреєм митрополитом — боронити, перед куріяльними достойниками... Наші предки продовж 25 літ після мученичої смерти св. Йосафата три рази напрошувалися в римській Курії об'єднати під владою Голови Церкви цілий український нарід в Київськім Патріярхаті, без успіху, бо в римській Курії боялися, що « їм роги виростуть » (еріґунт корнуа) та не схотять покірно слухати куріялістів. Це довело український нарід до братовбивчої різні в часах Хмельниччини, яка згодом вирішила церковне та національне життя українських християн, розколених релігійно на двоє. *За наших молодих літ появився дру-*

---

[20] Ввесь той час був час інтензивної публіцистичної праці Професора на теми помісности, як бачимо з його листа з 31.3.1972 р.:

« Минуло року на весні я написав п'ять статтей п.з. « Історично канонічні права помісности Української Католицької Церкви » і там була вияснена справа Київсько-Галицького титулу, то найповажніший православний інтелектуал *публично мені ґратулював і сказав, що ці статті треба конечно видати окремою брошурою,* щоб і православні і самі католики раз знали, що це була Берейстеська Унія ».

гий святий Андрей, що відродив нашу Церкву та приготовив її на мучеництво нових часів''.

При тому треба із великим признанням ствердити, що проф. Чубатий серед тієї свобідної полеміки ніколи ні на мить, як це бувало і буває в деяких сьогодні істориків чи еклезіологів, не сумнівався у **головство наслідника св. Петра в Римі над цілою Вселенською Церквою**. Він був історик католик гідний учень школи Герґенретера, що був вчителем історії Церкви часів студій проф. Чубатого. Не без основи висловив йому це признання Блаж. Патріярх Йосиф у передмові до другого тому його Історії: « Як науковець був дуже солідним, чесним і об'єктивним дослідником, а як людина, мимо свого надірваного здоров'я був високо благородною особою *і праведним католиком* ».[21] Ось як з болем писав проф. Чубатий в листі з 6.2.1969 р.:

> ''Будучи горячим прихильником впорядкування нашої Церкви по східним правам та традиціям, я глибоко болію, що *в західнім світі* так брутально понижують становище Голови Церкви як непомильного вчителя в справах віри та моральности, бо це кріпкий засіб єдности Вселенської Церкви.

Його віра в Петрову скалу і зв'язок з нею нашої Церкви в заранні її історії базувалась на його історичних дослідах. Ось уривок з його листа 7.10.1966 р. із цінним історичним матеріялом (без якого він, здається не міг нічого писати, навіть листа):

> ''Моя історія приносить дуже багато нових поглядів опертих на найновіших джерелах, нових творах передусім арабського та на нових археологічних розкопках. І большевики поробили багато дослідів, і їх нововідкриті матеріяли для кожного історика великанської вартости, тільки їх історичні заключення, синтеза є стороннича... Аналіза джерел великої вартости навіть для католика. Я згадав про мої нові погляди на само хрещення Руси та на початок єрархії Руської Церкви. Всякі дотеперішні погляди на приняття до Києва чужої єрархії не мають підстави. Натомість нині є науково певним, що в часі хрещення Руси св. Володимиром, дві провінції його держави вже від сто літ були християнізовані — архиєпи-

---

[21] М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні,* т. II, ч. I, Рим 1976, ст. 4.

скопство Тмутороканське на сході над Азовським морем, та Перемишль на Заході. В Перемишлі вже від 906 р. напевно існувало єпископство, якому мабуть підлягала церковно також більша частина Карпатської Руси. Також цілком певно, Київська Церква не брала ніякої участи в церковнім розколі патр. Керулярія. Продовж наступних часів вона адміністраційно не підлягала, правда, Римові, одначе почувалася частиною Вселенської Церкви. От інтересний приклад, ще біля 1220 р. єпископ Симон постриженець Києво-Печерського монастиря писав до свого печерського молодшого приятеля, монаха Полікарпа автора Печерського Патерика таке: « Знай, брате Полікарпе, що Верховний Апостол Петро це саме Церква Господа Живого ». Це ж догматично та сама ідеологія, що тоді була найбільше поширена в Західній Церкві « Санктус Апостолюс Петрус ест іпса Екклезія »".[22]

Проф. Чубатий, як бувший професор Львівської Богословської Академії живо цікавився **ідеєю Українського Католицького Університету в Римі**. В його особі основник Університету Блаж. Йосиф находив все солідного дорадника. Свої поради проф. Чубатий дає все всесторонньо і ґрунтовно. Блаж. найменував його деканом правничого факультету. В листі з 17.8.1965 р. він так писав:

"Переходжу до справи Університету. Я щиро дякую Вашому Блаженству за довір'я та призначення мене Деканом Правничого Виділу та Суспільних Наук. До мене вже й дехто звертався. Річ природна, що видання Університету (для авторитету нового Університету) вимагають таки наукового опрацювання, яке є тепер в англійській мові. Це насуває питання чи й як далеко чужі мови (в цім випадку англійська) мали б бути допущені до видань Університету. На цю тему треба всесторонньої дискусії. Глядячи на широкий світ, на жаль, на превеликий жаль, латина на очах зникає зі сторінок наукових навіть католицьких видань (в ЗДА зовсім), а натомість

---

[22] Це теж і вплив, мабуть, і його формації у Львівській Семінарії. Він мав дуже високу оцінку священства, що він висловив як видно з листа з 7.10. 1966 р.:

« Я мав дуже високе поняття про відповідальність священика. При моїй трохи скрупулятній совісті, мені видавалося б великою мукою з чистим сумлінням ставати перед престіл і споживати святі Дари щоденно. Тому вже на III році (богословії) заявив я Сл.Б. Андреєві, що я покину семінарію, щоб не наражати Церкву на непотрібні видатки на мене. Тоді Митрополит сказав: "Кінчи ціле богословіє, потім зробиш, що схочеш, а я не буду мати до тебе ніякої претенсії. Не висвятишся будеш світським християнином. Мені треба також добрих світських католиків" ».

англійська мова стає таки поволи мовою інтернаціональною.

Не слід спускати з очей факту, що справа Університету та дальшої долі культурних плянів та наукових Вашого Блаженства пов'язані таки стисло з майбутністю справи Патріярхату. Всі ці наукові пляни мусять мати особове та матеріяльне запілля в Америці. Це знов основна справа для плянової праці".

Із цих слів бачиться, які надії покладав проф. Чубатий на цей наш Університет. Він пов'язаний в майбутньому із патріярхатом. Замітні в іншому листі практичні поради проф. Чубатого, як повинен би виглядати і працювати правничий факультет. Із слів листа бачиться, як широко і практично дивився він на зміст навчання і студійних програм для вимог сучасности (лист 22.9.1965):

"В розуміння традиційної структури Правничий Виділ повинен обіймати: 1) стисло правничі предмети цивільного, карного права та процедури, 2) Міжнароднє право та основа міжнародніх основ, 3) Історія прав, 4) суспільні та економічні науки, 5) політичні науки.

З огляду на існування Богословського Виділу не входить в склад Правничого Виділу Церковне право та його історія. Так само сумнівним може бути, де зарахувати студії над сучасними політичними устроями: комуністичними, фашістівськими, націоналістичними та корпоративними. Великі університети за океаном мають вже окремі Виділи Політичних Студій. Дехто зараховує їх до найновішої історії людства. За океаном ми маємо вже кількох молодих професорів цих студій. Історики консервативні є противні, щоб політичні студії втягати до Історії, бо говорять, що ще нема конечно потрібної історичної перспективи для тих найновіших історичних подій та устроїв. З браку перспективи є теж брак історичної об'єктивности конечної в історії. Тому, що в нас нема й не скоро буде окремий факультет Студій сучасних подій та політичних устроїв пропоную, щоб всі політичні науки, не тільки теорію, але теж сучасну практику зарахувати до Правничого Виділу, а Новочасну історію, приналежну до Філософічного Виділу кінчити на 1923 р. ліквідація І Війни та створення СССР".

Такі самі практичні думки бачимо і в іншім листі з 3.4.1966 р.:

"*Я думаю, що Університет є стисло пов'язаний з юрисдикцією Верховного Архиєпископа (чи може скоро Патріярха) й над американськими епархіями. Університет, по моїй думці, мав би бути інструментом Патріярха*, щоб в багатих епархіях за морем створити вилягарню армії

місіонарів для поновної християнізації України в слушний час. Ідеалізм пораненої Церкви Західньої та Карпатської України міг би легко стати стимулом, щоб звідси дістати: 1) людський матеріял-молодь (хлопців та дівчат) для духовного стану та десятки світських католиків відповідно образованих спершу на місці у відповідно зреформованих парохіяльних школах, а згодом на Університеті в Римі. Це був би величний плян, який я все розгортав на моїх зібраннях за Патріярхатом, а який ентузіязмував все слухачів з двох рацій: що вносив новий позитивний плян праці для України, а друге той плян розв'язував би місцеві болячки-переанглійщення наших парохіяльних шкіл, стисліше зберігання обряду та тощо''.

Як і Блаж. Йосиф, проф. Чубатий спрямовує свій зір у майбутнє і в ньому все на оці має Україну і її Церкву. Хто і як відбудовуватиме її духовість? « Хиба не чужинці » — каже проф. Чубатий. З листа з 7.10.1966 р., бачиться тую журбу, сучасного із поглядом у майбутнє, пов'язуючи його із цілями Університету:

''Дальше став я говорити, що цілий плян Університету має ціль стати осередком для *підготови місіонарів*, щоб затеїзовані території дотеперішньої Греко-Католицької Церкви навернути знов на християнство. Це є нашим призначенням напевно з Волі Божої. Хто має в пригожий час, а час свободи віри прийде, навертати наших братів по крови на християнство? Хиба не чужинці. Мучеництво Єпископату Галичини, Карпатської Руси, по моїй думці, це ласка Божа. Мучеництво піднесе рівень нашого християнства серед зматеріялізованого світу.

Для нас християн, не тільки духовних, але й світських існує головний приказ Христа Спасителя: « Шешде убо научите вся язици... ». Нині кожна Церква, що хоче мати вищий моральний рівень серед зматеріялізованого світу мусить мати свої місійні цілі. Американська римо-католицька Церква вибрала собі за місійну ціль — основне схристиянізування занедбаної Полудневої Америки. Наша Церква в Америці, Українська та Карпато-руська такого ідеалу тепер не мають. Праця духовних це формалістичне сповнювання щоденних обов'язків священика. А поза тим... щоденна пустка. Я сам то завважив у наших американських українсько-католицьких священиків. Вони мусять дістати якийсь вищий християнський ідеалізм, підготовлятися до праці місійної в Галичині, на Карпатській Руси і ще дальше на Сході. Такий ідеал поставив нам в XVII ст. папа Урбан VIII: « Пер вос меї Рутені Орієнтем конвертендум сперо ». Це був також ідеал Сл.Б. митр. Андрея Шептицького.

Повертаючи до справи нашого Університету в Риму,

говорив я дальше: Він має широку місійну ціль, підготовити кадри місіонарів на Україну в пригожий час так духовних, як і світських соціяльних робітників, журналістів, літератів, істориків та тощо. Колись в дальшій будучности буде урухомлений також медичний факультет, одначе це справа далека та вимагає багато гроша. Це все можна зробити, тільки при спільних зусиллях всіх наших греко-католиків, за морем".

Або в іншому листі з 9.7.1967 р.:

"Мова там про ролю того ж Університету стати розсадником армії місіонарів для повної християнізації терену Української Католицької Церкви. Виразно це підкреслив я, щоб не дразнити православних братів, що це «місія для їх навертання». В листі малюю оптимістичний погляд на майбутнє Університету на тлі того сподіваного правного стану нашої Церкви, який їй належиться з постанов та духа Декрету II Ватиканського Собору про Східні Церкви. Роля так канонічно збудованої нашої Церкви певно декому не подобається, тому нехай йде зі скаргою до святого папи Івана XXIII ідеолога нової Конституції Східних Церков Вселенської Церкви та вкінці й дотеперішнього Св. Отця, що цей Декрет 21 листопада 1964 р., як Голова Церкви Христової потвердив. Коли ідея підготови армії місіонарів для України на Українськім Католицькім Університеті комусь немила, то він не думає з Церквою. Поза тими думками моя стаття абсолютно нового нічого не вносила поза логічним витягненням консеквенцій зі Соборових Декретів. Розумію аж надто добре, що декому в Римі це не подобається, одначе це проблема тактики: що є корисніше чи твердо стояти на нашій канонічно правній традиції, чи не дразнити їх правдою і ухилятися".[23]

Коли в 1974 р. довідався проф. Чубатий, що на УКУ відбуваються вже нормальні виклади з радістю писав (лист 22.4.1974):

---

[23] Проф. Чубатий був великим ентузіястом УКУ. Він бачив ролю Університету в Римі не тільки в нашій Церкві, але і для обличчя цілого нашого народу. Лист з 22.4.1970 р.:

«Знаменито у "Вістях з Риму" Ваше Блаженство з'ясували цілі та завдання УКУ, воно було конечно потрібне, бо наша інтеліґенція, навіть щиро прихильна справі Помісної Церкви, таки не розуміла, яку ролю може відіграти УКУ поза батьківщиною для консолідації, відложення та приспосіблення Церкви до нових завдань на майбутній Україні. Роля ця не обмежиться тільки на саму Церкву, але також на духове обличчя цілої нації».

"Тому місяць дістав я з Риму вістку, що мене сильно піднесла на дусі. На Українськім Католицькім Університеті відбувається вже нормальне навчання, що працює там вже постійно 4 професорів. Студентів має бути 16. За це можу найщиріше поґратулювати Управі Університету. Все мріяв про те, щоб на нашій « Софійській Площі » відродилася Львівська Богословська Академія з центральною Духовною Семінарією. Коли в цім напрямі справа розвиває, то найбільша вдяка Господеві".

А потім в листі 23.4.1975:

"З приємністю довідуюся, що на Університет в Римі прийшли нові викладачі та співробітники в університетській Бібліотеці. « Альма Матер Віват, Фльореат, Крескат! »"

Проф. Чубатий любив студентів і радо уділював їм порад, вказівок та відповідав на їхні питання із своєю ерудицією. Ось зразок такого « поученія » Професора, в якому бачиться його щирість і бажання уділити свого знання другому із все конкретними суґестіями (лист з 7.6.1973 р.):

"Щодо святих Бориса і Гліба, то їх празник встановлений Першим Архиєпископом Руси Іоаном справді був призначений на липень. І я маю тепер в руках ще друге джерело, яке потверджує канонізаційну акцію архиєпископа Івана біля 1026 р. в липні. Це є груба, понад 400 стор. книга, що її випустила Московська Академія Наук 1971 р. п.н. « Успенський Сборник » з XII ст. Я назвав би цю книгу « Практичне Богословіє » на Руси-Україні в половині XII ст. Книга списана на 303 пергамінових скірах, старанно в пергамін оправлена. Містить майже всі проблеми, що могли б в половині XII ст. інтересувати вірних на Руси-Україні та їх душпастирів. Вибрані там проблеми з укр. гагіографії, дальше твори про моравське християнство на Україні. Я слушно написав в моїй історії, що по охрещенню 989 р. Правобережжя з єп. Перемишля мали моравський обряд, а Лівобережжя візантійський. Це інтересне, бо виписані там уступи дотичать сусідну лат. Церкву, в другій частині є поучення ріжних Отців Церкви від Атанасія Олександрійського і інших, а найбільше поучень св. Івана Золотоустого. Одним словом цілий рік для практичного душпастиря, по місяцям.

Цей Сборник напевно написаний в половині XII ст. найшовся в московській Церкві, яка щойно склеювалася у Володимирі над Клязмою. Мій здогад є, що цей прак-

тичний підручник, русько-українського богословія зрабував в Києві 1169 р. в часі першого зруйнування Києва предками москвичів суздальцями — Андрієм Боголюбським. Вношу це з того, що Київська Літопись з XII ст., описуючи рабунок Києва суздальцями, записала, що суздальці, рабуючи церкви, *забирали з собою* церковні речі і всю знаряд. Книгу цю, розбираючи по її церковній духовости можна вносити, що її списав тогочасний печерський Ігумен Полікарп. Очевидно, це все здогади, але здогади узасаднені тим, які уступи найшлися в цім Сборнику та які церковні орієнтації тоді в Києві існували. Це часи митр. Клима Смолятича і по нім, середина XII ст.

Український богослов в образуванням церковно-історичним та гагіографічним міг би написати дуже вартісну працю на тему: *релігійно-церковної духовости Руси-України* в половині та другій частині XII ст.

В Московській Академії Наук цю книжку видав Департамент мовознавства. Книжка також важна для *студії мови* — церковнослов'янської — української".

Не була б повною та сильветка історика проф. Чубатого, коли б не поглянути на нього, **як людину** бодай в дечому. Він був незвичайно працьовитим. На жаль, як це трапляється у нас із науковцями (і зокрема священиками), він погруз попри свою працю як історик у публіцистику, журналістичну працю і громадську діяльність. Ця широка діяльність відбилась неґативно на його праці як історика.[24] Ось приклад у числах: « в самій "Свободі" біля 1000 статтей. По всіх часописах за час мого життя біля 1000 титулів ».[25] До цього додати рецензії та інші нотатки, видавання « Українського Квартальника », міжнародні Конґреси і ін. Не

---

[24] Ярослав Падох у біографії проф. Чубатого звертає на це увагу такими словами: « Професор, політик і церковний діяч, журналіст і науковець-історик, це навіть на вісімдесят шість років життя однієї людини за широкий діяпазон. Коли ж додати, що в усіх цих ділянках праці він виявляв неймовірну енерґію й темперамент, який інколи перешкоджував йому в праці, то треба подивляти Покійного. Подивляти й жалувати, що доля не дозволила йому скерувати свій талант, знання й наполегливість на одним-одну ділянку. В історії українського права, чи в історії української церкви проф. Чубатий без труду міг зайняти позицію, яку в історії України зайняв і зберігає вже три четвертини століття його вчитель, Михайло Грушевський. Говорять про це великим голосом його далеко незавершені курси обох названих дисциплін ». Я. Падох, *Микола Чубатий, 1889-1975,* « Український Історик », рік XII, ч. 3-4, ст. 100.

[25] Із листа 21.9.1969 р.

диво отже, що це відбилось на двох важних творах, що мали б стати монументом його життя, як історика а саме — його « Історія християнства на Руси-Україні » і « Спомини мого життя ». Перший твір він довів лиш до 1458 року — перший том і перша частина другого тому. « Спомини » не побачили світу. Ось як він писав: « Перед моїм вже недовгим життям (хоч я, Богу дякувати зовсім здоровий) стоїть ще дві праці: написати *Спомини мого життя* або докінчити II-й том Історії. Для добра українського народу вважаю перше важніше, бо за студію зібраних матеріялів-документів, листів та тощо, не знаю чи хто коли забереться. Історію напише хтось другий. Мої спомини напевно не будуть менші як I-й том Історії ».[26]

Вражає його висказ — « історію напише хтось другий ». З певністю його Спомини, коли б були появились, були б цінним документом для нашої історіографії, зваживши, що професор писав *все*, як історик. Він писав про своє життя: « Я все працював для справи, а не для моєї слави дарма, що в найважніших справах нашого національного життя я все був при праці... Згадати б тільки Перший листопад 1918, Акт злуки 1919, моя журналістична праця в перших місяцях польської окупації Львова 1919. Моя роля в розбудові Українського Тайного Університету та в покладенню основ нової української науки — Історії українського права ».[27] Все це дійсно великі історичні події, яких професор був очевидцем, учасником або співтворцем. Коли не один важний документ загине у підяремній Україні, а іншим очевидцям доля не судила лишити свої спомини, Професор міг лишити нам чималий матеріял для історії першої половини XX століття. Сподіватись треба, що ним залишений у Стемфорді, в Українськім Музеї, архів не пропаде і найдеться хтось, що використає колись Професором залишені документи як його спомини, яких не вдалось йому на-

---

[26] Лист 21.9.1969 р.

[27] Лист 21.9.1969 р. Проф. мав два замітніші твори з ділянки українського права: « Основи державного устрою Зах. Української Республіки », Львів 1920 і « Огляд історії українського права », Львів 1921, 1 і 2 вид. Мюнхен 1947 р. До його політичної діяльности треба включити в часі наших визвольних змагань і такі пости, які занимав він у нашому державному будівництві: По листоподовім перевороті 1918 р. був він першим помічником Державного Секретаря Освіти та Віровизнання, в січні 1919 р. був він членом 40-членної делеґації, яка виїхала до Києва на акт злуки Зах. Української Народньої Республіки із Центральними Землями (УНР). В Києві був членом першого Українського Парляменту (Трудовий Конґрес).

писати за життя. Як довго треба ждати, щоб « хтось другий » написав потрібну історію нашої Церкви? [28] Велика шкода, що ці два важні твори не вийшли спід пера Професора, а час та енергії пішли на дрібніші праці і зусилля.[29]

В додатку Професор не запримітив, здається, свого здоров'я і законів старости. Ось вийняток із листа 23.4.1975 р.:

> "Дві пані, д-р М. Струтинська і пані Бурачинська, які помагали в перекладі на українську мову книжки « Анна Ярославна » звернулися до мене, щоб я допоміг їм остаточно науково уформити це видання. Сам я прочитати тої книжки не всилі, бо мої очі на це не дають змо-

---

[28] Професор мріяв про тритомову « Історію » і в 1974 р. сумнівався, чи закінчить другий том. Він писав тоді:

> « Господь знає чи II-й том докінчу, що є моїм бажанням. Про III-ий том нема що й думати. Я знов прохаю не думати, що нині на цю справу я можу і хочу дивитися по бизнесовому. Йде, щоб написане для добра Церкви й української науки не пропало, бо вже два роки цей скрипт лежав у моїй шафі. Що з ним сталося б, коли б я помер? Невідомі викинули б на сміття. Я зробив все з мого боку. Всі коректи мусять бути зроблені на місці. Я на це не маю часу, ні змоги. Останню сторінкову ревізію я зроблю і прохаю мені у свій час прислати ».

Іспульсом для нього був Вселенський Собор і потім наш патріярхат. Це пожвавило його студії. Він писав 8.4.1969 р.:

> « Коли б моя присутність в Римі для якихсь важних справ була б потрібна, то *для мові Церкви я готов понести всяку жертву та якось побороти всі труднощі.* Писання Історії не є такою справою і, як я говорив, по Синоді Церкви я негайно берусь за писання Історії. Основні матеріяли я можу мати в Америці і доперва по якімсь часі, може році а може і більше, було б потрібним на якийсь час поїхати до Риму, щоб покінчити II том ».

[29] Професор у своїм оптимізмі потішував себе, що ця діяльність не буде страченим часом. В листі з 30.11.1972 р. він писав:

> « Справа II-го тому Історії Християнства стала в півдорозі через страчених п'ять літ на практичні церковні справи; вони на ділі не страчені. Не було б того церковного руху, непотрібна була б Історія. Одначе половина II-го тому написана й на чисто переписана. Один примірник є на Університеті, а другий у мене. Я промовляв би за тим і просив би, щоб його тепер друкувати. Він дотягнений до 1458 р., тобто до поділу території старої Київської Митрополії на дві вже розколені части, коли Москва самочинно створила власну московську митрополію (1448 р.) проти волі царгородського патріярха. В 1458 р. стверджується буллею папи Пія II існування поменшеної вже Митрополії Київсько-Руської (Кійовєнзіс-Русцієнзіс) та призначення на неї Григорія як наслідника Ісидора. Це подія зворотна.
>
> Чисто переписаний рукопис з примітками має понад 400 сторін. Маючи плян друкувати її як I-у частину другого тому я вже подбав про зроблення мовної редакції, яку перевів найкращий мовознавець проф. Ковалів ».

ги. Одначе спільно з панею д-р Струтинською, моєю доброю знайомою зі Львова, я буду старатися готовий переклад перейти та додати потрібний історичний коментар. Я вірю, що при спільній співпраці Господь допоможе випустити цю цінну працю у світ під фірмою Українського Католицького Університету в Римі.

Хотяй стан моїх очей це для мене справа душкульна й не дає змоги нормально працювати, одначе мої лікарі обіцюють мені, що цей клопіт, катаракту на обох очах, дасться способом операції усунути й очі будуть могти ще майже нормально працювати. Поза тим очним клопотом моє здоров'я цілого орґанізму є вповні вдоволяюче. Річ природна, що мій вік, мені вже минуло 85 літ, наказує бути острожним у всім''.

З таким самим майже байдужим спокоєм писав він на завершення своєї 85-тки (лист 22.4.1974 і 23.4.1975):

''Мені проминуло 84 роки життя і фізично, з ласки Божої, почуваюся добре кромі одного, через довголітнє читання, писання та то що мій зір присла-б. Річ природна, що читання коректи це висилююча очі праця. Може б її поділити. Принайменше першу коректу можна зробити в Римі. Мені прислати тільки останню коректу, так звану ревізію''.

''При цій спосібности хотів би я поспитати як стоїть справа друку І-ої частини другого тому моєї Історії. Дуже бажав би на старі літа побачити мою працю друком. Якщо є можливість робити перші коректи в Римі, був би я дуже вдячний, бо хоч при 85-тці, яка минає 11 грудня, я доволі доброго здоров'я, одначе довго уживані « периферії » зір та слух слабнуть. Все ж таки остатню коректу бажав би я сам зробити, бо то одинока спосібність зробити спис імен та речей''.

В додатку на його наукову працю не без впливу було і його не все легке життя. Блаж. Йосиф у своїй передмові до другого тому « Історії » про це натякає: « Здоров'я його було кволе, удари долі і родинні нещасні переживання розхитали його нерви на ціле пізніше життя ».[30] Він вмів приймати хрести життя глибоко, бо по християнськи і через те він ніколи не заломлювався серед найважчих прикрощів і невдач. На одну таку прикмету його глибокого християнського духа серед терпінь і прикрощів вказує його лист до священика, від якого він зазнав прикрощів. Він так писав до нього 24.3.1966 р.:

---

[30] М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні,* т. II, ч. I, Рим 1976, ст. 3.

"Та я Вам за це все зло проти моєї особи з місця прощаю, навіть звільняю Вас від прикрого кроку реституції, відкликувати наклевечене, нехай Господь Всевідучий Вас судить по милосердю Свому, а не по справедливости відповідно до діл Ваших. Роблю це згідно з моїм життєвим принципом, який влив в мою душу 55 літ тому назад василіянин Отець Плятонід Філяс в часі його реколекцій, які він давав в Духовній Семінарії у Львові, коли я був ще студентом III року богословія. Тоді той святий монах вчив нас так жити: « Коли на тебе спадають несправедливі удари, коли ти мусиш терпіти, то тішся тим та радій, бо то Господь Добрий Батько любить тебе і виконує на цім світі з тобою розрахунок, зсилає терпіння за якість твої невеликі провини, щоб по смерті ти міг прямо увійти в царство небесне. Коли ж тобі на цім світі добре, все тобі йде гладко, то сумуй, бо це Господь віддає тобі на цім світі добре, все тобі йде гладко, то сумуй, бо це Господь віддає тобі на цім світі по справедливости рештки за якісь твої добрі діла, щоб по смерти видати на тебе присуд по відвічній справедливості за твої важкі гріхи, яких ти не спокутував і не думав спокутувати. Оце моя життєва засада і мені з нею добре, бо на людську злобу я дуже мало вразливий і моїм ворогам все з місця прощаю".

Це лист ще найкраще насвітлює сильветку проф. Чубатого як людини-особи. Сподіватись треба, що його особа заслужить собі у нашій історіографії на повне насвітлення, новий життєпис і дослідження його наукової, політичної, громадської і журналістичної праці.

Його думки, погляди, аналізи і оцінки в цитованих листах є історично ще занадто « свіжі ». Але важними вони є тим, що це думки досвідченого, професійного і найбільшого сучасного нашого історика. Вони базовані на солідній студії історії, на минулім і на щирій любові до того минулого. Це останнє — то теж важна прикмета історика. Ми ставимо собі вже сьогодні питання, що про наші часи і нашу проблематику скаже майбутній історик, як оцінить він наші події, яких ми є учасниками і свідками. Не легко на це відповісти тепер, бо історики роблять свої оцінки і заключення з перспективи часу і по остаточних вислідах історичних ферментів на основі найдених і доступних документів. Все таки, і це видається певним, майбутній історик буде числитись із думками, твердженнями і аналізами проф. Чубатого та його науковим авторитетом. Тим-то подані цитати з його листів будуть вартісними і цінними.

Євген Іванків

ВІЧНИЙ ВЕЛИКДЕНЬ

Богословсько-літургічна студія

(Ewhen Iwankiw, *Pascha aeterna — theologico-liturgicus tractatus*)

ПЕРША ЧАСТИНА

Передмова

Кожний вселенський собор відогравав в житті Христової Церкви якусь особливу ролю, бо не тільки опрокидував єресі і привертав чистоту християнської віри, але і брав також до уваги важливі проблеми даних часів і накреслював шлях дальшого розвитку Вселенської Церкви. Останній Другий Ватиканський Собор (1962-65 р.), скликаний Папою Іваном XXIII-ім, вказує на потребу любови і згоди між усіми людьми без огляду на їхнє віроісповідування, їхню расову чи національну приналежність, бо заповідь любови Бога і ближнього — це найголовніша заповідь Христової Євангелії і її занедбання може привести до всесвітньої руїни і загибелі усього людства.

Ясно, що любов до різних народів і рас мусить іти в парі з пошануванням їхніх релігійних, культурних і національних традицій, їхніх мов, звичаїв і форм богопочитання. Особливо в Церкві, як у надприродній людській спільноті, повинна в великій мірі проявлятись ця добра воля, згідливість і толеранція, так поміж поодинокими її членами, як і окремими складовими частинами, тобто помісними Церквами. Перш усього треба в дусі любови, прощення і пошанування прав другої сторони полагодити давні спори між двома вітками Христової Церкви, що постали і розвивались в орбітах двох головних культур старинного світу: східньо-грецької і західньо-римської. Тому Другий Ватиканський Собор поручає західнім католикам запізнатись з незвичайно багатою духовою скарбницею Сходу, з якої багато користала також і Західня Церква (Декрет про екуменізм, точка 14).

Розуміється, що той обов'язок належного пізнання і оцінення східніх традицій тяжить у першу чергу на східніх християнах, що із своєї, чи не своєї вини часто прогрішувались і робили все можливе, щоб якнайбільше уподібнитись до Латинської Церкви. Щоб зарадити цьому лихові, Другий Ватиканський Собор урочисто заявляє: « Усі східні християни нехай знають і нехай будуть певні, що вони завжди будуть могти і будуть повинні зберігати свої законні літургічні обряди та свої правила, та що хіба тільки з огляду на їхній власний і органічний поступ треба було б впровадити які зміни. Отже, самі східні (християни) мають те все зберігати з найбільшою вірністю; саме вони самі повинні з дня на день набиратись щораз то більшого знання тих справ та щораз то досконалішого послугування тим знанням, а якщо вони через обставини часу чи осіб неслушно від них відхилилися, нехай намагаються повернутись до прадідних традицій » (Декрет про Східні Церкви, точка 6).

Обрядова асиміляція Східніх Католицьких Церков — це незвичайно болюча проблема не тільки для східніх католиків, але і для цілої Вселенської Церкви, бо цей процес латинщення звужує поняття католицтва і спотворює ідею церковної одности. Якщо йдеться про нас українців католиків, то одною із головних причин цього невідрадного явища є, на мою думку, неповне, поверховне, розуміння істоти нашого обряду. Обряд відограє в нашій Церкві дуже велику ролю, бо саме він відрізняє нашу Церкву від Церкви Латинської та від інших Східніх Церков. На жаль, поняття обряду було для нас рівнозначне виключно із зовнішніми церемоніями, формами богослужень. Ми майже цілковито забули про інші духові вартості наших церковних традицій, що одинокі можуть створити тривке підложжя для зберігання, розцвіту і органічного розвитку зовнішнього обряду.

Дуже інтересним є коментар у англійському перекладі декретів Другого Ватиканського Собору. При пояснюванні Декрету про Східні Католицькі Церкви стрічаємо ось такі завваження: « Слово 'обряд' означає більше між літургічні звичаї. Це властиво є спосіб християнського життя якоїсь спільноти, який, згідно із Декретом про Екуменізм (точки 15,16,17) виявляється в особливостях богопочитання. канонічних законів, аскези і чернецтва, а також у своєрідній богословській системі ».[1] Це вже є, безперечно, ве-

[1] *The Documents of Vatican* 2, Walter M. Abbott, S.J., General Editor, New York, 1966, p. 374.

ликий поступ у ментальності західніх християн, що тепер починають глибше розуміти значення обряду в житті Східніх Церков. Не так було воно в минулих століттях, коли різновидність в Католицькій Церкві обмежувано тільки до зовнішніх форм (і тут часто роблено труднощі), а під кожним іншим оглядом вимагано однообразности. Наслідки були такі, що Східні Католицькі Церкви почали тратити не тільки свою внутрішню, духову, але і зовнішню, обрядову самобутність. Бо це є факт, що ані вірні виховані в західньому релігійному дусі, ні західнього типу священики, ані чернечі чини, зреформовані на латинський зразок, не зуміють зберегти справжній східній обряд, який перестав бути для них основою духового життя. Для успішного плекання краси і багатої символіки нашого обряду, нам треба в першу чергу зазнайомитись із змістом наших богослужб, пізнати глибокі думки східньої богословії, християнської життєвої мудрости і містики та віднайти своє власне релігійне « я ».

Чуємо нераз закиди, що наш традиційний візантійсько-український обряд має хіба тільки музейну вартість, що цей обряд так змістом, як і формою не має ніякого відношення до проблем наших часів, не заспокоює духових потреб сучасної людини, головно в нових країнах нашого поселення.[2] Ті, що так думають, керму-ються мабуть тільки матеріялістичними законами технології, де нові винаходи викликують майже революційні перевороти і всі давніші технічні здобутки стають пережитками. На цілковито інших принципах побудований світ духа. Філософічні системи Платона і Аристотеля з 4-ого століття перед Христом є актуальними по сьогоднішній день як підвалини двох головних напрямів у філософії: ідеалізму і реалізму. Не старіються твори Данте, Шекспіра, Ґете. Вічно живучими залишаються композиції Моцарта і Бетовена. Невмирущим джерелом віри, надії, любови останеться і наша літургія, що є не тільки одним величним гимном в честь Пресвятої Тройці, безнастанним прославлюванням Воскреслого Христа, але є також повнотою життя, новим екзистенціяльним станом людини і вселенної, що перебувають у таїнственній злуці з Прославленим Спасителем.

Завданням моєї праці є якраз виявлення цього екзистенціонально-великоднього характеру в літургічному житті Української Церкви та його всестороннє насвітлення на тлі нашої доби. Сьо-

---

[2] *Laymen and the future of the Ukrainian Catholic Church in America* by Bohdan Kosovych in « Diakonia », Number 2, 1974, Bronx, New York.

годні, коли ведеться боротьба за « бути чи не бути » для Української Католицької Церкви, за її обряд, помісність і патріярше завершення, вірю, що ця моя скромна праця також у деякій мірі причиниться до кращого пізнання і оцінення духових основ цієї Церкви, цих цінних скарбів, які нам треба конечно зберегти для себе самих і своїх нащадків. Між цими цінностями займає головне місце Світле Христове Воскресіння.

1. Хрест і воскресіння

Коли б ми хотіли визначити істоту християнства, беручи до уваги його два головні елементи, а саме хрест і воскресіння, ми могли б сказати ось що: християнство — це хрест і жертва, що веде до воскресіння і прославлення. Ми могли б також змінити порядок слів і означити християнство як воскресіння і прославлення через хрест і жертву. Перша дефініція підкреслює хронологічне, історичне чергування подій у житті Ісуса Христа, у другій дефініції християнство виступає вже як завершена цілість, містерія нашого спасіння, в якій воскресіння є не тільки кінцевим етапом, але й основою. « А коли Христос не воскрес, то марна віра ваша », — каже св. Апостол Павло (1 Кор 15,17).

Воскресна радість просвічувала життя перших християн. Вона давала їм витривалість і силу нести важкі хрести переслідувань. « Де твоя, смерте, перемога? Де твоє, смерте, жало? » — кличе тріюмфально св. Ап. Павло (1 Кор. 15,55). Св. Ігнатій Антіохійський з радістю очікував смерти у в'язниці і прохав своїх співбратів у Римі, щоб не робили ніяких заходів для його звільнення: « Я хочу радше умерти і піти до Ісуса Христа, ніж мав би я бути царем над цілим світом. Шукаю того, що помер за нас; люблю того, що воскрес задля нас... Простіть мені, браття; не спиняйте мого переходу до життя... не робіть світові подарунку з того (чоловіка), що хоче належати до Бога » (Послання до Римлян 6-7). Ця віра у воскресіння була така жива, що перші мученики з піснею на устах ішли на тортури і смерть. У світлі Христового Воскресіння формувались основні правди християнської релігії на перших Вселенських Соборах.

Таїнство воскресіння й обновлення людського роду пронизує писання Святих Отців і Учителів Церкви. Представник славної Олександрійської Катихитичної Школи Оріґен (†255) у своїх коментарях до послань св. Ап. Павла бачить у воскресінні нову дій-

сність, нову форму життя для Божих дітей: « Коли ви вірите, що Христос воскрес із мертвих, то мусите також вірити, що й ви воскресли разом із Ним; коли вірите, що Він сидить в небі праворуч Отця, то мусите також вірити, що й ви не перебуваєте вже більше у сфері земській, тільки небесній; коли вважаєте себе мертвими з Христом, мусите вірити, що ви також живете з Ним ».[3] Св. Кирило Єрусалимський (†386) у своїх « Катихитичних Науках » прославляє Христове Воскресіння як джерело нашої радости: « Веселися, Єрусалиме, і торжествуйте всі, що любите Ісуса, бо Він воскрес; радійте всі, що раніше сумували бо Він воскрес; і так, як наука на хресті була повна болю, так хай тепер благовість воскресіння веселить усіх присутніх... ».[4]

Після роздору в 11-ому столітті Західня і Східня Церква починають іти своїми окремими шляхами, розвивати свої власні світогляди. Східня Церква зберегла по сьогоднішній день цей старохристиянський воскресний характер у своїй богословії, містиці, аскезі, а головно в богослужбах. Східнє богопочитання — це один великий гимн у честь Воскреслого Христа. Це стверджують не тільки східні, але і західні богослови: « Кажуть, що різниці між східньою і західньою ментальністю виявляються найкраще в назвах базиліки, що збудована на Голготі, на місці Христового гробу. Для західнього християнина це є « Святий Гріб », зате для Сходу представляє ця церква « 'Ανάστασις » Воскресіння. Одне є певне: ціле життя візантійського Сходу — це прославлювання Воскреслого Господа ».[5] Інший визначний західній богослов і знавець Сходу Ґ. Вундерле описує великодній ентузіязм Східньої Церкви такими словами: « Вже часто говорилось, що Господнє Воскресіння є для Східньої Церкви центральною, незвичайно важливою, космічною подією. Вона (Східня Церква) є Церквою Воскресіння. Прославлення почалося. Новий світ настає. Безмежна радість звучить у святкуваннях Великодньої Містерії, бо 'все зодягнулося в безсмертя'. Кожна відправа Літургії — це свято Воскресіння, осяяне блиском Великодня. Тому у Східній Церкві ніколи не замовкає спів 'Аллилуя'. Під впливом цього таїнственного тепла щезає всяке горе ».[6]

---

[3] Thomas P. Collins, *The Risen Christ in the Fathers of The Church*, Glen Rock, N.J., 1967, ст. 50.

[4] *Там же*, ст. 76.

[5] Robert F. Taft, S.J., *Eastern Rite Catholicism*, Glen Rock, N.J., 1963, ст. 20.

[6] Georg Wunderle, *Um die Seele der heiligen Ikonen*, Wuerzburg, 1941, ст. 26.

Західня Церква почала звертати більше уваги на людську природу Ісуса Христа. Від св. Вернарда з Клерво (1090-1153) починається новий напрям у західній містиці: Христові терпіння стають головним предметом розважань. Пилатові слова « Ecce Homo » у відношенні до скатованого Спасителя стають неначе другим іменем Ісуса Христа. Воскресіння відходить на другий плян. Це вже неначе другий акт, могутній фінал, у якому Христос доказує своє Божество, але який має мало спільного з хресною жертвою. Відкуплення людського роду завершилося на хресті. Між західніми Святими появляються стиґматики і стиґматички. Популярними стають такі релігійні практики як Хресна Дорога, почитання ран Христових, набожність до Пресв. Серця Христового, Непорочного Серця Марії, до Страдальної Богоматері. Типово західнім предметом релігійного культу є « Розп'яття » — форма Христа з фіґурою мертвого Христового тіла на ньому. Наслідком латинщення українського обряду багато із тих притаманно західніх релігійних звичаїв поширилося також і в нашій Церкві.

Дуже вірно відзеркалює цю західню « пасійну » ментальність сучасний американський богослов і психолог Фултон Шін, з'ясовуючи в одному із своїх творів ціль Христового життя: « Кожна особа, яка колинебудь прийшла на цей світ, прийшла, щоб жити. Він (Христос) прийшов, щоб умерти... для Христа смерть була ціллю і завершенням Його життя ».[7] Для порівняння та характеристики української релігійної духовости дозволю собі навести христологічні погляди нашого філософа Григорія Сковороди: « Ісусе Христе! Небесна і Нова Людино! Ти є головою і серцем і світлом усього створіння! Вершок вселенної! Сила, закон і царство мира! Божа Десниця! Наше Воскресіння! Коли зрозуміємо Тебе? Ти є правдива людина з правдивим тілом... Ах, правдива людина, що ніколи не вмирає! »[8]

Для східнього християнина, неознайомленого із західнім способом думання таке підкреслювання терпінь і смерти у західній христології може видаватись дивним і незрозумілим. У своїх святих богослужбах цей християнин чує, як наша Церква величає Христа словами « Життя безсмертне » (Воскресний тропар, 2 глас) і « Источник (джерело) життя » (стихира на « Господи воззвах » Велика Вечірня, 6 глас); навіть у Велику П'ятницю, коли свят-

[7] Fulton J. Sheen, *Life of Christ*, New York, 1958, ст. 14.

[8] Григорій Сковорода, *Твори*, Том Перший, Київ, 1961, ст. 71 (Наркісс).

куємо пам'ять Христової смерти, навіть і тоді наші богослужбові гимни прославляють Христа як подателя життя: « Ти прийшов, щоб подати життя, а не смерть, Чоловіколюбче, слава Тобі » (Утреня Страстей, стихира « на стиховнах »). Коли б хтось оспорював достовірність наших літургічних текстів, тоді б можна покликатись на св. Євангелію, де Христос сам себе називає « Воскресіння і Життя » (Йоан 11; 25), « Хліб Життя » (Йоан 6; 48), « Дорога, Правда і Життя » (Йоан 14; 6). Тут, безперечно, немає ніяких догматичних різниць між східньою і західньою христологією, є тільки різниця в підході, в наголошуванні різних аспектів тієї самої правди. Захід підкреслює хрест як кульмінаційний пункт в акті відкуплення, відокремлений від воскресіння. Схід бачить хрест тільки з точки погляду воскресіння, як на перемогу Христа над гріхом і дияволом, як на прелюдію до прославлення.

Різниця між воскресною настановою Східньої Церкви і пасійним характером Західньої відзеркалюється також особливо у східній і західній сотеріології. Захід постійно наголошує юридичні аспекти нашої регабілітації перед Богом, говорить про відкуплення, задоситьучинення Ісуса Христа на Голготі за наші гріхи. Цей аспект відкуплення особливо виразно виступає у творі « батька схолястики св. Анзельма Кентерберійського '*Cur Deus homo*' ». Тому і хрест є осередком західньої релігійности, богословії, містики. Схід розглядає наше спасіння радше під аспектом освячення, переображення, відтворення нашої богоподібности через всі спасительні дії Ісуса Христа, головно через Його світле Воскресіння. Один із православних богословів говорить: « Спасіння людської природи, довершене через Ісуса Христа, нового Адама, полягало в основному в тому факті, що безгрішна Особа самого Бога-Слова свобідно взяла на себе нашу людську природу у стані зіпсуття (включно зі смертю) та що через воскресіння (Христос) відновив первісний зв'язок людини з Богом. У Христі людина знову стала учасником, призначеного їй Богом вічного життя ».[9] Дуже рідко згадується в наших богослужбах слово « відкуплення ». Цікаве, що навіть жертва Ісуса Христа виступає у східніх богослужбах без юридичних елементів задоситьучинення, але представляється як життєдайне таїнство, джерело благодати і воскресіння. На Великій Вечірні, у стихирі « на стиховнах » 5-ого гласу співається:

---

[9] John Meyendorf, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, N.Y., 1975, ст. 117.

« Із проколеного свого ребра, Життєдавче, Ти вилляв для всіх струї прощення, життя і спасіння, а прийнявши тілом смерть, Ти дарував нам безсмертя... ». На іншому місці, у тропарі Великої П'ятниці стрічаємось із рідкісною в наших літургічних текстах концепцією відкуплення: « Ти відкупив нас від законної клятви чесною своєю кров'ю... », але закінчується також і цей тропар вже в дусі східнього фізично-містичного спасіння: « прибитий до хреста і проколений списом, Ти вилляв для людей безсмертя, Спасе наш, слава Тобі ».

На Сході воскресіння і страсті, і смерть нашого Господа — це велике таїнство, яке людський ум не може збагнути. Як воно можливе, що безсмертний Бог став дочасною людиною, що Він терпів і помер за нас на хресті? У богослужбах Великого Тижня знаходимо ось таку молитву: « Потрясаюче і преславне таїнство здійснюється сьогодні: Неосяжний дається спіймати; Той, що звільнив Адама від клятви — дається зв'язати; Той, що знає серця і думки (людей) — несправедливо допитується; в темниці зачиняють Того, що закрив безодні (вселенної); перед Пилатом стоїть Той, перед яким тремтять небесні сили; Сотворитель приймає поличники від своїх сотворінь; на хресну смерть присуджують Того, що є Суддею живих і мертвих; Переможець пекла хорониться у гробі. Ти, що все терпиш милосердно і всіх спас від клятви, Незлобний Господи, слава Тобі » (Вечірня Великої П'ятниці, стихира на « Господи воззвах »). Під час Єрусалимської Утрені Великої Суботи, в ірмосі 7-ої пісні Канону наша Церква прославляє похороненого Спасителя ось такими словами: « Невимовне чудо! Той, що в печі вирятував праведних юнаків від вогню, тепер мертвий і бездушний хорониться у гробі для спасіння тих, що співають: Ізбавителю Боже, Ти є благословенний ».

Ті самі думки стрічаємо також у творах Святих Отців. Один із найбільших Учителів Східньої Церкви, св. Йоан Золотоустий ось так висловлюється про таїнство Христових терпінь і Його смерти: « Ми подивляємо Його (воплоченого Божого Сина) не тільки задля Його великих діл, але також задля Його терпінь... Також ті речі, хоч як дуже ганебними можуть вони видаватись, заслуговують на те, щоб їх назвати великими ділами; бо навіть Він назвав свої терпіння « славою ». Через них Він знищив смерть, зніс клятву, засоромив диявола... Ще як Його святе тіло висіло на хресті, сонце сховало своє проміння, земля затрусилась і ціла покрилась темрявою » (Гомілія до Євангелії, Йоан 1,14).

Інакше бачить Захід терпіння і смерть Спасителя: « Дуже

цікавим порівнянням можуть послужити погляди св. Вернарда з Клерво, який у своїй 61-ій « Sermo in Cantica » при описі Христових страстей підкреслює, що в тих терпіннях об'явилась лагідність Христа і Його милосердя... Якраз св. Вернард звернув увагу християнського Заходу на близькість Христових страстей до людського життя і саме тим започаткував у західньому християнстві « compassio », співчуття (з терплячим Христом)... Східнє християнство залишилося вірне появі Христової слави навіть на хресті ».[10]

Це однак ніяк не значить, що у Східній Церкві панує штивність і суворість, що в ній немає місця на почування болю, жалю, співчуття. Східні богослужби навіть дуже багато уваги присвячують природним людським емоціям, але також пильно вважають, щоб ті переживання не переходили своїх меж, щоб усе були підпорядковані вірі в Божу Премудрість, Любов та в силу Христового Воскресіння. Слідуючі літургічні тексти з Єрусалимської Утрені Великої Суботи будуть найкращим прикладом цього становища Східньої Церкви: « О добрий мій Ісусе, о спасительне світло, як Ти міг скритися в темному гробі? Яке непонятне і невимовне терпіння! » (статія перша). « О гори і холми і ви всі люди! Заплачте і всі ридайте зі мною, Матір'ю вашого Бога » (ст. 1).» Ці любі очі і Твої уста, як зачиню їх, Слове? Як похороню Тебе мов мерця? З острахом кликав Йосиф » (ст. 2). « Не ридай наді мною, Мати, коли бачиш у гробі свого Сина, якого Ти в лоні безсіменно зачала, Я стану і прославлюся і як Бог піднесу до вічної слави тих, що з вірою і любов'ю Тебе величають » (Ірмос 9-ої пісні Канону).

Вірні візантійсько-українського обряду в особливий спосіб почитають Господній Хрест два рази в році: у Хрестопоклінну неділю (третю неділю Великого Посту) і в празник Воздвиження Чесного і Животворящого Хреста (14 вересня). В оба ці свята робимо поклони перед святим Хрестом і співаємо: « Хресту твоєму покланяємося, Владико, *і святе воскресення твоє славимо* ». В цих коротких словах криється незвичайно глибокий зміст, справжній християнський погляд на містерію хреста: хрест — це вже не знаряддя тортур і смерти, але знамено перемоги, предвісник світлого воскресіння. Хрест є тісно зв'язаний з воскресінням і тільки з перспективи Великодня можемо зглибити значення Великої П'ятниці і глузд всіх наших життєвих терпінь. Хрест без воскресін-

---

[10] GEORG WUNDERLE, *цит. тв.*, ст. 39.

ня — це трагедія, воскресіння без хреста — це неможлива річ. Таке відношення між хрестом і воскресінням знаходить своє повне оправдання у святій Євангелії. Кожний раз, коли Христос говорить про свою смерть, тоді Він передсказує також і своє славне воскресіння: « Синові людському треба багато страждати і Його відкинуть старші і первосвященики, й книжники й буде Він убитий, — але третього дня Він воскресне » (Лука 9,22; 18; 32,33; Мат. 16,21; Мр. 8,31).

Цей зв'язок між хрестом і воскресінням є у свідомості християнського Сходу такий глибокий і нерозривний, що в деяких Східніх Церквах устав приписує співати ірмоси Канону Пасхи на Утрені Хрестопоклінної неділі. Це є властиво послідовне примінення змісту хрестопоклінного гимну « Хресту твоєму... ». Російський богослов Булґаков ось так пояснює цей звичай: « Для нашого більшого одушевлення в терпеливому виконуванні діл побожности св. Церква потішає нас пригадкою про недалеку вже світлу, для цілої вселенної радісну Пасху, оспівуючи у тропарях Канону св. Хрест і страсті Спасителя разом із Його радісним воскресінням та велить вірним « чистими устами » співати пісню радости — ірмоси св. Пасхи ».[11]

У вище згаданій пісні « Хресту твоєму... » дуже важливе є також слово « Владико ». Христос залишається все і всюди володарем неба і землі, паном життя і смерти, навіть тоді, коли Він був прибитий до хреста, чи похоронений у гробі. Наша Церква постійно підкреслює ту правду, що Христос добровільно взяв на себе всі допусти і пониження задля нашого спасіння, що Він усе був підметом, а не предметом у кожній обставині свого життя: « О, велике чудо! Бачимо дерево, на якому Христос добровільно розп'явся тілом, (Йому) світ поклоняється і кличе просвічений: О, сило Хреста!... Почитаю і поклоняюся з пошаною і Бога славлю, що через Тебе дав мені безконечне життя » (Хрестопоклінна неділя, Мала Вечірня, стихира на « Господи воззвах »). « Сьогодні Владика сотворінь і Господь слави розпинається на хресті... мій Ізбавитель і Бог, щоби, як добросердечний, спас світ від (диявольського) обману » (Хрестопоклінна неділя, Утреня, хвалитна стихира).

Хрест — це наймогутніша зброя у плянах Божого Прови-

---

[11] С.В. Булгаков, *Настольная Книга для Священно-Церковно-Служителей,* Харків 1900, ст. 520-521.

діння, бо саме хрестом наш Спаситель переміг адове царство, знищив клятву гріха, умертвив смерть. Тому й не диво, що наша Свята Церква прославляє Господній Хрест урочистими гимнами: « Радуйся, Господній Хресте, що тобою людство звільнилося від клятви, знамено правдивої радости, що проганяєш ворогів своїм піднесенням, всечесна помоче для нас, володарів сило, кріпосте праведних, окрасо священиків, жезле сили, зброє миру, божественна славо Христа, що подає світові велику милість » (Воздвиження Чесного Хреста, Велика Вечірня, стихира « на стиховнах »).

В наших богослужбах часто стрічаємо вислів « хресне дерево ». Під впливом західнього релігійного мистецтва і західньої містики, а також з природного упередження до всього, що є зв'язане з тортурами і смертю, ми є схильні уявляти собі « хресне дерево » як щось мертве, спорохнявіле, від якого заносить труп'ячим сопухом. Цілковито інший образ Господнього Хреста ставить Східня Церква перед душевні очі своїх вірних. Хрест — це живий організм, що росте, цвіте, видає овочі, стає надприродною поживою для людей, воскресає мертвих до нового життя. На Утрені Воздвиження Чесного Хреста у хвалитних стихирах співаємо: « О преславне чудо, життєдайний сад, пресвятий хрест піднесений вгору являється сьогодні... О, пречесне дерево, з якого ми прийняли в Єдемі поживу безсмертя »...; « Прийдіть, люди, погляньте на преславне чудо, поклонімся силі Хреста, бо райське дерево видало смерть, а це зацвіло життям. Слава Тобі, що хрестом знищив смерть і нас визволив ».

Не є виключене, що в декого можуть поставати сумніви, чи таке відношення Східньої Церкви до проблем терпіння і смерти є реалістичне, чи не є це втеча від жорстокої нераз дійсности у світ містики і символіки. Щоб відповісти на це питання треба найперше застановитись, що таке реалізм. Для невіруючої людини терпіння — це трагедія, а смерть — це остаточний кінець. Для віруючих людей — дочасність це тільки слабкий прообраз вічности, а « страждання нинішнього часу є негідні майбутньої слави... » (Рим. 8,18). Східня Церква добачує істоту буття не в зовнішніх, скоропроминаючих феноменах, тільки в надприродних вічних аспектах життя людини та вселенної. Надприродний реалізм — це основна риса Східньої Церкви. Тому Христове Воскресіння є таке близьке і самозрозуміле для східнього християнина та просвічує ціле його життя з усіми досвідами і терпіннями, що Господній Хрест є для нього символом не так Великої П'ятниці, як радше Світлого Великодня.

2. Празник над празниками

Великдень — це осередок цілого літургічного життя нашої Церкви, це той « Празник над Празниками », що про нього співається в Каноні Воскресної Утрені. Христове Воскресіння (Ἀνάστασις, Resurrectio) є найбільшим і найстаршим християнським святом, що походить ще з апостольських часів.[12]

В перших віках християнства не було одної дати для святкувань Великодня. Християни в Малій Азії, деякі громади в Кілікії, Сирії і Мезопотамії звертали увагу на день місяця: дня 14 Нізана під час жидівської Пасхи вони святкували пам'ять Христової смерти (πάσχα σταυρόσιμον), закінчували піст цього дня о 3-ій годині пополудні святочним бенкетом (ἀγάπη), а слідуючого дня святкували Великдень (πάσχα αναστάσιμον) без огляду на те, чи це була неділя чи ні. Всі інші християни брали до уваги день тижня: святкували Великдень в неділю після 14-ого Нізана, а пам'ять Христової смерти попередньої п'ятниці навіть тоді, якщо це не був 14-ий день Нізана. Після зруйнування Єрусалиму святкували жиди свою Пасху в деякі роки перед весняною повнею і деякі християни почали пристосовуватись до цього (Протопасхіти).

Щойно Перший Вселенський Собор в Нікеї 325 року устійнив святкування Великодня на основі слідуючих приписів: 1) Великдень треба все святкувати в неділю. 2) Ця неділя має бути першою по весняній повні. 3) Якщо весняна повня припаде в неділю, тоді треба перенести Великдень на слідуючу неділю. 4) Якщо в цей час була б жидівська Пасха, тоді треба святкувати Великдень тиждень пізніше.

Цього установленого порядку придержуються майже всі Східні Церкви, між ними і Українська Церква. Тут варто пригадати, що ті Православні Церкви, які приймають новий стиль зберігають далі свою традиційну пасхалію і зміняють час святкувань тільки в крузі неподвижних празників. Українські Владики, що прийняли унію з Апостольським Римським Престолом застерегли собі між іншим право користуватись власною пасхалією; в 6-ій точці « Артикулів, що належать до з'єдинення з Римською Церквою » сказано: « Новий календар, якщо не може бути по старо-

---

[12] Тертуліян († після 220), De bapt. 19 і Оріґен († 253) C. Celsum 8,22 крім неділь згадують тільки Великдень і П'ятдесятницю як загальні церковні свята.

му, приймемо, однак без порушення Пасхалії і наших свят, так як це було в часі згоди... ».[13]

У тому правилі Нікейського Собору, що поручає християнам святкувати Великдень після жидівської Пасхи, не треба дошукуватись якоїсь дискримінації супроти жидівської релігії, чи старозавітної Пасхи. Навпаки, ця практика якраз підкреслює важливий зв'язок між Старим і Новим Завітом, між старозавітною Пасхою і християнським Великоднем. Тут не йдеться тільки про вдержання чисто зовнішнього, хронологічного чергування біблійних подій, але радше про збереження внутрішньої цілости Божого пляну спасіння, що включає так Старий, як і Новий Завіт. Старий Завіт без Нового залишився б незакінченим, а Новий Завіт без Старого не був би вповні зрозумілий. Тільки на тлі старозавітної Пасхи зможемо зглибити всю велич і значення Великодня, його символічно-літургічні аспекти та духовий зміст. Тут наведу слова деяких сучасних богословів: « Багато з нас, що маємо привілей бути учасниками великодніх святкувань, дивимось на ті обряди виключно під аспектом Христа, нашого Пасхального Агнця, що спасає нас своєю жертвою і стає поживою для наших душ. Але таке становище, що обмежується виключно до Христа і Його сучасників є рівнозначне із обмежуванням пасхальної дії, з переочуванням тла, на якому головні особи виступають у своїй справжній величі. Місце дії є приготоване для святкувань старозавітної Пасхи, а Христос появляється, щоб започаткувати нову Пасху. Його слова і вчинки є запозичені з давнини; вони є пронизані тисячелітньою традицією... Цієї священної ночі нарід починає нову еру у своєму відношенні до Бога... Стаючи новою Пасхою, Христос прийшов, « щоб не руйнувати Закон, а щоб доповнити його » (Мат. 5,17).[14]

Коли отже справи так представляються, тоді сама логіка диктує, що завершення не може попереджувати свого прообразу, що Христос не може бути предтечею Мойсея, що християнський Великдень не повинен святкуватись перед жидівською Пасхою, або разом з нею. Тому традиційна пасхалія Східніх Церков є вповні

---

[13] « Благовісник Верховного Архиєпископа ». Кн. 1, *Архиєпископські синоди українського католицького єпископату і їх правні основи,* Кастельґандольфо, 1970, ст. 53.

[14] P. Grelet and J. Pierron, *The Pascal Feast in the Bible,* Baltimore-Dublin 1966, ст. 11-12.

оправданою, правильною і актуальною аж по сьогоднішній день.[15]

Старозавітня Пасха, що її з Божої волі установив Мойсей, пригадує чудесне визволення жидів із єгипетської неволі та їхній вихід до обіцяної землі (Вихід 3-15). Вона починається в навечір'я 14-ого Нізана і продовжується через слідучюих 8 днів. Важливою частиною тих святкувань є приготування і споживання пасхального ягнятка; це обряд, що пригадує події тієї ночі, як жиди покропивши двері своїх домів кров'ю ягнятка захоронили життя своїх первородних синів. Тому слово «Пасха» (πάσχα, халд. пісега, євр. песаг) означає пощаду, поминення, бо тоді ангел смерти оминув доми вибраного народу. Але всі ті великі події не були ціллями самими в собі, вони були тільки символами прийдешньої, нової Пасхи, коли Христос визволить людей з неволі диявола і переведе їх від смерти до життя і від землі до неба.

Святі Отці Церкви інтерпретували те слово « Пасха » не згідно із законами філології, але під аспектом духового змісту того свята, яке воно означає. « Грецьким Отцям відповідала більше ідея 'переходу', переходу Господа через свій нарід, переходу народу через границю (Єгипту), переходу від посту до радости, від смерти до життя. Тут маємо до діла з рухом спасеного людства внаслідок пасхальної містерії. З другої сторони латиняни зв'язували слово 'Пасха' (pati) терпіти, добачували у слові 'пасія' не тільки ідею терпіння, але свідоцтво виявлене Христові мучениками в часі переслідувань ».[16]

Як Великдень є « празником над празниками », так і серед великодніх відправ є літургічний твір, який своєю красою форми, багатством висловів, глибиною думки і душевним захопленням перевищає всі інші богослужби і у Східній Церкві, вважається не тільки головною частиною великодніх святкувань, але також і найкращим богословсько-поетичним з'ясуванням Великодня. Тією літургічною перлиною є Канон Пасхи авторства св. Йоана Дамаскина.

---

[15] Видвигнене на Другому Ватиканському Соборі питання реформи святкувань Великодня є дуже похвальним почином і буде великим осягом у наближенні християн, коли цілий християнський світ на таку реформу погодиться. Але поки це станеться, то обов'язком Східніх Католицьких Церков є зберігання обрядово-духової одности з іншими Східніми Церквами також і під тим оглядом.

[16] A. Hamman, O.F.M., *The Paschal Mystery*, Staten Island, N.Y., 1969, ст. 12-13.

« Згідно зі змістом Канону » — пише Булґаков, « Господнє Воскресіння є джерелом всіх наших вищих духових радощів, основою нашого спасіння, утвердженням нашої віри, запорукою безсмертя і райського блаженства, славою Церкви. Все, що для людства є потішаюче, світле, життєрадісне, є тим, чи іншим способом зв'язане з тією подією, або з неї випливає; і то не тільки для людства так дуже важним є воскресіння, але і для неба і його святих мешканців і для землі з усіми створіннями і навіть для підземелля з закованими невільниками, яких воскреслий Христос освободив із вічних пекольних кайдан ».[17]

Характеристичною рисою Пасхального Канону є також вміле пов'язання Нового Завіту із Старим та імпозантне розвинення новозавітної великодньої драми на тлі старозавітних прообразів. Ідея « переходу » із дочасности до вічности започаткована символічно у старозавітній Пасці стала головною темою Нового Завіту: « Перед святом Пасхи Ісус, знаючи, що вибила Його година переходу з цього світу до Отця... » (Йоан 13,1); « В домі Отця мого багато жител... І коли відійду і вам місце приготовлю, то повернуся і вас до себе візьму, щоб і ви були там де я » (Йоан 14,23); « Дякуйте Отцеві, який зробив нас гідними мати участь у долі святих у світлі. Він вирвав нас із влади тьми й переніс у царство свого улюбленого Сина, в якому маємо відкуплення, прощення гріхів » (Кол. 1,12-14). Так отже ціллю новозавітного пасхального переходу є не земський рай, земська обіцяна країна, але наша вічна батьківщина, небесне Царство Пресвятої Трійці. Тому в Каноні Воскресної Утрені, в ірмосі 1-ої пісні співаємо: « Воскресення день, просвітімся люди: Пасха, Господня Пасха, від смерти бо до жизні, і від землі до небес Христос Бог нас перевів, побідну пісню співаємо ».

Христос перевів до надприродної обіцяної землі (Небесного Царства) не тільки мешканців землі, але і покійних старозавітних праведників, що згідно із загальним віруванням перебували в підземному, адовому царстві, ожидаючи і там приходу Спасителя: « Безмірне твоє милосердя бачивши, адовими узами зв'язані, до світла йшли, Христе, веселими ногами, Пасху хвалячи вічную » (5 пісня Канону). Тут хочу звернути увагу на слова « безмірне милосердя » (Ісуса Христа). Як дуже помиляються ті, що у схід-

---

[17] С.В. Булгаков, *Настольная Книга для Священно-Церковно-Служителей,* Харків 1900, ст. 571.

ніх богослужбах бачать образ Христа, як грізного володаря і строгого судді. Наші літургічні тексти майже на кожному місці підкреслюють ту велику правду, що Христос є « добрий » і « Чоловіколюбець ».

Для жидів виснажених мандрівкою в пустині Мойсей чудесним способом добув воду зі скелі (Вих. 17,1-6), а ми християни заспокоюємо нашу душевну спрагу струями Божих ласк, що випливають із другої скелі — із життєдайного Христового гробу: « Прийдіть, пиймо пиття нове, що не з каменя неплідного чудом явлене, але нетління джерело, що із гробу наче дощ видало Христа, в ньому ми утверджуємося » (Ірмос 3-ої пісні).

Старозавітний пасхальний агнець, якого кров охоронила первенців ізраїльського народу від смерти — це прообраз Божого Сина, що приніс себе в жертву за гріхи цілого людського роду. Цю аналогію підкреслює св. Йоан Хреститель, коли перший раз побачив Ісуса Христа: « Ось Агнець Божий, який гріх світу забирає » (Йоан 1,29). Ту саму паралелю стрічаємо в 4-ій пісні Канону Пасхи: « Немов однорічний Агнець благословенний для нас вінець Христос, що добровільно за всіх пожертвувався, Пасха очищуюча, і знову із гробу засяло нам чудове сонце правди ».

Кульмінаційною точкою у прославлюванні новозавітної Пасхи треба вважати слідуючу хвалитну стихиру: « Пасха священная нам днесь з'явилася, Пасха нова, святая, Пасха таїнственна, Пасха всечесна, Пасха Христос ізбавитель, Пасха непорочная, Пасха велика, Пасха вірних, Пасха, що двері райські нам відкриває, Пасха, що освячує всіх вірних ».

Кромі свята Пасхи, визволення жидів з єгипетської неволі та їхнього переходу до обіцяної землі, у Старому Завіті були ще інші події, в яких екзеґети добачували прообрази Христової смерти та Його воскресіння. Однією із таких подій є тридневне перебування пророка Йони в нутрі кита та опісля його вихід на волю (Книга Йони 2). На символічний змисл цієї пригоди пророка Йони натякнув також Ісус Христос, коли відповідав книжникам і фарисеям: « Лукаве поріддя і перелюбне вимагає знаку, та знаку не буде йому дано, як тільки знак пророка Йони » (Мат. 12,39). Не диво отже, що в літургічних гимнах візантійсько-українського обряду цей випадок із пророком Йоною стоїть у дуже близькому відношенні до тридневного перебування Ісуса Христа в гробі та Його славного Воскресіння »: Зійшов Ти в глибини землі і сокрушив Ти вереї вічні, що держали зв'язаних, Христе, і тридневний

як із кита Йона, воскрес єси із гробу » (Ірмос 6-ої пісні Канону Пасхи).

Іншим великоднім прообразом у старозавітній історії є подія із трьома молодцями, що відмовились поклонитися ідолові і за це вавилонський цар Навуходоносор велів їх кинути у вогненну піч. Але Господь захоронив їх від жахливої смерти, піславши ангела, що росою і подувом вітру охолодили горяч і замість зойків з печі понеслись звуки благодарної молитви (Кн. Даниїла 3). Тортури і смерть у вогненній печі це символ мук і вічного прокляття в пеклі, Божий Ангел, що рятує юнаків — це прообраз Божого Сина, що своїм приходом до підземного царства смерти переміг силу диявола.

Наша Церква залюбки вживає цього прообразу у воскресних літургічних текстах. На кожній Утрені 7-ма і 8-ма пісня Канону пригадує вірним це чудо із трьома юдейськими молодцями, яких вирятував із печі Всемогутній Бог, той самий Спаситель, що в Новому Завіті знищив остаточно адове царство. Особливо наголошує цю правду Воскресна Утреня: « Той, що отроків з печі ізбавив, ставши чоловіком, страждає як смертний, і стражданням зодягає смертне в красу нетління, єдин благословенний Бог Отців і препрославлений » (Ірмос 7-ої пісні Канону).

В наших великодніх святкуваннях виступають ще інші старозавітні постаті, а саме: пророк Аввакум і цар Давид. Аввакум пророкував мабуть в південному царстві Юди приблизно 600 років перед Христом. Він був неначе сторожем свого народу, що чував днями і ночами вижидаючи вістки від Бога: « Я стану на моїй сторожі, стоятиму на моїй башті і виглядатиму, щоб подивитись, що Він мені скаже й що мені відповісти з приводу моєї скарги » (Аввакум 2; 1). У своїх видіннях він бачив славний прихід Ісуса Христа: « Його велич небо окриває і земля повна Його слави. Сяйво Його, немов світло денне, з рук у Нього блискає проміння » (Аввакум 3; 3,4). Нав'язуючи до тих місць із пророцтв Аввакума ірмос 4-ої пісні Канону Пасхи прославляє Христове Воскресіння як здійснення пророчих візій: « На божественній стражі богогласний Аввакум нехай стане з нами, і покаже світоносного ангела, що ясно говорить: днесь спасення світові, бо воскрес Христос, як всесильний ».

У старозавітних псалмах, більшу частину яких написав Давид, знаходимо також багато воскресних прообразів. На Воскресній Утрені після обходу доокола Церкви, священик стає перед закритими дверми храму і читає між іншим слідуючі стихи 68-ого

псальму: « Нехай воскресне Бог, і розбіжаться вороги його, і нехай тікають від лиця його ті, що ненавидять його » (люди після кожного стиха співають « Христос Воскрес »), « Як іщезає дим, нехай іщезнуть, як тане віск від лиця вогню », « Так нехай погибнуть грішники від лиця Божого, а праведники нехай возвеселяться ». Слова 118 псалма (стих 24) — « Це день, що його створив Господь, возрадуємся і возвеселімся в нім » — стали ознакою воскресного тріюмфу, невід'ємною частиною великодніх святкувань, так у Східній, як і Західній Церкві. Всяка втіха, яку колинебудь переживала людина є неначе недосконалим символом великодньої радости. Також і захоплення царя Давида, коли він танцював підчас переношення Господнього Ковчегу до Єрусалиму (Кн. II Самуїла 6), було тільки прообразом тієї безмежної радости, що наповняє серця людей під час Христового Воскресіння: « Богоотець же Давид перед отіненим ковчегом танцював, іграючи, люди ж Божі святії, здійснення прообразів бачивши, веселімся побожно, бо воскрес Христос, як всесильний » (4 та пісня Канону Пасхи).

Старозавітна Пасха була призначена виключно для жидів і жодний чужинець, а вже в ніякому випадку необрізаний не міг брати участи в цьому святі (Вихід 12; 43,44,48). В Новому Завіті закликає Господь всіх людей до Небесного Царства та нового пасхального бенкету; побачивши незвичайно велику віру в сотника поганина Ісус Христос сказав ось ті знаменні слова: « Істино кажу вам: ні в кого в Ізраїлі я не знайшов такої віри. Кажу вам, що багато прийде зо сходу й заходу, і засядуть з Авраамом, Ісааком та Яковом у Царстві Небеснім » (Мат. 8; 10-13). Сповнення тих пророчих слів оспівує 8-ма пісня Канону: « Возведи навкруг очі твої, Сіоне, і глянь: ось бо прийшли до тебе як богосвітлі світила від заходу, і півночі, і моря, і сходу діти твої, в Тобі благословляючи Христа на віки ».

Східня Церква все розглядає таїнство спасіння під аспектом загально-людським, універсальним. Це спасіння охоплює всі часи і простори « всю твар », всіх людей, що колись жили, тепер живуть, чи ще житимуть. Неначе символом тієї універсальности людського роду є наш прабатько Адам. І хоч Ісус Христос перебрав у Новому Завіті ролю Адама і став головою нового, відкупленого людського роду (Римлян 5,12-17), то все таки наш перший прабатько не є забутий, чи відкинений. Навпаки, новий Адам — Ісус Христос спасає в першу чергу старого Адама як тілесного прабатька всіх людей і щойно через нього спасає ціле людство. Тому

в неділі та під час більших свят богослужби нашої Церкви часто згадують Адама, якого спасіння є запорукою спасіння всіх його нащадків. У відправах Великої Суботи наша Церква дуже зворушливо описує цю безмежну любов Спасителя до прабатька Адама: « Ти прийшов на землю, щоб спасти Адама і не знайшовши його на землі, Владика зійшов аж до аду шукаючи його » (Єрусалимська Утреня, статія перша). А у Світильному Воскресної Утрені Христова смерть і Його Воскресіння стосуються в першій мірі спасіння Адама: « Плоттю заснув як мертвий, царю і Господи, тридневний воскрес єси, Адама воздвиг із тлі, і знищив смерть...».

Щойно у світлі тієї універсальности зрозуміємо краще всю велич східньо-християнського Великодня. Воскресіння — це не тільки історичний факт, що вже відбувся (Воскресіння Христа),[18] або щось, що станеться в будуччині (воскресіння мертвих). Східня Церква у своїх богослужбах підходить до цієї справи багато глибше: воскресіння — це також перманентний стан християнського життя і Христос робить нас учасниками не тільки своїх терпінь, але і свого славного Воскресіння вже тут на землі. У 3-тій пісні Канону Пасхи співаємо: « Вчора я був погребаний з Тобою, Христе, востаю днесь з Тобою воскреслим, вчора розп'ятий був я з Тобою, сам мене спрослав, Спасе, у царстві Твоїм ». У хвалитних стихирах стрічаємо такий гимн: « Ада полонив Ти і чоловіка воскресив Ти воскресенням Твоїм, Христе, сподоби нас чистим серцем Тебе оспівувати і славити ». У Св. Письмі знаходимо потвердження тих наших літургічних думок. У листі до Єфесян (2; 5,6) читаємо: « І нас, що мертві були за прогріхи, оживив був Він разом із Христом... і разом із Ним воскресив, і разом із Ним посадив на небесних місцях у Христі Ісусі... ». Наявним доказом тієї таїнственної участи людини у смерті і воскресінні Господа нашого Ісуса Христа є св. Тайна Хрищення, як це кажеться в посланні до Колосян (2; 12): « Ви були з Ним поховані у хрищенні, у Ньому ви й разом воскресли... ». Тому також всі наші почування, думки і дії повинні випливати із свідомости нашого нового екзистенціонального стану: « Отож коли ви воскресли з Христом,

---

[18] Дуже характеристичним є тут вибір Св. Євангелії на неділю Пасхи. У євангельському читанні (Йоан 1; 1-17) не згадується властиво нічого про саму подію Христового Воскресіння, але говориться про Божество і вічність Ісуса Христа, про сотворення світу та про історію нашого спасіння. Христове Воскресіння є отже завершенням плянів Божого Провидіння, повнотою благодати, кульмінаційною точкою для природного і надприродного буття.

то шукайте того, що вгорі, де сидить Христос по Божій правиці. Думайте про те, що вгорі, а не про те, що на землі » (Кол. 3; 1,2). Це говорить не якийсь містик відчужений від життя, але незвичайно практична людина, справжній реаліст, а при тому і глибокий богослов — св. Апостол Павло.

Та універсальність спасіння включає не тільки весь людський рід, але і все створіння; ціла вселенна освячується Христовим Воскресінням і радіє разом з людьми і ангелами: « Небеса ото достойно нехай веселяться, земля ж нехай радується, нехай празнує і світ, видимий увесь і невидимий, бо Христос востав, радість вічна » — ось так співаємо у 1-шій пісні Канону Пасхи. У 3-тій пісні цього ж Канону лунає далі відгомін тієї космічної радости: « Нині все наповнилося світлом, і небо, і земля, і глибини підземні, нехай же празнує вся твар востання Христове, в якому утверджується ».

Про ту непереможну, всеохоплюючу і всеосвячуючу силу Христового Воскресіння зображену й оспівану у великодніх гимнах нашої Церкви дуже влучно висловився проф. Юліян Тицяк: « Христос своєю спасительною перемогою обновив вселенну. Його діло спасіння — це в першій мірі не лиш сатисфакція, задоситьучинення, але радше загальне освячення. Тому, що помер Той, що є Життям, тому все пробудилося до життя. Смерть, гріх і темрява є знищені, бо Живий і Безгрішний, що є вічним Життям, перетерпів смерть і темряву. Височінь поєдналась з глибиною, а земля із небом. Тому, що Бог із своєю людською природою лежав у гробі, тому могила стала місцем життя і надії. Разом із Христом воскрес і цілий всесвіт, бо Господь є життям цілої вселенної, бо Він є Головою нового людства, новим Адамом, на якому основується також усе створіння ».[19]

Христос є отже не тільки Спасителем людського роду, але і Освятителем усього створіння. Своїм Воплоченням Христос освятив не тільки людське тіло, але і природні елементи, з яких складається наш організм. Своїм Хрищенням в Йордані Христос освятив « істоту вод », як кажеться в наших богослужбах, а вода це найбільш поширений природній елемент. Своїм Воскресінням Христос переобразив, одуховив світ матерії. Від тепер видимі природні елементи стають носіями невидимої надприродної Божої ласки, як це діється у св. Тайнах.

---

[19] Julius Tyciak, *Das Herrenmysterium im Byzantinischen Kirchenjahr*, Freiburg im Breisgau, 1961, ст. 47.

Тут саме є джерело багатої різнородної символіки Східньої Церкви: кожна, навіть найменша річ криє в собі якийсь глибокий змисл, вказує на якусь вічну правду. Особливим виявом тієї символіки є східня іконографія, що зображує земську дійсність не так як її схоплюють наші змисли, але у світлі вічности і прославлення. Деякі західні мислителі добачують у цьому східньохристиянському світосприйманні великий вплив філософії Платона, і хоч такий вплив безперечно є, то все таки вирішаючим чинником є тут не людська спекуляція, але Боже Об'явлення, наука Церкви і таїнства нашої віри.

Ця містерія переображення цілої вселенної в Ісусі Христі є предметом розважань не тільки східніх, але і деяких західніх богословів, головно тих, що в творах св. Отців шукали і шукають нових ідей для розвитку і поглиблення західньої богословської думки. Визначним репрезентантом того напряму був славний німецький богослов М. Шебен († 1888). Ось його думки: « Хоча Богочоловік увійшов у зв'язок в першу чергу з людським родом, то все таки... за посередництвом людського роду як мікрокосмосу Він з'єднався з цілим космосом. В людській природі зливаються обидві частини вселенної: духова і матеріяльна природа. Вона (людська природа) є тим звеном, що лучить обидві частини в одну гармонійну, єрархічно побудовану цілість... 'Первородний усякого сотворіння' (Кол. 1; 15) єднає в собі і кругом себе весь світ в одне містичне тіло, в один святий храм, підчинений Йому, а в ньому також Отцеві і Святому Духові, бо Він включає в собі як у голові все, що є на небі і на землі ».[20]

Сьогодні в добі екзистенціялізму люди дуже критично ставляться до всяких абстрактних ідей, що не знаходять примінення в практичному житті. І тому цілком слушно мусимо спитати себе: чи можна тепер говорити про якийсь стан воскресіння і прославлення на землі серед воєнного лихоліття, пожеж революцій, національних, расових і соціяльних непорозумінь, молодечої злочинности і моральної рознузданости, коли зло майже на кожному кроці перемагає? Хіба ж ціле наше життя не є одним важким хрестом, окутаним непроглядними хмарами Великої П'ятниці? Хіба ж Великдень не є для цілого людства, а головно для українського

---

[20] Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ст. 331 332, Freiburg im Breisgau, 1941. Серед модерних західніх речників цієї космічної христології найбільш відомий є мабуть французький богослов Teilhard de Chardin.

народу тільки далекою мрією! Не це питання я вже старався дати відповідь у першому розділі, вказуючи на тісний зв'язок між хрестом і воскресінням в духовості та літургічному житті нашої Церкви. « Хресту твоєму поклоняємося, Владико, і святе воскресення твоє славимо », — співається у Хрестопоклінну неділю. Тут хочу звернути увагу на дуже вимовний факт, що ця пісня не є тільки посною, але і воскресною. Тими самими словами звеличуємо також Христове Воскресіння на Воскресній Утрені, а також і на кожній недільній Утрені, коли після читання св. Євангелії диякон проказує врочисто слідуючу молитву: « Воскресіння Христове бачивши, поклонімся святому Господу Ісусу, єдиному безгрішному. Хресту Твоєму поклоняємся Христе, святеє воскресіння Твоє оспівуємо і славимо. Ти бо єси Бог наш, крім Тебе іншого не знаємо, ім'я Твоє іменуємо. Прийдіть, усі вірні, поклонімся святому Христовому воскресінню, ось бо прийшла через хрест радість усьому світові. Повсякчас благословляючи Господа, оспівуємо воскресіння його, бо претерпівши розп'яття, він смертю смерть розрушив ».

Христос « смертю смерть подолав » і тому в наших великодніх святкуваннях оспівуємо також і страсти, смерть і похорони Спасителя, як інтегральні елементи одної Пасхальної Містерії. Хрест — це не тільки прелюдія до Воскресіння, але і невід'ємний складник цього ж Воскресіння. Таїнство терпіння і смерти нерозривно сплітається із таїнством Воскресіння і Прославлення. Це незвичайно важлива правда, яка напевно допоможе модерній розгубленій людині вглибити всю велич Христової благовісти та зрозуміти глузд свого власного життя. Також і проблема нашої власної смерти з усіми болями, страхіттями і непевностями знаходить свою остаточну розв'язку і відповідь у світлі Пасхального Таїнства. Богослов Л. Бородін пише: « Розгляданий під доктринальним аспектом двоякий для християн образ смерти нав'язує до двох доповняючих себе полюсів їхнього спасіння: по-перше, це Пасха Страстей, (тобто) перехід від життя у гробову ніч; по-друге, це Пасха Воскресіння, що розвіває всі тіні ночі: це вибух (тріюмф) Непобідимого Сонця у своїй полудневій повноті. І справді це те, що всіми відзвуками проголошує один із православних гимнів, прославляючи цей празник Світла: « Гріб Твій, (Спасе), кращий від раю, він є джерелом нашого воскресіння ».[21]

Тут саме є ключ до зрозуміння східньо-християнського опти-

---

[21] M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme*, Paris, 1970, ст. 257-58.

мізму і ентузіязму, що безнастанно лунає у богослужбах візантійсько-українського обряду. Всі допусти нашого життя, хоч нераз дуже болючі і незрозумілі, ніяк не противорічать цьому станові прославлення вселенної і з'єднання неба і землі, про що так часто співаємо в наших літургічних гимнах. Життя кожної охрищеної людини є іконою Христового Хреста, а де є Господній Хрест, там є і світле Воскресіння. Елемент часу не грає тут великої ролі, бо Східня Церква думає катеґоріями вічности. Тому також і Схід не знає такого чіткого поділу Церкви на три частини: Церкву торжествуючу, воюючу і терплячу. Ціла Церква є Церквою торжествуючою, навіть тоді, коли її члени переносять терпіння і переслідування. Також і деякі західні богослови висловлюють подібні погляди про тріюмфальний, прославлений характер Церкви.[22] Так отже оптимізм Східньої Церкви не є якоюсь наївною романтикою, що в рожевому світлі представляє собі світ і оминає все, що неприємне, тверде, жорстоке. Ні! Цей оптимізм бачить усе лихо і горе нашого життя, але ставить їх на вищу, надприродну площину, переображує їх і якраз у них знаходить середники нашого освячення і спасіння. Це є справжній християнський оптимізм.

Вершком східньохристиянського великоднього оптимізму є слово св. Йоана Золотоустого, яке згідно із звичаєм треба читати вірним під час Воскресної Утрені. Великдень — це найбільше свято Божої любови і прощення, це — небесний бенкет, на який усіх нас запрошує Воскреслий Христос: « Кожна чесна і боголюбива людина », — каже св. Йоан Золотоустий, — « нехай насолоджується цим чудовим і світлим торжеством. Коли хтось є розумним слугою, нехай весело ввійде в радість свого Господа. Коли хтось ревно постив, нехай прийме сьогодні динарій. Коли хтось від першої години працював, нехай прийме сьогодні свою справедливу заплату. Коли хтось прийшов після третьої години, нехай з подякою святкує. Коли хтось прийшов по шостій годині, нехай не сумнівається, бо нічого не втратить. Коли хтось зволікав аж до дев'ятої години, нехай приступить без сорому і страху. Коли хтось прибув аж на одинадцяту годину, нехай не журиться цим опізненням, бо Владика є щедрий, Він приймає послідного робітника так, як і першого. Того, що прибув на одинадцяту годину угощає так само, як і того, що трудився від першої години. Послідного милує, першому догоджує, цьому дає, тому дарує. Діла він прий-

---

[22] Ansgar Vonier, *Das Mysterium der Kirche*, Salzburg, 1934.

має і на наміри зважає, шанує вчинки і хвалить розположення. Тому всі ввійдіть у радість нашого Господа... Стіл є заставлений, всі споживайте. Велике телятко приготоване, нехай ніхто не вийде голодний... Нехай ніхто не скаржиться на убогість, бо явилося загальне царство. Нехай ніхто не сумує з приводу гріхів, бо із гробу засяло прощення. Нехай ніхто не боїться смерти, бо смерть Спасителя визволила нас... Христос Воскрес і попадали демони. Христос Воскрес і радуються ангели. Христос Воскрес і життя царює. Христос Воскрес і ніодин із мертвих не залишився в гробі. Христос Воскрес із мертвих і став первоплодом покійників. Йому належиться слава і володіння на вічні віки. Амінь ».

Ми сьогодні стрічаємось з різними ліберальними течіями, які розводнюють християнство і легковажно відносяться до відповідальности людини перед Богом. Тому з цілою рішучістю мусимо ствердити, що ані св. Йоан Золотоустий, ні Східня Церква не стараються тут заперечити, чи применшити злобу гріха, неминучість Божого Суду, загрозу вічного прокляття. Все це є правди нашої віри виразно об'явлені у св. Письмі. Наші богослужби дуже часто ставляють нам перед очі картини Страшного Суду і закликають нас до покаяння і праведного життя. Події Страшного Суду є змістом богослужб М'ясопусної неділі. Але всі ті речі, хоч які вони серйозні і потрясаючі, все таки і вони меркнуть, затрачують свій маєстат перед силою Христового Воскресіння, якого проміння просвічує всі закутки вселенної, проганяє темряву з людських душ і проникає аж до адських челюстей.

Незаперечною правдою є, що всі ми мусимо трудитись для нашого спасіння, бо « яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занапастить власну душу » (Мат. 16; 26). Св. Апостол Павло напоминає нас усіх словами: « працюйте над спасінням вашим в острасі і терпеливості » (Фил. 2; 12). Але важливою правдою є також те, що наше спасіння залежить остаточно від Бога, бо, як каже св. Ап. Павло, « Ви спасені благодаттю через віру. І це не від нас: воно дар Божий. Воно не від діл, щоб ніхто не міг хвалитися » (Еф. 2; 8,9). Тому Східня Церква напоминає своїх вірних, щоб вони не чванились перед Богом своїми добрими ділами так, як біблійний фарисей, але просили покірно в Нього прощення гріхів та уповали на Боже милосердя і заступництво Пресвятої Богородиці. Всі ми є грішні перед Богом, ніхто не може своїми власними силами здобути небо. Спасіння це властиво не так справедлива заплата, як радше великодній Божий дар для людини, як це в таких глибоких, надхнених словах описав св. Йоан Золотоустий.

Тут знову виявляється теоцентричний спосіб думання Східньої Церкви, яка все і всюди наголошує примат Бога над людиною, вічности над дочасністю, духа над матерією, добра над злом, світла над темрявою, воскресіння і життя над смертю. Спасіння людей — це велике таїнство Божої справедливости і любови, таїнство, в якому перемагає любов, бо за словами Св. Письма « Бог є любов » (1 Йоана 4; 16).

ДРУГА ЧАСТИНА

1. З воскреслим Спасителем

Час від Великодня до Вознесіння пригадує сорокдневне перебування Воскреслого Спасителя із своїми апостолами і учениками. Цей час належить до найрадісніших періодів у житті нашої Церкви. Богослужби тих днів містяться в літургічній книзі « Цвітна Тріодь ».

Перший, т.зв. Світлий Тиждень — це властиво продовження великодніх святкувань. У літургічних відправах береться та сама служба, що і в Неділю Пасхи. На цей тиждень є призначений окремий воскресний чин похоронних відправ, які священик служить у світлих ризах. Тоді як звичайні заупокійні богослужби часто підкреслюють природний жах людини перед смертю,[23] то тепер тріюмф Христового Воскресіння домінує всеціло над смертною тривогою; померших пращаємо Каноном Пасхи і співаємо: « Смерти празнуємо умертвіння, аду зруйнування, іншого життя вічного начало » (Пісня сьома). На тетраподі лежить посвячений хліб « артос » символ Ісуса Христа, що є « Хлібом Життя ». Роздача артоса відбувається в Томину неділю. В цьому тижні є загальниця, тобто дозволяється їсти м'ясо кожного дня. Двері іконостасу стоять відкриті для пригадки, що Ісус Христос своїм Воскресінням відчинив нам двері Небесного Царства. В деяких око-

---

[23] « Плачу і ридаю, коли роздумую про смерть » (Чин похоронів, самогласні пісні ченця Йоана, глас 8). Слід відмітити, що цей « horror mortis » займає важливе місце в сучасній екзистенціяльній філософії. Однак наші заупокійні богослужби не залишають довго людину в атмосфері мінорних настроїв і сумним наслідкам смерти все протиставляють непереможну силу Воскреслого Христа Чоловіколюбця: « Ти єси Бог, що зійшов до аду, і із уз розрішив закованих » (Тропар Парастаса).

лицях двері іконостасу залишаються відкритими аж до Вознесіння.

Аж до Вознесіння співається по наших церквах тропар « Христос Воскрес » і гимн дев'ятої пісні Канону Пасхи « Ангел сповіщав Благодатній ». Через сорок днів лежить на престолі плащаниця, символізуючи перебування Воскреслого Христа на землі. В цьому часі вірні не повинні в церкві клякати, бо клякання означає покаяння, а це противиться духові воскресної радости. Стояння є також символом Христового постання із гробу. Поодинокі неділі Великоднього часу насвітлюють різні аспекти Христового Воскресіння та відкривають перед душевними очима вірних щораз то нові горизонти цього найбільшого Таїнства нашого спасіння.

Перша неділя по Великодні — це Томина неділя, або неділя Анти-Пасхи. Темою цієї неділі є євангельське оповідання про невірство ап. Томи, який не хотів, чи не міг сприйняти правду про Христове воскресіння (Йоан 20; 19-31). Щойно побачивши Христа власними очима, Тома повірив і закликав: « Господь мій і Бог мій ». Ісус відповів йому: « Ти побачив мене, й тому віруєш. Щасливі ті, що не бачили і повірили » (Йоан 20,29). Читання Св. Євангелії закінчується важливим реченням: « Щоб увірували ви, що Ісус Христос Син Божий, а вірувавши, щоб мали життя в Його Ім'я ».

Щоб зрозуміти провідну думку Томиної неділі у світлі наших богослужб, треба перш усього запізнатись із підходом Східньої Церкви до питань віри, невірства, та їхнього відношення до Христового Воскресіння. Віра — це не побожне почування, не богословське знання, чи особиста чеснота, це не тільки акт волі, яким приймаємо за правду все те, що Бог об'явив і св. Церква навчає. Все це є тільки наслідки віри. Сама ж віра — це найважніший овоч надприродної благодати, даний нам Богом у св. Тайні Хрищення і Миропомазання та скріплюваний св. Причастям. Віра — це життя, просвічення, премудрість, сила, повнота Святого Духа. Вона є постійно зв'язана з літургічним життям Церкви, в якому бачить постійне таїнство Богоявлення.

В Божественній Літургії св. Йоана Золотоустого перед читанням св. Євангелії священик проказує слідуючу молитву: « Засвіти в серцях наших, Чоловіколюбче Владико, нетлінне світло Твого богопізнання і відкрий мисленні очі наші, щоб ми розуміли Твої євангельські проповідування. Вложи в нас і страх блаженних Твоїх заповідів, щоб ми, перемігши всі тілесні похоті, провадили духовне життя, думаючи і діючи все, що угодне Тобі. Бо Ти єси просвічення душ і тілес наших, Христе Боже, і Тобі славу воз-

силаємо з безначальним Твоїм Отцем і пресвятим і благим і животворящим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь ». Та молитва вичисляє найважніші елементи християнської віри. А після св. Причастя співаємо: « Ми виділи світло істинне, ми прийняли Духа небесного, ми знайшли віру істинну, нероздільній Тройці поклоняємося, вона бо спасла нас ». Великий містик Сходу Симеон Молодший Богослов (949-1022) стверджує, що « мета і завдання цілого діла нашого спасіння є, щоб віруючі могли прийняти Святого Духа, який став би неначе душею нашої душі та, щоб через Його діяння ми стали святими і обновились в розумінні, в совісті та в усіх речах ».[24]

З тих саме причин Христове Воскресіння, що є джерелом життя, є також джерелом віри. Безвір'я — це духова сліпота, каліцтво, а навіть і смерть. Благодать навернення — це воскресіння до нового життя. І якраз під таким аспектом розглядає Східня Церква невірство апостола Томи і його навернення. « Господь воскрес і через те розчавив не тільки камінь гробу, але також розторощив саме серце невірства » — каже Теофілакт Охридський (11 стол.). На Вечірні з Литією співаємо слідуючі стихири: « О преславне чудо! Невірство породило сильну віру. Тома говорив: коли не побачу, не повір'ю. Діткнувшись ребер, благословив Воплоченого Божого Сина, пізнав Того, що потерпів тілом, визнав Його як воскреслого Бога і закликав величним голосом: Господь мій і Бог мій ». Подібні думки стрічаємо також в іншій стихирі (на стиховнах): « О преславне чудо! Той, що таїнственно діткнувся вогню — спасся. Бо Тома, вложивши руку у вогненні ребра Ісуса Христа Бога, не попікся тим дотиком, але зловірство душі перемінив на благовірність і тепло закликав із душевної глибини: Ти є Владика і мій Бог, що воскрес із мертвих, слава Тобі ».

У цьому гимні св. Церква звертає нашу увагу на той факт, що блиск Христового Божества і Його Світлого Воскресіння — це не пекучий вогонь, що палить і нищить все, чого діткнеться, але благодатне, приємне тепло, що загріває, гоїть, уздоровлює. На Вечірні, у пісні св. Софронія « Світле тихий » називаємо Христа « ласкавим світлом... що дає життя всьому світові ». Щось цілковито інше діється при стрічі Христа зі злом. Тоді Божий Син палить, нищить, руйнує. В цей спосіб знищив Христос смерть,

---

[24] M.T. Le Guillou, O.P., *The Spirit of Eastern Orthodoxy*, Glen Rock, N.J., 1964, ст. 48.

адове царство і силу диявола. У воскресному тропарі 2-ого гласу визнаєму цю правду слідуючими словами: « Коли зійшов ти до смерти, життя безсмертне, тоді ад умертвив ти блистінням Божества... ».

Гріх — це найбільше лихо на світі, але Боже Провидіння вміє і це зло обернути людям на користь; коли б не було первородного гріха, тоді не було б мабуть і приходу Божого Сина на цей світ, не було б Його спасительної жертви, ані славного Воскресіння. Люди не пізнали б тоді цілої глибини Божої любови. В латинській Літургії знаходимо незвичайний вислів « felix culpa » (щаслива провина) стосовно первородного гріха, наслідком якого прийшов на світ Спаситель. Також і невірство Томи та його чудесне навернення є могутнім доказом правдивости Христового Воскресіння. Тому також і наші богослужби оспівують це безвір'я, що стало початком віри: « О славне невірство Томи, що привело серця вірних до пізнання » (Велика Вечірня з Литією, стихира на « Господи воззвах »). А на Утрені під час співання Канону вживаємо припів: « Величай, душе моя, безвір'я увірувавшого Томи ».

На Великдень святкуємо Воскресіння Христа та спасіння цілого людського роду в загальному. У Томину неділю це таїнство Воскресіння продовжується, але вже під оглядом індивідуальним у відношенні до поодиноких людей: грішників, слабих духом, тих, що сумніваються. Тома не є вийнятком, в ньому бачимо образ кожного із нас. Тому на Утрені у 6-ій пісні Канону благаємо воскреслого Спасителя: « Ти вирятував пророка із кита, Чоловіколюбче, тож молюся, виведи і мене [25] із глибини прогріхів ».

Хоч Христос воскрес тепер із мертвих, став Переможцем над темними силами гріха і смерти, є Володарем неба і землі, то все таки Він і далі залишається терпеливий і вирозумілий для людських слабостей. Апостол Тома є не тільки впертий у свойому безвір'ю, але і зухвалий, бо ставить Христові умовини, на яких він готовий повірити. Але Христос не відрікається його, сповняє всі

---

[25] Це є дуже цікаве явище, що в богослужбах Східньої Церкви граматична форма однини вживається часто в покаянному сенсі, коли підкреслюється грішність людини, що благає в Бога помилування. Це діється, на приклад, в посних відправах. Під час радісних, врочистих святкувань виступає в богослужбах звичайно форма множини. Це є ще один доказ соборного характеру Східньої Церкви, в якій не тільки ієрархія і духовенство, але і мирянство відграє важливу ролю. Людина спасається не одинцем, тільки в єдності з Христом та усіми членами Його Таїнственного Тіла. Літургія — це найкращий вияв цієї християнської спільноти.

його умовини, так як добрий Пастир шукає загублену овечку та приводить її до свого стада. Тому крім Воскресіння із мертвих наша Церква прославляє також велике чудо Христової безмежної любови і співає: « Велике і безприкладне є множество Твоїх щедрот, Чоловіколюбче. Як довготерпеливий Ти дав себе юдеям бити по лиці, апостолові дотикатися Тебе, тим, що відрікаються Тебе — Ти дозволив себе допитувати. Як це сталося, що Ти воплотився? Як Ти розп'явся Безгрішний? Але навчи нас, щоб ми, так як Тома, закликали до Тебе: Господь мій і Бог мій, слава Тобі » (Велика Вечірня, стихира на стиховнах).

Другу неділю по Великодні присвячує наша Церква пам'яті *жінок Мироносиць*, що третього дня вранці після Христової смерти прийшли до Його гробу, щоб пахучими олійками намастити Ісусове тіло. Саме вони удостоїлися почути з уст ангела радісну вістку, що Христос воскрес. Ті жінки стали благовістительками Христового воскресіння між Ісусовими апостолами і учениками (Мар. 16,1-8). Дивним зарядженням Божого Провидіння воно так якось сталося, що в часі Христових терпінь та Його смерти мужчини в загальному завели, а жінки остались вірними Спасителеві не тільки до смерти, але і по смерті. Юда зрадив Спасителя, Петро тричі відрікся Його, Пилат засудив Його невинного на смерть, перелякані апостоли розбіглися і тільки св. Йоан був свідком Христової смерти. Цілковито інакше повелися жінки. Тиждень перед Христовими стражданнями Марія Магдалина намастила Ісусові ноги найдорожчими пахощами і цим неначе передсказала смерть і похорони Спасителя. Пилатова дружина заступалася у свого чоловіка за Христа. Єрусалимські жінки плакали над Христом, коли Його вели на Голготу, жінки стояли біля хреста, жінки прийшли до Христового гробу, щоб віддати Йому останню прислугу. Наша Церква увіковічнила цю правду у своїх богослужбах: « Жінки, що несли похоронне миро, прийшли вранці тайком до гробу, бо боялися юдейського нахабства і передбачували рішучість воїнів. Але неміч перемогла мужність. Милосердне намірення подобалося Богові, коли вони достойно взивали: воскресни, Господи, поможи нам та порятуй нас задля свого імени » (Утреня, сідальні по другому стихословію).

Митрополит Василій Селевкійський († 468) находить ще глибші причини для того особливого відзначення жінок мироносиць. У своїй гомілії « Християнська боротьба » він пише: « Після свого воскресіння Христос з'явився жінкам скоріше ніж ученикам. І це жінки сповістили апостолам, що Христос воскрес. Це не є випа-

док. Прокляття, яке спало на Єву, завернулося на диявола. Джерело зла стає ліком. Воскресіння з'являється від спричинниці зла. Бо жінка була причиною зла і благовістницею воскресіння. Жінка, яка спричинила упадок першого Адама, свідчить, що другий Адам воскрес ».[26]

Кромі Адама наші богослужби згадують також праматір Єву, що спасається Христовим Воскресінням. Добрий учинок мироносиць є неначе надолуженням за гріх Єви. Воскреслий Спаситель єднає грішну праматір із її праведними далекими дочками: « Радуватися мироносицям повелів Ти, плач праматері Єви втихомирив Ти воскресінням Твоїм, Христе Боже, апостолам ж твоїм проповідувати повелів Ти: Спас воскрес із гробу » (Кондак неділі). Не тільки у другу неділю по Великодні, але кожної неділі на Утрені у воскресних тропарях « Ангельський Собор » згадуємо цю подію: « Дуже рано мироносиці прийшли до Твойого гробу ридаючи, але ангел з'явився їм і промовив: не ридайте, бо час плачу минув, але радше сповістіть апостолів про воскресіння ».

Прикмети жінок мироносиць — вірність, покора, скромність, довір'я до Бога — є незвичайно улюбленими чеснотами у Східній Церкві і саме тому наша Церква відноситься до тих жінок з такою пошаною. Деякі богослови добачують характеристичні жіночі прикмети у цілій східньохристиянській духовості, а мужеські риси домінують, на їхню думку, у Західній Церкві: « Схід і Захід мусять доповнитись, материнський Схід — ця контемплятивна, пасивна частина християнського культурного світу потребує мужеського творчого родючого Заходу ».[27] У тих думках є, безперечно, дещо правди, але мильно було б робити тут якісь узагальнювання.

Іншим моментом, який причиняється до такої великої популярности мироносиць у Східній Церкві — є принесення мира до Христового гробу. Жінки бажали намастити похоронним миром мертве Христове тіло, але замість того Воскреслий Спаситель вилляв миро життя на весь людський рід. Тут знову виявляється притаманна Східній Церкві антиномія між Божим і людським: « Мироносицям жінкам з'явився ангел при гробі кажучи: миро належиться мертвим, а Христос показався вищим від смерти, тому й

---

[26] A. Hamman, O.F.M., *The Paschal Mystery*, Staten Island, N.Y., 1969, ст. 120-121.

[27] Josef Casper, *Der Heilige des Ostens und Westens*, Wien 1947, ст. 30.

закличте: Воскрес Господь, що дає світові велику милість » (тропар неділі).

Св. Миро — це незвичайно важливий елемент у таїнствах Східньої Церкви. Воно є виготовлене із 33 різних родів пахучих олійків та посвячується Архиєреєм у Великий Четвер.[28] Св. Миро символізує не тільки живучість, безсмертя, радість, але самого Святого Духа, Подателя життя. Тому Тайну Святого Духа називаємо в нашій Церкві Миропомазанням. На цю тему наведу думки Юліяна Тицяка: « Георгій — арабський єпископ (7-8 ст.) вважає миро, св. єлей символом Святого Духа, яким наповняється Ісусова людська природа. Згідно із грецькими св. Отцями, Ісус це властиво Помазанник — Христос. Освячена людська природа Христа Господа є помазана Божеством. Ця людська природа є так дуже пересякнута Божою славою, що вона стає джерелом Божественного життя в сотвореному світі. Помазана Божеством, Ісусова Людська природа підноситься до рівня особової одности з Божою природою, тим самим є овіяна Божим Духом. Згідно із навчанням грецьких святих Отців, Бог Син висилає Святого Духа, приймаючи Його від Отця, та дозволяючи Йому переплисти через себе до світу створінь. Тому і кажуть вони, що Дух ізходить від Отця через Сина. В їхньому наглядному, органічному способі думання грецькі святі Отці представляють собі Пресв. Трійцю як животворне дерево, якого цвіт видає із себе пахощі, символ Святого Духа ».[29] Тому пахуче миро є в такому близькому відношенні до Святого Духа в літургічній символіці нашої Церкви.

Цей перший недовершений чин Миропомазання започаткований мироносицями знаходить своє містичне продовження і завершення в сакраментально-літургічних дійствах Східньої Церкви, коли то Святий Дух струями надприродних вод наповнює обильно все створіння. На Божественній Літургії після освячення молимось в єктенії » за принесені і освячені чесні дари » і прохаємо,

---

[28] У 21-ій точці 4-ого Архиєпископського Синоду сказано: « Згідно з первісною традицією в Київсько-Галицькій Митрополії Велике Миро та Антимінси посвячував Митрополит як Голова Помісної Української Церкви і передавав їх Епархам Митрополії. Тому Владики, які на бажання отримували б Святе Миро чи Антимінси від Верховного Архиєпископа, поступали б в дусі тієї традиції » (*Архиєпископські Синоди Українського Католицького Єпископату і їх правні основи,* Кастельґандольфо 1970, ст. 8).

[29] JULIUS TYCIAK, *Das Herrenmysterium in Byzantinischen Kirchenjahr,* Freiburg im Breisgau, 1961, ст. 55.

« Щоб Чоловіколюбець Бог наш, прийнявши їх у святий і пренебесний і мисленний свій жертівник, як приємний запах духовний, зіслав нам божественну благодать і дар Святого Духа ».

Між тими двома минулими неділями і трьома слідуючими існує різниця. Неділя Томина Мироносиць описує події, що відбулися після Христового Воскресіння. Пізніші неділі — Розслабленого, Самарянки і Сліпородженого — подають факти, що випереджують Воскресіння Христа. Все таки, наша Церква поміщує ці неділі у воскресному часі і бачить в них продовження великодніх святкувань. Як уже згадано в попередньому розділі « Празник над Празниками », Христове Воскресіння у Східній Церкві це не тільки одна подія Великодньої Неділі, але це повнота нашого спасіння, що почалась із приходом Ісуса Христа. Всі Христові чуда виявляють Його Божу Всемогутність і є нерозривно зв'язані із найбільшим чудом Його Світлого Воскресіння. Інша причина є та, що ми живемо в повоскресній добі і наш церковний рік у світлі воскресіння зображує усі свята і події, навіть такі, як Христові страсті і смерть. Німецький літургіст Одо Казель ось так висловлюється про цей воскресний характер літургічного року: « Так отже все стоїть перед нашими душевними очима Прославлений Христос Цар, навіть тоді, коли ми йдемо за Ісусом на Його земській хресній дорозі... Цілий церковний рік є одне, неподільне таїнство. Вершком цього таїнства є пасхальна містерія ».[30]

Темою неділі про Розслабленого є чудесне уздоровлення паралітика. 38 років чекав він біля Овечої купелі, щоб у якийсь спосіб дістатись до води в ту хвилину, коли ангел порушує воду, даючи їй уздоровлюючу силу. Але не було нікого, хто б заніс цього нещасного чоловіка в той момент до води. Все хтось інший випереджував його. Христос прийшов туди, побачив паралітика, спитав його чи хоче бути здоровим і після його відповіди, що хоче видужати, сказав: « Стань, візьми своє ліжко і ходи ». І розслаблений зараз виздоровів (Йоан 5,1-5). Богослужби тієї неділі згадують також інші чудесні уздоровлення, які довершив Ісус Христос. На Великій Вечірні Свята Церква вичислює ті чуда, оспівуючи рівночасно Божу Всемогутність та чоловіколюбіє Ісуса Христа: « Ти, що своєю пречистою долонею створив людину, прийшов тепер, Христе, як Добросердечний, щоб вилікувати недужих. Розслабленого Ти своїм словом поставив на ноги біля Овечої Ку-

---

[30] Odo Casel, *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg 1948, ст. 126.

пелі. Ти уздоровив кровотечиву жінку. Ти помилував терплячу дочку хананейки і не погордив благанням сотника. Тому кличемо: Господи, слава Тобі » (стихира на « Господи воззвах »). Тут Церква знову вказує на велике милосердя Спасителя не тільки для душевних недомагань, як це було з апостолом Томою, але також і для фізично хворих.

Дуже драматично і співчутливо зображують наші літургічні тексти внутрішні терпіння, жалюгідний душевний стан нещасного паралітика: « Мов непохоронений мертвець, розслаблений побачив Тебе і закликав: Помилуй мене, Господи, бо моє ліжко стало мені гробом. Що мені з мойого життя? На що мені придалась Овеча купіль, коли не маю нікого, хто б заніс мене до порушених вод. Тому звертаюсь до Тебе, що є Джерелом уздоровлень і зо всіми кличу: Всесильний Господи, слава Тобі! » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »).

Різні протестантські раціоналістичні богослови такі, як Штравс, Гарнак, Гаврат і інші, або заперечують правдивість євангельських чудес, або стараються пояснити їх природним способом, як наслідки автосуґестії, гипнози, чи якихсь таємних лікувальних сил природи, якими, на їхню думку користувався Христос. Східня Церква займає в тих справах дуже ясне, недвозначне становище: Христос творить чуда, бо Він є Всемогутній Бог, Друга Особа Пресвятої Трійці, Воскреслий Спаситель усіх людей. « Христос воскрес із мертвих, первенець померших, первороджений сотворінь і сотворитель усього буття, істлівшу істоту людського роду обновив в Собі самому; тому, смерте, вже більше не володієш, бо Владика всіх знищив твою силу » (Утреня, сідальні по першому стихословію).

Недуга — це наслідок гріха і передвісник смерти. Знищивши адове царство гріха, подолавши силу смерти, Христос являється як Податель надприродного і дочасного життя та здоров'я. « Все людське Ти взяв на себе, прийняв все, що належиться нам, Ти дозволив себе розп'яти на хресті, мій Сотворителю, перетерпів смерть як людина, щоб як Бог Ти вирятував нас від смерти, тому, як Подателеві життя, співаємо Тобі: Слава, Христе, Твоїй добросердечності » (Утреня, сідальні по другому стихословію). Тут треба пригадати, що хоч першим і найважнішим завданням св. Тайн, требів і інших церковних обрядів є привернення надприродного здоров'я людській душі, то Божа благодать впливає також уздоровлююче і скріплююче на людське тіло. Бог сотворив наше тіло, Христос у своїм Воскресінні зробив це тіло учасником безсмертя

і прославлення. Тому і Церква піклується також і нашим тілесним здоров'ям. Уздоровлення недужої людини, або принайменше злагіднення болів — це одне із головних цілей Тайни Єлеопомазання. На Божественній Літургії, перед св. Причастям проказуємо молитву, в якій прохаємо, щоб прийняття св. Тайн було на « зцілення душі і тіла ». На свято Богоявлення, під час Великого Водосвяття, молимось в єктенії, щоб вода стала « даром освячення, ізбавлінням від гріхів, на зцілення душі і тіла ». Таких прикладів можна навести дуже багато. Тому і Акафіст в честь Ісуса Христа величає Спасителя слідуючими словами: « Ісусе, душі моєї утішителю; Ісусе, ума мого просвітителю; Ісусе серця мого радосте; Ісусе, тіла мого здоров'я » (Ікос 4).

Дочасне здоров'я не є нашим найбільшим скарбом, не все Господь звільняє нас від недуг, зате все дає силу терпеливо і мужньо зносити наші душевні і фізичні терпіння, коли ми смиренно про те просимо. Найбільшим і найціннішим даром Господнім є надприродне життя і здоров'я нашої душі, як це підкреслює кондак цієї неділі: « Душу мою, Господи, у гріхах всіляких і безглуздими діяннями тяжко розслаблену, воздвигни божественним Твоїм заступництвом, як і розслабленого воздвигнув Ти древньо, щоб я кликав до Тебе, спасаючись: Слава, Христе, владі Твоїй ».

Іншим знаменним фактом є те, що Христос не мусить нести спаралїжованого до води, тільки уздоровлює його своїм могутнім словом. Також уздоровлення в суботу і несення ліжка викликувало негодування серед жидів. Христос неначе хоче показати тут, що старозавітні релігійні практики, закони, середники чудесних уздоровлень, тощо — були тільки прообразами майбутнього спасіння. Із приходом Христа всі ті речі затрачують силу, стають непридатними. Святим днем християн є вже не субота — день відпочинку, але неділя — День Воскресіння. Овеча Купіль — це прообраз св. Тайни Хрищення. На Утрені в Каноні Йосифа Солунського наша Свята Церква підкреслює цей зв'язок між прообразом і його завершенням слідуючими словами: « Божий ангел сходив час від часу і порушував воли. Це уздоровлювало тільки одну людину, але у Св. Хрищенні Христос спасає безмежні маси людей » (Пісня 4-та).

Четверта неділя по Великодні — це неділя Самарянки. Євангельське читання (Йоан 4,5-42) і богослужби цього дня описують стрічу Ісуса Христа із самарянською жінкою, та її навернення. Кондак цієї неділі в коротких словах з'ясовує суть цієї стрічі: « З вірою прийшовши на колодязь Самарянка, виділа Тебе, пре-

мудрости воду, якої напившись обильно, царство вишнє унаслідувала повік, приснославна ». В літургічних текстах цієї неділі знов виступає на перше місце постать жінки. Так як мироносиці принесли апостолам благовість про Христове Воскресіння, так тепер самарянка розповіла мешканцям свого міста про стрічу з Месією. Здається, що наша Церква в тому великодньому часі в особливий спосіб хоче звернути нашу увагу на важливу ролю жінки в плянах Божого Провидіння. Деякі богослови видвигають глибокі рації для підкреслення цього особливого післанництва жінки: « Якщо відданість Богові є характеристичною, суттєвою прикметою цілого світа, тоді в жінці ця прикмета виявляється найчіткіше, бо годі уявити собі жінку без відданости.[31] У східній богословії, яка в живому органічному світі шукає образів вічних правд, жінка — це символ материнства і живучости природного і надприродного порядку. Оригінальні думки на цю тему стрічаємо також у багатьох західніх мислителів містеріологічного напрямку.[32]

У зв'язку із євангельським оповіданням про самарянку, в літургічній тематиці цієї неділі знаходимо натяки про таїнство жінки в історії упадку і спасіння людського роду. Єва — це перша жінка, прамати людства. Через Єву прийшло життя на світ. Через неї прийшов також гріх на світ і прокляття спало на всіх людей. Тепер Ісус Христос направляє це зло, даруючи особливі ласки представниці Євиного роду — самарянській жінці: « Ти, що є Джерелом чудес, прийшов до джерела у шостий час, щоб зловити Євин плід. Бо в той же час Єва вийшла із раю обманена змієвою хитрістю. Тепер приближилась самарянка, щоб начерпати води. Побачивши її, сказав Спаситель: дай мені води напитись, а я насичу тебе струями текучої води » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »).

Кульмінаційною точкою Божого післанництва жінки є Пресвята Богородиця. Притаманну жінці прикмету відданости мала Пречиста Діва у найвищому степені. Про це свідчить Її відповідь Архангелові Гавриїлові в час Благовіщення: « Ось я слуга Господня; нехай зо мною станеться по твойому слову » (Лук. 1,38). Через першу жінку гріх і смерть прийшли на світ. Через другу

---

[31] Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 11, Muenchen 1939, ст. 218.

[32] Філософсько-богословську аналізу істоти жінки, тієї « вічної жіночости » подає черниця із Чину Венедиктинів D. Maura Boeckrler, O.S.B., *Das Grosse Zeichen*, Salzburg, 1941.

жінку приходить праведність, життя, повнота спасіння для цілого жіночого роду та всіх людей: « Нехай радіє небо і ликує земля, бо Христос явився із Діви як людина, своєю смертю спас від смерти все людство. Чудесно засяяв самарянській жінці, що прохала в Нього води і подав їй джерело уздоровлень, як одинокий Безсмертний » (Утреня, сідальний).

Завершенням таїнства жінки в історії спасіння є третя, тим разом містична жінка, Непорочна Обручниця Христа, Його Свята Церква. За словами св. Ап. Павла « Христос возлюбив церкву, і себе віддав за неї, щоб освятити її, очистивши купіллю водною у слові, і поставити її собі церкву славну, що не має скверні, або порока, або чогось подібного, але щоб була свята і непорочна » (Еф. 5; 25-27). Після відходу Спасителя до Його Небесного Отця, Христова Церква продовжує при помочі Святого Духа діло спасіння. У Тайні Св. Хрищення вона родить нових дітей до нового надприродного життя. День П'ятдесятниці — це день народин Христової Церкви. У той день апостоли одержали благодать Святого Духа і передали цей дар своїм наслідникам.

Треба взяти до уваги той факт, що великодній час після Неділі Пасхи, це не тільки продовжування минулих воскресних настроїв, але це також приготування до Зшестя Святого Духа, який струями благодатей оживлятиме людей і в Христовій Церкві продовжуватиме таїнство Воскресіння аж до кінця світа. Як уже раніше згадано, Воскресіння — це не тільки подія Великодньої Неділі, але це повнота спасіння, що не знає ні часу ні простору. Тому в цьому повоскресному часі містерія Пасхи починає набирати щораз більше людських індивідуальних форм, переміняється в потоки живучої води, що розпливається на всі сторони, гоїть тілесні і душевні рани і воскресає людей до нового життя.

Ця синтеза двох великих празників — Воскресіння і Зшестя Святого Духа осягає свій вершок в часі т.зв. « Переполовення » П'ятдесятниці в середу перед неділею Самарянки. В Суботу на Великій Вечірні наша Церква оспівує стрічу тих двох празників, додаючи ще й свято Вознесіння: « Настало переполовення днів розпочатих Спасительським Воскресінням і завершених Божественною П'ятдесятницею. Це час, що світліє сяйвом обох свят, єднає ці оба свята і наперід являє майбутню славу приготовляючись до Вознесіння Владики » (стихира на « Господи воззвах »).

Остання неділя перед Вознесінням — це неділя Сліпородженого. Євангельське читання (Йоан 9,1-38) та богослужби цього дня звеличують чудесне привернення зору сліпородженому, якому Хри-

стос помазав болотом очі, велів обмитися в Сілоамській купелі і він прозрів. Сліпота — це мабуть найбільше дочасне лихо, що може впасти на людину. Але без порівняння багато більшим злом є душевна сліпота, що робить людину нечулою на світло Божої благодаті; тому літургічні гимни цієї неділі закликають нас прохати Цього, що є « Світлом світа » про дар надприродного просвічення: « На душевних очах осліплений, до Тебе, Христе, приходжу як сліпий від народження; в покаянні кличу до Тебе, Ти в темряві світло пресвітле » (Кондак). Цей контраст між Божим світлом і людською темрявою наголошує слідуюча стихира на Великій Вечірні: « Ти, мисленне Сонце Правди, Христе Боже, Твоїм пречистим дотиком подвійно просвітив того, що був позбавлений світла від уродження. Проясни і наші душевні очі, зроби нас синами дня, щоб ми з вірою взивали до Тебе: велика і невимовна є добросердечність Твоя для нас, Чоловіколюбче, слава Тобі » (стихира на стиховнах). На Утрені в 9-ій пісні Канону співаємо: « Мої духовні очі, осліплені темрявою гріха, просвіти, Господи, вкладаючи в них щедру смиренність і обмий сльозами покаяння ».

У провідній ідеї цієї неділі подибуємо дуже важливу рису східньохристиянського богопочитання, містики та релігійного світосприймання: світло — це найдосконаліший видимий символ Невидимого (по своїй істоті) Бога. Цю правду часто висловлює св. Євангелист Йоан і на Великодній Божественній Літургії чуємо слова благовісти: « Світлом правдивим був Той, що просвічує кожну людину, яка приходить на цей світ » (Йоан 1; 9). І в євангельському читанні неділі Сліпородженого Христос каже про себе: « І поки Я у світі — Я Світло світа » (Йоан 9; 5). До природи світла належить являтись, показувати свою велич і красу, давати спроможність бачити, приводити до пізнання правди, звеселяти серця всіх живих створінь. Світло Божої краси збуджує в людині тугу за Богом і підносить людину до вершин досконалости. Св. Василій Великий каже: « Годі висловити чи описати проміння Божої краси. Слова є недостатні, щоб описати, а вуха є нездібні, щоб сприйняти її. Промінчики ранньої зорі, ясність місяця, світло сонця — усе те є негідне, щоб рівнятись із цим (Божим) сяйвом і ці небесні тіла в порівнянні із цим правдивим світлом є багато темніші від глухої нічної темряви, понурої і безмісячної в порівнянні із найяснішим півднем. Те Світло, невидиме тілесним очам, сприймається тільки умом і душею. Коли те Світло об'являлось Святим, тоді воно збуджувало в них невимовну тугу, і вважаючи дочасне життя марним, вони говорили: 'Горе мені, що моя зем-

ська мандрівка продовжується' (Пс. 119,5), 'Коли піду я і з'явлюсь перед лицем Бога?' (Пс. 41,3)... 'Сьогодні відпускаєш Твого слугу, Владико'.» (Лук. 2,29).[33]

Сяйво Божої слави світить найясніше в часі Христового Воскресіння. Великодня Євангелія проголошує тоді радісно: « І ми бачили Славу Його — Славу Єдинородного від Отця, повне благодати й істини » (Йоан 1,14). Пасхальний Канон св. Йоана Дамаскина велить нам відчинити душевні очі і побачити світло Воскреслого Христа: « Очистьмо почуття, і побачимо Христа, неприступним світлом воскресення сяючого, і щоб ясно почули, як каже: радуйтеся... » (Перша Пісня). Правда, бачити те неприступне світло Христового Воскресіння в нашому дочасному житті, серед темряви пристрастей, злоби, ненависти, облуди і забріханости — це не тільки нелегка, але й неможлива річ для наших обмежених людських спроможностей. Прославлення вселенної — це ще не фізична дійсність, тільки надприродна, духова. Тільки люди просвічені Божою ласкою можуть бачити і розуміти цю нову дійсність та із внутрішнім переконанням можуть вони заспівати: « Нині все наповнилося світлом, і небо, і земля, і глибини підземні... » (Канон Пасхи, Пісня 3).

Джерелом просвічення для наших душевних очей є Святі Тайни, головно перша і найважніша Тайна Св. Хрищення, яку називаємо також Просвіченням (гр. φωτισμός). Тайна Св. Хрищення це найбільша благодать Святого Духа і тому багато уваги присвячує наша Церква цій Тайні перед празником П'ятдесятниці. Почавши від неділі Розслабленого наші богослужби щораз більше займаються прообразами Св. Хрищення, а в останній неділі Сліпородженого маємо перед собою вже майже повний образ цього таїнства просвічення, відродження, воскресіння. Чудесне уздоровлення паралітика відбувається без помочі води. Христос показує тут свою вищість над старозавітними практиками та законами і відкидає ці середники освячення і уздоровлення. При стрічі із самарянкою Христос прохає в неї води, щоб загасити спрагу, значиться, признає природні добродійства води, але вказує також на недостачі природної води в порівнанні із живучою водою Божих ласк, що пливе із Св. Тайн; « Кожен, хто оту воду п'є знову захоче пити. Той же, хто нап'ється води якої я йому дам — не ма-

---

[33] The Fathers of The Church, *Saint Basil — Ascetical Works*, Vol. 9, New York, 1950, ст. 234-235.

тиме спраги повіки. Бо вода, що я йому дам, стане в ньому джерелом цієї води, яка тече у вічне життя » (Йоан 4,13,14). Уздоровлення сліпородженого відбувається при помочі матеріяльних елементів. Христос помазує сліпцеві очі болотом і каже йому вмитись в Сілоамській купелі. Тут вже маємо до діла не із звичайною, але цілющою водою, якій Христос дає силу Святого Духа. Як уже сказано, Тайна Св. Хрищення являється тут у своїй повноті, де природна речовина — вода стає засобом спасіння.

Християнство отже це не тільки теоретична наука Божих правд, ані не практичне навчання творення добрих діл, але християнство в першій мірі це нова форма життя, що родиться і розвивається у Святих Таїнствах. Сакраментально-літургічна дійсність є основою християнства. Обряд Св. Хрищення як таїнственна співучасть людини у смерті і воскресінні Спасителя стає для св. Апостола Павла надхненням для цілої його християнської філософії « Нової Людини ». Це надприродне життя не діє автоматично. Своїми зусиллями, працею, жертвою, терпіннями маємо здійснювати ту символічну дійсність у всіх ділянках нашого практичного щоденного життя. Папа Лев Великий висловив цю правду в коротких, ядерних словах: « Те, що в Тайні святкувалось, мусимо тепер здійснювати в житті » (Страсні Проповіді 19,4 і 13,3).

Неділя Сліпородженого — це остання неділя великоднього часу. Годилося б тепер подати коротку характеристику цього періоду. За вийнятком другої неділі Мироносиць, у всі інші неділі читається Євангелія від св. Йоана. Ще один доказ, що наша Церква вважає ці неділі продовженням Великодньої Благовісти, проголошеної тим же Йоаном у Неділю Пасхи. Інша риса цих неділь — це контраст, антиномія між людською грішністю, духовою і фізичною недосконалістю та Божою Совершенністю. Безвір'я, безрадність, каліцтво, змисловість, сліпота — це ознаки людей, що виступають у цій великодній драмі. Церква хоче тут мабуть показати, що Боже Царство не основується на людській силі, підприємчивості і праведності, але на Божій Всемогутності і Святості. Людина стає великою у Божому Царстві не завдяки своїм чеснотам, але через Божу ласку. Покірні, свідомі своїх немочей є багато миліші Богові ніж могутні, премудрі, горді. Св. Апостол Павло каже: « Я краще буду радо хвалитись своїми немочами, щоб у мені Христова сила перебувала... бо коли я немічний, тоді я міцний » (2 Кор. 12; 9,10).

Відношення Ісуса Христа до цих людських недомагань є повне милосердя і прощення. Він нікого не осуджує, ані не відкидає

від себе, але навертає, потішає, уздоровлює, скріплює. Тут маємо неначе продовження головних думок із « Слова св. Йоана Золотоустого » читаного на Воскресній Утрені. Христове чоловіколюбіє (гр. φιλανθρωπία) домінує всеціло в богослужбах цього періоду спасіння. Як відповідник цього прославлювання Христових щедрот можна вважати на Заході місяць червень, час почитання Любови Пресв. Серця Христового. Різниця є та, що наш культ Христа Чоловіколюбця є літургічно включений в цілість церковного року, цей культ є постійний. Христос є рівночасно недоступний Пантократор і приступний для всіх Спаситель, строгий Суддя і милосердний Чоловіколюбець, Друга Особа Пресв. Трійці, що сидить праворуч Отця і добрий Пастир, що шукає загублених овечок.

Широкий діяпазон христологічних контрастів-антиномій стрічаємо у стихирі Великої Вечірні в Неділю Самарянки: « При криниці Якова стрінув Ісус Самарянку, прохає в неї води, Той, що хмарами покриває землю, о яке чудо! Той, що Його носять Херувими, говорить тепер із жінкою блудницею, води просить Той, що на водах завісив землю, Він, що сотворив джерела і озера — шукає тепер води, хотячи рятувати жінку, що її ловить ворог супостат, і напоїти живою водою ту що її палять люті беззаконня, бо Він є один Добросердечний і Чоловіколюбець ».

Таїнство Великодньої радости — це Божа Всемогутність і Любов з'єднані нероздільно в Особі Господа Нашого Ісуса Христа.

2. Великдень, що не кінчається

З Вознесінням Христовим закінчується в нас офіційно великодній час. Плащаниця забирається із престолу. Пісні « Христос Воскрес » і « Ангел сповіщав Благодатній » не переплітають вже більше наших богослужб. Таїнство Церкви і роля Святого Духа займають тепер головне місце в наших літургічних відправах. У Неділю Святих Отців святкуємо пам'ять Першого Вселенського Нікейського Собору в 325 р., на якому сформульовано першу і найголовнішу догму про Божество Ісуса Христа. Приходить Неділя П'ятдесятниці і Всіх Святих, якою закінчується літургічний круг Цвітної Тріоді.

Церква починає тепер в літургії свій нормальний подвижний цикль, оснований на богослужбах Осьмогласника або Октоїха. Октоїх містить в собі богослужби кожного дня тижня; ця книга ділиться на вісім частин, з окремими напівами, т.зв. гласами, які

чергуються напереміну. Великий Октоїх має літургічні тексти для шістьох днів від понеділка до суботи. Служба неділі є змістом Малого Октоїха. Провідна думка цієї недільної служби — це дальше прославлювання Христового Воскресіння. Так отже воскресні гимни ніколи не втихають в наших богослуженнях. Наша Східня Церква звеличує Христове Воскресіння в усі неділі нашого церковного року,[34] також і в час Різдва і Великого Посту. Східня Церква — це справді Церква Воскресіння, а наш літургічний рік — це Великдень, що не кінчається.

Ці факти треба підкреслити як слід, бо хоч цілий християнський світ уважає неділю пам'яткою Христового Воскресіння, то тільки у Східній Церкві має неділя виразно великодній характер. У латинській Церкві, на приклад, немає окремої воскресної служби для звичайних неділь; відповідні розділи із Апостольських Послань та Св. Євангелії надають цю чи іншу думку даній неділі. В нашій Церкві кожна неділя відграє неначе подвійну ролю:[35] 1) подібно як і латинська Церква навчає вірних Божих правд на основі читання Апостольських Послань і Св. Євангелії, 2) оспівує Христове Воскресіння на Великій Вечірні в суботу, на Утрені в неділю ранком, у тропарях і кондаках Божественної Літургії. Коли одначе усвідомимо собі, що літургічний рік має не тільки понадчасовий, але і пасхальний характер, що всі події Святого Письма та життя Святих відтворені в літургічних дійствах є неначе відблиском найбільшого Таїнства нашого Спасіння — Світлого Христового Воскресіння, тоді інакше почнемо розуміти цей наш мнимий літургічний дуалізм. Ті дві, здавалось би, окремі теми наших недільних богослужб зливаються в одну цілість Воскресної Благовісти.

Авторство воскресних гимнів Октоїха приписують загально св. Йоанові Дамаскинові (675-749), найбільшому літургічному поетові Східньої Церкви. Він уложив також службу Великодня. Його Канон Пасхи — це справжня перлина, архитвір літургічного бо-

---

[34] Одиноким вийнятком у цьому воскресному крузі неділь є неділя П'ятдесятниці, Зшестя Святого Духа, в яку не оспівуємо Воскресіння. Це свідчить про велике значення Святого Духа в житті Східньої Церкви. Він є « Подателем життя » і Його зіслання дорівнює Таїнству Христового Воскресіння. Цвітна неділя також не має воскресної служби Октоїха, але Воскресіння згадується в богослужбах Цвітної Тріоді призначених на цей день.

[35] Тут беремо до уваги тільки змінні частини недільних богослужб, а не саму Божественну Літургію, якої перше і найважніше завдання — це принесення Безкровної Жертви.

гопочитання, найкращий вияв східньохристиянського оптимізму. Св. Йоан Дамаскин був також ревним почитателем і оборонцем св. ікон, в яких він добачував глибокі христологічні таїнства. Цей іконографічний підхід стрічаємо також і в його піснетвореннях, що зображують людину, кожне створіння і цілий всесвіт як одну велику ікону Христового Воскресіння. А вже в особливий спосіб увіковічнився образ Воскреслого Христа в нашому церковному році.

Згідно із старовинними традиціями церковний день починається не ранком, але у своє навечір'я. У першу суботу по неділі Всіх Святих, на Великій Вечірні розпочинаємо нову фазу воскресних святкувань, що триватимуть цілий рік. У стихирах *першого гласа* співаємо: « Прийми наші вечірні молитви, Святий Господи, і подай нам відпущення гріхів, бо Ти є один, що являєш у світі Воскресіння ». Це є неначе увертюра, що тільки впроваджує нас в атмосферу цього нового воскресного циклю. Воскресний мотив звучить вже сильніше у слідуючій стихирі: « Прийдіть, люди, співаймо і поклонімся Христові, прославляючи Його Воскресіння із мертвих, бо Він є наш Бог, що вирятував світ від ворожих підступів ». Воскресна радість степенується, міцніє і осягає свій вершок у могутньому гимні: « Веселіться небеса, заграйте основи землі, радісно закличте гори, бо Емануїл прибив наші гріхи на хресті і даючи життя, умертвив смерть, воскресив Адама як Чоловіколюбець ». Тут стрічаємось із тими самими думками, з якими ми вже раніше запізнались: Хресна жертва — це не тільки юридичне задоситьучинення за наші гріхи, але це знищення гріха і умертвіння смерти; тут знову виступає прабатько людського роду — Адам, якого воскресіння є запорукою нашого воскресіння; не тільки розумні створіння, але ціла вселенна — небеса, земля і гори — бере участь у прославлюванні Воскреслого Господа.

Темою Богородичних гимнів, т.зв. « догматів » є чудесне народження Спасителя із Матері Діви, але і в цих піснях лунає воскресний тріюмф Христової перемоги: « Оспівуймо всесвітню славу, що вийшла із людського роду і привела на світ Владику, небесну двер, Діву Марію... У Ній маємо утвердження віри, бо Борець народився із Неї, Господь. Бодріться ж, бодріться Божі люди, бо Він переможе ворогів як Всесильний » (Догмат першого гласа).

Типово воскресним богослуженням є кожна недільна Утреня,[36]

[36] На жаль, богослужби Вечірні і Утрені щораз більше заникають в Українській Католицькій Церкві і через те воскресний характер неділі не виявляється як слід.

що є неначе відгомоном Великодньої Утрені. Недільний ранок — це пора Христового Воскресіння. Природнє явище сходу сонця символізує тоді надприродну перемогу світла над темрявою, що довершилося у Великодню Неділю. Словами « Слава Тобі, що показав нам світло », священик в імені людей дякує Богові не тільки за денне світло, але також за світло Воскресіння, що засяяло нам із челюстей Христового гробу. Опис Христового Воскресіння подається в серії одинадцятьох воскресних євангелій, що безнастанно чергуються на протязі цілого року. Воскресіння звеличується у незмінних частинах недільної Утрені, як на приклад, у тропарях « Ангельський Собор » та в молитві після читання св. Євангелії « Воскрісення Христове бачивши ». Ще більше наголошують воскресний зміст Утрені змінні богослужбові частини: тропарі і кондаки, іпакой, канон, ікос, світильні, хвалитні стихири, євангельські стихири.

Як уже згадано в попередньому розділі, Східня Церква відноситься з великим пієтизмом до жінок мироносиць, що в неділю на світанку прийшли з пахучими олійками до Христового гробу. Ті жінки стали невід'ємними дієвими особами цієї картини Великоднього ранку, яку відтворює кожна наша недільна Утреня: « Жінки прийшли ранком до гробу і перелякалися, побачивши появу ангела, у гробі засяяло життя, і бувши свідками цього чуда, вони пішли проповідувати ученикам Воскресіння. Христос полонив ад як єдиний кріпкий і могутній і всіх померших підняв разом із собою, а своїм хрестом знищив страх перед осудженням » (Сідальний по другому стихословію). Як виходить з останнього речення, у Воскресінні знаходимо могутній лік на всі наші душевні конфлікти і почування тривоги, бо знищивши силу пекла і гріха Христос знищив також наш страх перед вічним прокляттям і привернув усім людям доброї волі внутрішній мир і погоду духа. Тому всі наші дочасні терпіння, допусти і кари за гріхи перемінюються в молитву подяки, як Христос робить нас учасниками воскресної радости: « Каяття розбійника відчинило рай, а плач мироносиць став початком радісної новини, бо Ти воскрес, Христе Боже, що подаєш світові велику милість » (Іпакой).

Кромі Ісуса Христа джерелом нашої потіхи і радости є також Пречиста Діва Марія, наша могутня Покровителька і Заступниця, що воскрешає до нового життя всіх зневірених, безнадійних і грішних: « Ти Маріє, що стала достойним місцем перебування Владики, воскреси нас, що впали в безодню глибокої розпуки, гріхів і горя, бо Ти є поміч і спасіння для грішників і могутня охорона та спа-

саєш Своїх слуг » (Богородичний сідального по другім стихословію).

Хвалитні стихири першого гласа є ті самі, що їх співаємо в Неділю Пасхи: « Оспівуємо Твою, Христе, спасительну страсть і славимо Твоє воскресіння ». Затираються межі між хресними страданнями і воскресною славою, Велика П'ятниця є складовою частиною Пасхальної Містерії: « Хрест претерпівши, і смерть знищивши, і воскресши із мертвих, умиротвори наше життя, Господи, бо Ти єдин всесильний ». Христова смерть це не якийсь вияв безсилля, але тріюмф і перемога над силами пекла: « Коли Ти розп'явся на хресному дереві, тоді згинула ворожа потуга, все створіння задрижало перед Тобою і Твоя могутність подолала ад, Ти воскресив мертвих із гробів і відкрив розбійникові рай, Христе Боже наш, слава Тобі ».

На підставі всього того, що дотепер сказано в цій праці, хтось міг би виробити собі невластивий погляд, що Христове Воскресіння є першою, найосновнішою і найголовнішою правдою оспівуваною в наших богослужбах. Але так воно не є. Христос воскрес тому, що Він є Другою Особою Пресвятої Трійці. У пісні « Єдинородний Сину » на Божественній Літургії співаємо: « І розп'ятий був Ти, Христе Боже, смертю смерть подолав » і безпосередньо по тих словах слідує пояснення тієї правди, що Христос « смертю смерть подолав »: « Ти один у Святій Тройці рівнославимий з Отцем її Святим Духом, спаси нас ». Прославлюванням Пресвятої Трійці закінчуємо цей христологічний гимн. Так отже правда про Пресвяту Трійцю є наріжним каменем богословського думання і літургічного культу і Східній Церкві: « Вся богословія — це розважання про Пресвяту Трійцю: Коли св. Отці обороняли таїнство Пресв. Трійці, загрожене вже в перших століттях контроверсіями стосовно Божества Христа і Святого Духа, вони були вповні свідомі, що тут ішлось про суть таїнства висловленого св. Апостолом Павлом; загрожена була основа нашої участи в Божому житті. На Сході розважання таїнства Пресв. Трійці, цієї повноти Божественного життя, що уділюється нам, відбувається в глибокій атмосфері благодарення.[37]

У щоденному житті західнього християнина та фундаментальна правда про Пресв. Трійцю майже цілковито призабулася. Слушно пише один православний богослов: « Особисте відношення людини

---

[37] M.J. Le Guillou, O.P., *The Spirit of Eastern Orthodoxy*, Glen Rock, N.J., 1964, ст. 24.

до живого Бога не є вже більше відношенням до Пресв. Трійці, але його об'єктом є Особа Христа, який об'являє нам Божу природу. Християнське життя і мислення стали христоцентричними, основуючись в першій мірі на людській природі Воплоченого Слова... Для Православної Церкви є Пресв. Трійця непорушним фундаментом релігійної думки, цілої набожности, цілого духового життя, усіх переживань. До Пресв. Трійці прямуємо шукаючи Бога, досліджуючи повноту буття, мету і глузд нашої екзистенції ».[38] Заникнення свідомости Пресв. Трійці у західньому християнстві, відокремлення Ісуса Христа від Другої Божої Особи спричинило якраз ту найбільшу єресь і богохульство наших часів т.зв. « богословію смерти Бога ».

Пов'язання Христового Воскресіння із таїнством Пресвятої Трійці в дусі молитовного благодарення стрічаємо в першій стихирі *другого гласа* на Великій Вечірні (на « Господи воззвах »): « Божому Слову, що перед віками родилося із Отця і воплотилося із Діви Марії, прийдіть поклонімся, бо Він перетерпів хрест, добровільно дав себе похоронити, воскрес із мертвих і спас мене заблудшу людину ». Ту саму думку висловлює інша стихира: « Заспіваймо нашими устами пісню спасіння, всі прийдіть до Господнього дому і закличмо: Ти, що на дереві розпнявся і воскрес із мертвих і вічно перебуваєш в нутрі Отця, очисти наші гріхи ».

Через свою Божу природу Христос був вічно з'єднаний якнайтісніше із своїм Небесним Отцем, також і в часі своїх терпінь і смерти. На це звертає увагу також і західній богослов Ансґар Воньє: « Пониження Божого Сина є таїнство в повному змислі цього слова. У побожних розважаннях Христових страстей ми часто поводимось так, немов би мали до діла з терпіннями якоїсь нещасної людини і не мали перед очима нічого іншого. Але в дійсності терпіння і смерть Христа це непонятні чуда, бо Христос це Богочоловік, який також у своїй людській природі, у своїй душі був безнастанно учасником найвищого добра, найдосконалішого блаженства, оглядання Бога « visio beata ».[39] Це дуже велика потіха для нас людей, що в наших терпіннях ми єднаємось таїнственно не тільки із страданнями Христа, але також із Його блаженством і славою. Світло Воскресіння світить нам безнастанно,

---

[38] VLADIMIR LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London, 1973, ст. 64-65.

[39] ANSGAR VONIER, *Das Mysterium der Kirche*, Salzburg 1934, ст. 21.

тому і в найтяжчих хвилинах нашого життя маємо право співати: « Ти Спасителю знищив (хресним) деревом клятву спричинену деревом, своїм погребенням Ти умертвив могутність смерти, своїм Воскресінням Ти просвітив весь наш рід, тому співаємо Тобі: Життєдавче, Христе Боже наш, слава Тобі » (Велика Вечірня, стихира на стиховнах).

Гріб — місце смерти, зіпсуття, ганебного закінчення всіх наших сподівань — стає тепер джерелом нового життя, початком нових надій, місцем Великоднього Благовіщення: « Радійте, люди, і веселіться, благовістив нам Ангел, що сидів на гробнім камені: Христос воскрес із мертвих, Спаситель світа благим подихом наповнив усе, радійте, люди, і веселіться » (стихира на « Хваліте », Утреня).

Оспівування Пресвятої Трійці як принципу Христового і нашого воскресіння продовжується у службі *третього гласа.* На Великій Вечірні у стихирах на « Господи воззвах » є окремий гимн в честь Пресвятої Трійці: « Славлю силу Отця і Сина і оспівую владу Святого Духа, нероздільне Божество, єдиносущну Трійцю, що царює на віки ». В іншій хвалитній стихирі (на утрені) зазначується, що Христос це « Бог Слово », як це у Великодній Євангелії благовістив світові св. Йоан Богослов: « Прийдіть усі народи, зрозумійте велич потрясаючої тайни, бо Христос наш Спаситель, Слово, що було на початку, розп'явся задля нас і добровільно дав себе похоронити і воскрес із мертвих, щоб усіх спасти, Йому поклонімся ».

На тлі Пресвятої Трійці виступає також і постать Пресвятої Богородиці, найвизначнішої Представниці воскреслого і прославленого людського роду. Богомати бере неначе участь в житті Триєдиного Бога, доповняючи Боже життя жіночим, материнським елементом: « Не прийнявши мужеської спокуси, Всенепорочна, Ти тілесно родила без отця Сина, що перед віками народився від Отця без Матері » (Догмат). Або цей Богородичний: « Неосяжного і необмеженого, єдиносущного з Отцем і Духом, Ти таїнственно помістила у свойому лоні, Богородице, єдине і незмінне Божество Тройці » (Сідальні по другому стихословію).

У попередніх розділах часто підкреслювано загальнокосмічний характер Христового Воскресіння, що не знає ніяких обмежень ні в часі, ні в просторі і охоплює все буття. Воскресіння є не тільки сповненням усіх пророцтв і прообразів (головно Старозавітньої Пасхи), але є також неначе новим сотворенням світа. Тоді, як у першому сотворенні злоба диявола і людська неміч спотворили

діло Божих рук, то тепер Христос перемагає адове царство і своїм Воскресінням привертає первісний блаженний стан нашим прабатькам Адамові і Єві, відкриває ворота раю людському родові і обновлює вселенну: « Усе просвітилося Твоїм Воскресінням, Господи, і рай знов відчинився, все створіння прославляє Тебе і безнастанно співає Тобі пісню » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »).

Св. Григорій Ніський порівнює сучасний стан воскресіння і спасіння до райського блаженного стану і протиставляє цей новий рай упадкові наших прабатьків у давньому раю. У своїй проповіді про « Божу обітницю » пише: « Тоді одна людина відкрила ворота смерти; а тепер через одну людину ворота життя відчинилися. Тоді ми відпали від життя через смерть; тепер життя усунуло смерть. Тоді ми з сорому ховалися під фіґовим деревом; тепер ми в славі зближаємося до дерева життя. Тоді через непослух вигнано нас з раю; тепер через віру ми ввійшли в рай. І знову дерево життя дається нам, щоб ми досхочу насолоджувались ним. І знову райське джерело зі своїми чотирьома ріками Євангелій наводнює цілу Церкву ».[40]

Радість з причини цього нового воскресного сотворення могутніми акордами дзвенить у тропарі і кондаку третього гласа: « Нехай веселяться небесні, нехай радуються земні, бо сотворив владу рукою своєю Господь, подолав смертю смерть, первенцем мертвих став, з безодні аду ізбавив нас і подав світові велику милість » (Тропар).

« Воскрес Ти днесь із гробу, Щедрий, і нас воззвів Ти із врат смертних, днесь Адам ликує і радується Єва, а разом пророки з патріярхами неперестанно оспівують божественну могутність влади Твоєї » (Кондак).

Цей новий блаженний стан не є вільний від терпінь, але наші допусти не є вже більше наслідками Божого прокляття, тільки засобами спасіння. Господній Хрест є тепер новим деревом життя у новому раю повоскресної доби; про це співаємо у стихирах *четвертого гласа*: « Животворящому Твоєму Хресту безнастанно поклоняємось, Христе Боже, славимо Твоє тридневне Воскресіння, яким Ти обновив істлівшу людську природу, Всесильний, і відкрив нам вхід до неба, як Єдиний, Благий і Чоловіколюбець » (Велика Вечірня, стихири на « Господи воззвах »). « Твоїм Хрестом,

---

[40] A. Hamman, O.F.M., *The Paschal Mystery*, Staten Island, N.Y., 1969, ст. 97.

Христе, Ти визволив нас від давньої клятви і Твоєю смертю Ти знищив диявола, що мучив нас, через Твоє Воскресіння Ти все наповнив радістю, тому співаємо Тобі: Ти, що воскрес із мертвих, Господи, слава Тобі » (Утреня, хвалитна стихира). Хрест і терпіння не є вже більше ганьбою, але великою гідністю, бо сам Бог вибрав Хрест, як шлях до Воскресіння: « Не відлучившись від Отця, Єдинородний Слове Божій, з любови до людей Ти прийшов на землю, незмінно став людиною, перетерпів тілом хрест і смерть, хоч як Бог Ти не терпиш, воскрес із мертвих і подав безсмертя людському родові, як єдиний всесильний » (Утреня, хвалина стихира).

Людина не всилі віддячитись Господеві за всі дари вічні і дочасні, головно за благодать Воскресіння і вічного життя. Крім праведного життя, творення добрих діл, терпеливого зношення допустів ми повинні постійно молитись і участю в церковних богослужбах дякувати Всевишньому. Особливо кожної неділі треба нам прославляти Світле Христове Воскресіння, як до цього заохочує нас слідуюча стихира: « Прийдіть, люди, оспівуймо тридневне Воскресіння Спасителя, яким ми визволились із кріпких адових оков, всі прийняли нетління і життя, тому й закличмо: Ти, що розп'явся і був похоронений і воскрес, спаси нас своїм Воскресінням, єдиний Чоловіколюбче » (Вечірня, стихира на « Господи воззвах »).

Наші недільні і празничні святкування починаються богослуженням Вечірні попереднього дня пополудні. До найкращих гимнів Вечірні належить пісня « Світе Тихий », а серед змінних богослужбових частин перше місце треба мабуть признати слідуючій стихирі *п'ятого гласа*: « Вечірній поклін приносимо Тобі Невечірньому Світлові, що на кінець віків, неначе в зеркалі засяяв світові і навіть до аду зійшов та прогнав там вічну темряву і світло воскресіння явив поганам, Світлодавче Господи, Слава Тобі » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »). Тут знову стрічаємось із символікою світла, про яку західній богослов Р. Тафт висловлює незвичайно глибокі думки: « Світло — це один із найбільш уживаних мотивів у візантійській літургії, що зображує прославлюючий характер нашого життя в Христі. Йоанівська ідея світла, світла Агнця в Божомі місті (Одкр. 21,22-26) просвічує східню духовість і містику. Життя духа це просвічення Божественним світлом; бачити Бога в цьому світлі значить жити в Ньому. Св. Іриней писав: « Бачити світло, значить перебувати в світлі і бути учасником його ясности. Подібно також бачити Бога зна-

чить перебувати в Ньому і брати участь в Його життєдайній славі. Тому ті, що бачать Бога, беруть участь у Його житті ».[41]

У вище згаданій стихирі кажемо не тільки, що Христос є світлом, але і підкреслюємо, що Він є невечірнім світлом (гр. φῶς ἀνέσπερον), тобто світлом, що вічно світить, ніколи не заходить. Небесне Царство — це « Невечірній День » і пригадаймо собі Канон Пасхи: « О Пасхо велика і найсвятіша, Христе, о мудросте і Слово Боже, і сило, подавай нам тісніше з'єднатися з Тобою в невечерній день царства Твого » (Пісня 9). Не вечірні сумерки, але многонадійне світло сходячого сонця є символом Воскреслого, вічно живучого, вічно просвічуючого Христа. У наведеній стихирі наголошуємо контраст між вечірньою порою дня і вічним ранком незаходимого Христового Сонця; між нашим недосконалим « вечірнім » прославлюванням Того, що сяє невечірньою славою; між смертною людиною, якої сонце скоро заходить на цій землі і Тим, що, « Схід Його ім'я » (Канон 5-ого гласа, Пісня 9-та « Ісаіє ликуй »). Слово « Схід » (гр. Ἀνατολή)[42] означає не тільки Світло, але символізує також Воскресіння. Щойно через просвічення Христовим життєдайним світлом стаємо учасниками Його « невечірнього дня ».

Особлива подяка за дар Божого світла належиться Пречистій Богоматері: « Ти є храм і двер, палата і престіл Царя, Всечиста Діво; через Неї мій Спаситель Христос Господь явився тим, що спали в темряві. Він що є Сонцем Правди хотів просвітити тих, яких сотворив своєю рукою на свій образ. Тому Всеоспівувана, маючи до Нього сміливість Матері, безнастанно молися про спасіння наших душ » (Стихири на стиховнах, Богородичний).

Предтеча Христа, св. Йоан Христитель приготовляв людей на прихід Месії словами: « Покайтесь, бо наблизилося Царство Небесне » (Мат. 3; 2). Це Небесне Царство появилося не тільки в науці Ісуса Христа, не тільки в Його святому житті і в ділах спасіння, але і в Його Особі; Христос як Бог ніколи не розлучався із Своїм Небесним Отцем, ніколи не опускав Свого престола

---

[41] Robert F. Taft, *Eastern Rite Catholicism*, Glen Rock, N.J., 1963, ст. 18.

[42] Св. Євангелист Лука говорить про Ісуса Христа, як про « Схід з висоти » (Ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, Лк. 1,78). Той самий вислів стрічаємо в нашому різдвяному тропарі. З тих рацій, святилища наших церков є звернені на схід. Під час наших богослужб священик не звертається лицем до людей, тільки разом із людьми звертається на схід, що символізує віру в надприродне незаходиме світло Христа Спасителя.

слави. У стихирах на стиховнах співаємо: « Тебе Христа Спасителя, що воплотився і з небом не розлучився, величаємо голосами і співами, бо Ти прийняв хрест і смерть за наш рід, як Чоловіколюбець Господь, перемігши сили пекла Ти третього дня воскрес спасаючи наші душі ».

В людському житті бувають часом хвилини, коли Божі закони і Його святі заповіді видаються людині важким тягарем і так, як біблійний блудний син, людина хотіла б вирватись з під дбайливої опіки Небесного Батька і втекти кудись не край світа, щоб насолоджуватись там необмеженою свободою. Це даремне намагання людини втекти від всюдиприсутнього Бога описує псальмопівець Давид: « Куди мені піти від Духу Твого? Куди мені втекти від обличчя Твого? Зійшов би я не небо — Ти там єси, ліг би я в шеолі і там Ти. Взяв би я крила зірниці, осівся б на край моря — і там рука Твоя мене б водила, і десниця Твоя мене б тримала » (Пс. 139,7-10). Ту саму думку стрічаємо у стихирі *шостого гласа*: « Як же ж ми грішні втечемо від Тебе, Господи, що перебуваєш в усьому створінні? На небі Ти сам живеш, в аді Ти знищив смерть; в морські глибини? Там Твоя рука, Владико! До Тебе прибігаємо, припадаючи до Тебе молимось: Ти, що воскрес із мертвих, помилуй нас » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »). Божа всюдиприсутність осягає своє завершення у Христовому Воскресінні. Тоді як у своєму Воплоченні Христос з'єднав землю із небом, у своїй смерті і погребенні Христос прийшов до підземелля, до адового царства, щоб і там закріпити своє володіння. Де б ми не скрились, Христос всюди знайде нас, не щоб нас переслідувати, але щоб захоронити, спасти, воскресити.

« Життєначальною долонею умерлих із мрячних долин Життєдавець воскресив усіх — Христос Бог, воскресення подав людському родові, Він бо всіх Спаситель, воскресення і життя, і Бог усіх » (Кондак шостого гласа).

Зазнайомившись із величними воскресними гимнами нашої Церкви, вжившись в атмосферу воскресного переображення і прославлення, дехто може спитати, чи цей воскресний оптимізм не переходить часом дозволених меж, чи не нарушує він деколи догматичних основ Христової Церкви? Бо як можна погодити всеохоплюючу, спасаючу і освячуючу благодать Христового Воскресіння із вічним існуванням пекла? У 3-тій пісні Канону Пасхи співаємо: « Нині все наповнилося світлом, і небо, і земля, і глибини підземні, нехай же празнує вся твар востання Христове, в якому утверджується ». Чи справді воно так? Де ж є та повна гармонія

у всесвіті, коли поруч небесної радости праведників існує вічне прокляття грішників у пеклі? Один із найвизначніших богословів давньої Східньої Церкви — Оріґен († 253 [54]) дійшов до єретичних заключень в поясненні проблеми т.зв. « ἀποκατάστασις πάντων ». Мильно інтерпретуючи слова Св. Письма про « відновлення всього » (Діяння Апостолів 3,31), Оріґен навчав, що пекло — це свого роду чистилище, перехідний стан, та що при кінці світа не тільки кожний осуджений грішник, але і сам диявол навернеться.

Ті погляди Оріґена противляться Божому Об'явленню, Святому Переданню та науці Церкви. Творець наших воскресних гимнів, св. Йоан Дамаскин, виразно стверджує вічність пекольного прокляття (De fide orthodoxa IV, 27). Христове Воскресіння це не тільки просвічення і прославлення, але також переможне закінчення боротьби проти пекольних сил. Значить, крім стану спасіння і радости є також стан руїни переможеного адового царства, стан злоби, розпуки, ненависти в диявола та його слуг. Пригадаймо собі стихи псалмів з Воскресної Утрені: « Нехай воскресне Бог і розбіжаться вороги його і нехай тікають від лиця його ті, що ненавидять його ». У стихирі на стиховнах (6-ий глас) співаємо: « Ти переміг могутні сили і як всесильний Бог Ти розторощив пекольні кайдани, Ти воскресив упавший людський рід, тому й ми одноголосно співаємо: Ти, що воскрес із мертвих, Господи, слава Тобі ».

Наше щоденне життя із різними клопотами, боротьба з гріхами та часті упадки, невдачі, розчарування, непевна будуччина — все те затемнює нам нераз світло Христового Воскресіння, віддалює нас від Бога; нам здається, що ми самі, опущені, здані на свої власні слабкі сили. Цей стан опущености і загроження переживає особливо модерна людина (доказом того є сучасна екзистенціяльна філософія); але ті самі труднощі мали також люди всіх часів, як про це свідчить шоста Пісня Канону *сьомого гласа*: « Я, що плаваю на хвилях життєвих турбот, на кораблі, що потопає під тягарем гріхів, загрожений потворою, що чигає на душі, кличу до Тебе, Христе, мов Йона: із смертної глибини виведи мене ». Ніщо не зможуть нам учинити темні сили пекольних глибин, коли з довір'ям звертаємось до Христа Переможця, бо « Вже більше влада смертна не зможе людей держати, Христос бо зійшов, сокрушаючи і розоряючи сили її. Зв'язується ад, пророки согласно радуються, представ Спас, мовлячи тим, що у вірі: Вийдіть, вірні, у воскресення » (Кондак).

Щойно на тлі нашої негідности, невдячности, обмежености та

при помочі антиномій між Божим і людським, вічним і дочасним, можемо хоч у деякій мірі зглибити велич Христового спасіння. Нав'язуючи до слів псалмопівця (Пс. 116,12) Свята Церква велить нам співати: « Що віддамо Господеві за все, що Він дав нам? Задля нас Бог перебуває в людях для (спасіння) упавшої (людської) природи, Слово стало тілом і вселилося в нас; для невдячних (Він) є добродій, для невільників — освободитель, для тих, що в темряві сиділи — сонце правди, на хресті — безстрасний, в аді — світло, у смерті — життя, воскресіння для упавших, до Нього закличмо: Боже наш, слава Тобі » (Утреня, хвалитна стихира).

У свідомості нашої людської грішности знаємо, що не заслуговуємо на дар Воскресіння і вічного життя, тому в стихирах *восьмого гласа* благаємо Христа Господа: « Господи, Господи, не відкинь нас від Твого лиця, але благоволи помилувати нас воскресінням ».

« Тебе славимо, Господи, що добровільно задля нас перетерпів хрест і Тобі поклоняємось, всесильний Спасителю: не відкинь нас від Твого лиця, але вислухай і спаси нас, Чоловіколюбче, Твоїм воскресінням » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »).

Як уже підкреслено раніше, не тільки Ісуса Христа, але і Його Пречисту Богоматір зображують наші богослужби у світлі Воскресіння і Прославлення, як учасницю життя Пресвятої Трійці. Пресвята Богородиця — це не скорбна Матір, що переживає невимовні болі, але найщасливіша між жінками, повна благодати, як це об'явив Архангел Гавриїл під час Благовіщення (Лука 1,28): « Радуйся, Благодатна, Господь з Тобою! Благословенна Ти між жінками ». Це слово « Радуйся » супроводить ціле життя Пречистої Діви Марії, навіть під час Її великих терпінь, коли Божий Син приніс себе в жертву на хресті. Це материнське горе з'єднало Богоматір ще більше з Ісусом Христом, тому і Її радість в День Світлого Воскресіння і на протязі цілої вічности безмірно перевищує радість всіх інших створінь: « Чистая Діво радуйся, і знов кажу: радуйся, Твій Син воскрес тридневний із гробу... Радій нині і веселися Сіоне. А Ти Чистая красуйся, Богородице, востанням рождення Твого ». Так благовістив Господній Ангел Пречистій Діві Марії у Великодню Неділю.

Тому й наша Українська Церква прославляє Пречисту Богоматір величними гимнами: « Небесну двер, і кивот, всесвяту гору і світлом осяяний облак оспівуймо, небесну ліствицю, словесний рай, Єви ізбавління, великий скарб цілої вселенної, бо в ній за-

вершилося спасіння світа і відпущення давніх гріхів, тому й кличемо до Тебе: моли Твого Сина і Бога, щоб дарував прощення гріхів усім тим, що набожно поклоняються пресвятому Твому рожденню » (Утреня Богородичний сідальний по першому стихословію, 8-ий глас).

Прийнявши стільки Божих ласк, Пречиста Діва стає для цілого світа джерелом благовіщення, надії, воскресної радости. У службі восьмого гласа є прекрасний гимн у честь Пресвятої Богородиці, що його співаємо також в Літургії св. Василія Великого: « Тобою радується, Благодатная, всяка твар, ангельський собор і чоловічеський рід, освященний храме і раю словесний, дівственна похвало, що із неї Бог воплотився і младенцем став, перед віками сущий Бог наш. Лоно бо твоє престолом сотворив і утробу твою просторішою небес учинив. Тобою радується, Благодатная, всяка твар, слава Тобі » (Утреня, Богородичний сідальний по другому стихословію).

Восьмим гласом закінчується воскресна служба Октоїха — основа всіх наших неділь цілого року. Українська Церква не дозволяє своїм вірним ні на хвилинку забути цю велику правду, що « Христос воскрес ». В усіх порах року природного та в різних періодах нашого літургічного круга лунають в українських Божих храмах воскресні пісні, що прославляють Вічний Великдень. Воскресні мотиви стрічаємо також і в святах неподвижнього циклю. Усі спасительні дії Ісуса Христа, всі моменти Його життя є в якомусь відношенні до таїнства Воскресіння.

Як уже раніше згадано, Воскресіння в розумінні Східньої Церкви — це не тільки минулий історичний факт, ані не виключно есхатологічна прийдешня подія, але це також існуючий вже тепер стан переображення і прославлення людини і вселенної через таїнственне з'єднання із прославленим Божественним Спасителем. Тому, що віра в таїнственне переображення людського роду є спільною основою цілого нашого церковного року, є спільним елементом всіх наших свят, тому всі празники в більшій, або меншій мірі виявляють також великодній характер.

Перший раз, коли людська природа ввійшла в фізичний контакт з Божеством, а тим самим і переобразилася і вже неначе воскресла до нового життя — є Воплочення Господа нашого Ісуса Христа. В навечір'я *Христового Різдва* (24 грудня ст.ст.) співаємо тропар, що закінчується такими словами: « Христос народжується, щоб воскресити упавший образ (людини) ». Також і провідна думка Новозавітної Пасхи-Великодня про перехід людини

із землі до небес виступає в богослужбових текстах Христового Різдва: « Небо і земля сьогодні з'єдналися через народження Христа, сьогодні Бог війшов на землю, а людина вийшла на небо... » (стихира на литії). Могутніми акордами дзвенить святкова благовість: « Все сьогодні радістю наповнилося, Христос родився від Діви » (стихира Утрені). « Звідси безмежна радість вірних » — слушно стверджує богослов Андроніков, — « що її виявляє празник Різдва. У Православній Церкві Різдво треба прирівняти до Великодня, празника над празниками і торжества над торжествами ».[43]

Коли Христове Різдво є вже початком і прообразом пасхального тріюмфу, то наскільки більше можемо сказати це про *Богоявлення Господнє* (6 січня ст.ст.), найбільше свято різдвяного круга, яке своїми врочистими відправами й душевним піднесенням дуже нагадує Великдень. Перемога над темними силами водних глибин, що відбувається в Йорданському Хрищенні Ісуса Христа та обновлення людського роду є передвісниками остаточного розгромлення адового царства та визволення людства з неволі диявола у світлому Христовому Воскресінні. Під час Великого Водосвяття в молитві св. Софронія читаємо: « Сьогодні Безпочатковий склоняє свою шию перед слугою, щоб затопити змія, що перебуває у водах ». А в стихирі на Литії співаємо: « Христиться Христос, виходить із води і виводить із собою світ ». Це місце дуже нагадує воскресні гимни, в яких говориться про вирятування людства з челюстей смерти. Великодня тематика про обновлення всього створіння, відкриття раю, привернення Адама і Єви до первісного стану блаженства — часто виступає в богоявленських гимнах: « Веселись Адаме з праматір'ю, не крийтесь так, як колись у раю, бо, бачивши вас нагими, з'явився (Христос), щоб зодягнути вас у першу одежу; Христос з'явився, бажаючи обновити все створіння » (Тропар Предпразденства, 2 січня).

Віру у Воскресіння стрічаємо також у тропарі *Стрітення Господнього* (2 лютого): « Радуйся, благодатна Богородице Діво, бо з тебе засяло сонце правди, Христос Бог наш, що просвічує тих, що в темряві: веселися і ти, старче праведний, ти прийняв в обійми визволителя душ наших, що дарує нам воскресіння ».

Найбільшим прообразом Христового Воскресіння було Його переображення на Таворській горі. Та не тільки це. Як уже ра-

---

[43] C. Andronikof, *Le Sens des Fetes*, Paris 1970, ст. 96.

ніше згадано, переображення, просвічення, прославлення — це властиво істота таїнства Воскресіння і ціль нашого життя в Ісусі Христі. Тому і в богослужбах празника *Преображення Господнього* (6 серпня) подибуємо багато воскресних мотивів: « Перед хресним страданням Ти взяв із собою, Господи, своїх учеників на високу гору, переобразився перед ними, освічуючи їх промінням сили, щоб і в чоловіколюбії і в могутності показати їм світлість Воскресіння. Того і нас свободи, Боже, в мирі, як Милосердний і Чоловіколюбець » (Велика Вечірня, стихира на « Господи воззвах »). Христос не тільки сам переобразився, але своїм переображенням освятив і прославив весь людський рід, в першу чергу « всеродного » Адама: « Вийшовши на ту гору, Спасителю, із своїми учениками і переобразившись, осяяв Ти знов почорнілу істоту Адама, перетворивши її у славу і світлість свого Божества... » (Стихира на стиховнах). « Божественним переображенням сяє сьогодні божественно весь людський рід і радісно кличе: Христос переображується, спасаючи всіх » (Кондак Предпразденства). Згідно із переданням, переображення нашого Спасителя відбулося сорок днів перед Його Світлим Воскресінням. Але тому, що сорок днів перед Великоднем — це час Великого Посту і тоді незручно було б святкувати врочисто празник Христового Переображення, наша Свята Церква помістила те свято сорок днів перед Воздвиженням Чесного Хреста, бо Хрест Господній є в нашій Церкві нерозривно зв'язаний із Воскресінням. Про свято *Воздвиження Чесного Хреста* та великодній характер східнього хрестопоклоніння була вже мова в першому розділі.

Пречиста Діва Марія була передвісницею Воскресіння, тому великодній тріюмф звучить уже також у гимнах *Богородичних Празників*: « Різдво твоє, Богородице Діво, радість звістило всій вселенній, з тебе бо засяяло сонце правди, Христос Бог наш. Він, розрушив клятву, дав благословення і, ударемнивши смерть, дарував нам життя вічне » (Тропар *Різдва Пресвятої Богородиці*, 8 вересня). Не тільки радісне народження Пресвятої Богородиці, але також і Її славне Успення відбулося у світлі Воскресіння: « В молитвах невсипущу Богородицю і в заступництвах незамінне упования гріб і умертвіння не втримали: бо як Матір життя до життя переставив той, хто вселився в утробу приснодівственну » (Кондак *Успення Пресвятої Богородиці*, 15 серпня).

Великдень — це вічна, надприродна весна, до якої крізь сльози, кров, переслідування і аґонію смерти прямують святі мученики і нам вказують шлях: « Весна засяяла нам, світле Владичне

і Божественне Воскресіння, яке тут на землі вказує на небесну Пасху; в ній сяє також пам'ять всеславного Мученика Георгія і ми святкуймо її світло, щоб сподобитися божественно благодати від Христа Спасителя» (Світилен *Празника Св. Великомученика і Побідоносця Юрія*, 6 травня).

Великдень — це справді «над празниками і над торжествами торжество», як співаємо у Воскресній Утрені, це сонце нашого літургічного року, довкруги якого кружляють усі наші неділі і свята, опромінені світлом його слави. Св. Зенон з Верони зображує таїнство вічного Великодня ось такими словами: «На незмінному шляху, у вінку многосвітлих ласк, приходить до нас у річному крузі часу День Спасіння. Він безнастанно сходить і заходить. Роками він старий, а все таки він також і вічно молодий. Він є батьком року і дитиною року, випереджує століття та безмежні протяги часу і йде у слід за ними. Кінчаючись, він знов народжується, стає новим початком, а все таки він ніколи не відступає від колиски немовляти. Бо саме він носить у собі подобу Господнього Таїнства».[44]

3. Благовість воскресіння

Важливим питанням, що його сьогодні ми часто завдаємо собі, є роля Східньої Церкви в модерному світі. Чи є ще сьогодні місце для тієї Церкви, консервативної у своїй духовості, з літургічно-містичною істотою, яка мов дорогоцінний скарб зберігала на протязі століть таїнство Бога, людини і всесвіту? Чи сьогодні, в добі суперсонічних джетів, міжпланетних ракет, електронічних компюторів, ця Церква має остаточно скапітулювати, змінити радикально свою істоту і духовість? Чи мусить Східня Церква вповні пристосуватись до західнього християнства, чи може вона має якесь незвичайно велике завдання якраз у тій епосі технічного розвитку і автоматизації, завдання, яке тільки вона може належно сповнити?

Так! Східня Церква має не одне, але багато завдань до сповнення в нашій зматеріялізованій добі, але найважливішою місією є, без сумніву, голошення правди про перемогу Воскреслого Христа над темними силами пекла, гріха і смерти. Помимо величез-

---

[44] Julius Tyciak, *Das Herrenmysterium im Byzantinischen Kirchenjahr*, Freiburg im Breisgau, 1961, ст. 44.

них технічних здобутків, сучасна людина є розгубленою, затривоженою, непевною завтрішнього дня та, згідно зі словами св. Письма, перебуває неначе в « темряві смерти ». Ця людина жде з тугою на світло та благовість Воскресіння.

Модерна « темрява смерти » проявляється в духовій атмосфері наших часів, головно у філософії екзистенціялізму та в найбільшій єресі всіх часів т.зв. « богословії смерти Бога ». Панівною філософією сучасної людини є екзистенціялізм, який досліджує не істоту (есенцію) буття, але цікавиться виключно екзистенцією-існуванням. У тій філософії немає місця на такі високі поняття як Бог, вічність, душа тощо. Практичне життя визнавців екзистенціялізму, позбавлене всякого ідеалізму і цілеспрямування, скочується в безодню аморальности, деґенерації, песимізму. Екзистенціялізм має сьогодні великий вплив на літературу, мистецтво, музику, політику (нпр. « коекзистенція »), а навіть і богословію. Нова теорія « смерти Бога » — це свого роду богословський екзистенціялізм, атеїзм із богословськими раціями.

Різні люди інтерпретують цю « смерть Бога » по різному. Одні кажуть, що не Бог є мертвий, але християнство є мертве, бо воно не має майже ніякого впливу на життя модерної людини. Але є й радикальні « богослови », які розуміють цю « смерть Бога » дослівно. Одним із них є Тома Елтайзер (Altizer) професор університету в Атлянта, Джорджія, який твердить, що Христос у своїму Воплоченні цілковито позбувся свого Божества, бо Божа і людська природа, на його думку, виключають себе, і у своїй смерті Христос залишився на завжди в цьому світі. Воскресіння і Вознесіння було б запереченням Воплочення і Христової смерти. Елтайзер пише: « Віра у воскресіння Ісуса у формі вічного, первісного Бога мусить конечно привести до заперечення дійсности його смерти, роблячи з неї тільки перехід до вищого стану, або розуміючи її ретрогресивно як заперечення його людських властивостей... Тринітарні форми християнства мусіли спричинити розклад актуальної і історичної дійсности розп'яття і воплочення... ».[45]

Алтайзер твердить, що Христос через свою смерть залишився в цьому світі, став його частиною, тому і завданням людини є не

---

[45] Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966, ст. 51-52.

шукання надприродного, трансцедентного Бога в небі, але праця над удосконаленням нашого дочасного життя.

Феномен смерти є наріжним каменем обох вище згаданих систем. Екзистенціялісти кажуть, що людина — це « буття на смерть » (« Sein zum Tode » - M. Heidegger). « Бог помер » — проповідують атеїстичні богослови. Це твердження є прямим запереченням головної правди нашого спасіння, що її так гарно висловлює український великодній привіт: « Христос Воскрес! Воістину Воскрес! ». Теорія « смерти Бога » має великий вплив і на західню католицьку богословію. Модерні католицькі богослови присвячують цьому питанню багато, може навіть забагато уваги; правильніше було б сильними речевими аргументами опрокинути ці погляди як нісенітницю. Може бути, що модерна єресь « смерти Бога » має своє коріння у західній релігійній духовості. Фактом є, що починаючи від пізнішого середньовіччя, терпіння та смерть Спасителя відсунули в західньому християнстві Христове Воскресіння на другий плян, що сум Великої П'ятниці придавив радість Великоднього ранку, що Великдень скотився до ряду звичайних неділь. Тому без пересади можна сказати, що тільки Східня Церква, а в першу чергу переслідувана, але нескорена Українська Церква має всі дані, щоб світлом Воскресіння розігнати темряву екзистенціялізму та замість богословії смерти дати світові богословію воскресіння і життя.

Вихідною точкою у приверненні людині віри у воскресіння Ісуса Христа та в її власне воскресіння є беззастережне прийняття принципу про Божу надприродність, трансцедентність, особовість. У релігії, яка утотожнює Бога із природою, немає місця на воскресіння. Мертве людське тіло по своєму розкладі входить у склад інших матеріяльних речовин і в цьому матеріялісти добачують « безсмертя ». Тому тільки Надприродний, Трансцедентний, Триєдиний Бог є основою і джерелом воскресіння. У західній релігійній думці були тенденції уважати народження Ісуса Христа, як певного роду, ослабленням Божої потойбічности і надприродности. Для прикладу наведу слова одного із найвизначніших католицьких богословів наших часів:

"У події « Verbum caro factum est » і в способі завершення цього, а саме у наголошенні і підкресленні різниці між Богом і людиною, точно вказано цілому людському родові місце, що на ньому виключно давня людська туга за « обожественням » може здійснитись. Христос це не « Мудрець », не « Завершитель », ані не « Просвітитель », це не « пневматична Людина », не « велич-

ний Дух », і не « висока особистість ». Тільки Христос це Бог у природі звичайної людини (σχῆμα ἀνυρώπου Фил. 2,7). Від марноти людського зародка аж до убожества ясел... до ганьби і страстей... всюди кладеться наголос на « природу »''.[46]

Цікавим є, що речники « смерти Бога » не тільки що не заперечують правди про Воплочення Христа, але якраз у цій події добачують початок « смерти Бога » та секуляризації християнства. Згаданий уже раніше Тома Елтайзер каже ось що: « Християнське визнання Божої любови є визнанням правди, що Бог у своїм Воплоченні заперечив себе, Його Слово є тепер протилежністю, що внутрішньо цілковито різниться від свого первісного буття. Бог перестав тепер існувати у первісній ориґінальній формі як трансцедентний, або безтілесний Дух: Бог це Ісус » [47] З цього вже ясно виходить, що модерна єресь « смерти Бога » — це доведення до скрайності перенаголошування природних і людських елементів у Ісусі Христі, це хибне розуміння Таїнства Воплочення.[48]

Саме тому в ніч Народження Ісуса Христа ангели співали: « Слава на висотах Богові » (Лука 2,14). Цими словами неначе хотіли підкреслити ту правду, що і після Воплочення Бог далі залишається в першій мірі приналежним до надприродної, небесної сфери і туди також і ми підносимо наші серця згідно із закликом Божественної Літургії. Христос прийшов на землю не, щоб тут залишитись та підчинитись законам матерії і володінню смерти, бо це не було б ніяким спасінням людей, але навпаки, щоб визволити людину з неволі гріха та смерти і піднести її до небесних висот. « Сьогодні Бог прийшов на землю, а людина виходить на небо... » співаємо у литійній стихирі на Великому Повечір'ю Христового Різдва. Значить, Воскресіння і Вознесіння не тільки що

---

[46] Hans Urs von Balthasar, S.J., *Patristik, Scholastik und wir,* in « Theologie der Zeit », Wien, 1939, Folge 2, ст. 73.

[47] Charles N. Bent, S.J., *The Death of God Movement,* New York, 1967, ст. 178.

[48] Один із представників « богословів смерти Бога » Van Buren в артикулі із 1974 у *The Christian Century* (в італійському журналі Giornale di Teologia 80, Brescia 1974, ст. 426 пише так: « Наша перша відповідь на Пасху це — поступати в житті як особи свідомі того, що є Спаситель, є Визволитель і ним є Бог, не людина ». Це здорова думка, до якої мусів дійти і цей « богослов смерти Бога » під впливом саме пасхального таїнства Христового Воскресіння, що й потверджує наше твердження про значення « Великодня, що не кінчиться ».

не противорічить Воплоченню, але є його послідовним продовженням і завершенням.

Східня Церква постійно наголошує, що Христос не відрікся свого Божества у Воплоченні, що Він терпів і помер як людина (як Богочоловік), а воскрес як Всемогутній Бог і воскресив із собою весь людський рід: « Богодостойне Твоє сходження славлячи, оспівуємо Тебе, Христе, родився Ти з Діви, і нерозлучений був Ти від Отця, пострадав Ти як чоловік, і волею своєю перетерпів Ти хрест. Воскрес єси з гробу, вийшовши наче з світлиці, щоб спасти світ » (Хвалитна стихира на Утрені, перший глас).

Ісус Христос у своїм земськім народженні не тільки, що не втратив Божества, не « зматеріялізувався », але навпаки, Він освятив, прославив, « одуховив » світ матерії; це сталось головно у Його Воскресінні. Великий російський богослов і мислитель Володимир Соловйов каже: « Воскресіння — це внутрішнє примирення матерії і духа, з яким ця матерія єднається, стає його реальним виявом, як духовне тіло. Остаточна і найважливіша правда християнства полягає в одухотворенні і обожественні тіла. Ніщо не противиться більше цій правді ніж односторонній спіритуалізм ».[49] Соловйов старається тут опрокинути « спокусу » Сходу — пересадний спіритуалізм. Нашою сучасною проблемою цілого християнства є не спіритуалізм, але матеріялізм. Практичний висновок є такий, що матерія не може бути рівнорядним партнером духа, або володіти над духом, тільки все мусить підчинятися духові. Тільки такий порядок запевнить людині природне і надприродне щастя, приведе до воскресіння матерії (тіла) та до її участи у вічному житті духа. Примат матерії над духом спричинює матеріяльну і духову руїну і смерть. Слід також відмітити, що хоч наші богослужби дуже часто оспівують красу і велич природного світу, то ніколи вони цього не роблять на чисто природній площині,[50] тільки все зображують вселенну у світлі прославлення і воскресіння, а землю як піднесену до небесних вершин: « Ти воскрес як Бог із гробу у славі і воскресив із собою світ » (Кондак першого гласа). « Воскрес Христос із мертвих, розрушив смертні окови, благовісти, земле, велику радість, оспівуйте, небеса, Божу славу » (Хвалитна стихира, 7-го гласа).

---

[49] Владимир Соловьев, *Духовныя основы жизни,* Париж, 1925, ст. 122.

[50] Тут немає ніяких слідів натуралізму, який стрічаємо нераз в писаннях Тайльгард де Шардена; між його творами є навіть есей під заг. « Гимн в честь матерії ».

У світлі Христового Воскресіння оспівуваного нашими богослужбами на протязі цілого року і в творах Святих Отців виринає перед нашими очима новий образ Христової Церкви: Церква — це вже не тільки видима, юридична організація, але перш усього — це новий прославлений космос, передсінок неба, містичне тіло Воскреслого Господа нашого Ісуса Христа. Анонімний письменник з 8-ого століття каже, що « Церква — це небо на землі, де трансцедентний, небесний Бог перебуває і рухається. Вона є антитипом Христового хреста, Його гробу і Його воскресіння. Вона — це живуча будівля, де служиться таїнственна, животворяща жертва, а її скарби — це Божественні правди, яких Христос навчив своїх учеників ».[51] Для св. Григорія з Нісси Церква це відзеркалення Бога і джерело богопізнання також і для ангелів. Він пише: « Коли ж Церква є Христовим тілом, а Христос головою Церкви, яку Він оформив на свою подобу, можливе є, що оглядаючи Його через неї (Церкву), вони (ангели) зчудувалися, побачивши виразно в ній невидиме. Бо так, як люди, що не можуть дивитись на око сонця, бачать його через відзеркалення у ставку, так і ті інші істоти (ангели), звертаючи свій зір на ясне зеркало, на форму Церкви, бачать Сонце Правди через його відблиск ».[52] Один із західніх знавців східньої богословії підсумовує коротко погляди св. Отців про Церкву: « Церква — це нове сотворення, що почалося в дусі під час Воплочення і вони (Отці) розглядають її під аспектом перемоги « останніх часів » започаткованих Воскресінням і П'ятдесятницею, як це так влучно підкреслює Воскресна Утреня Східньої Церкви ».[53]

І справді, в Каноні Пасхи Церква виступає як « Новий Єрусалим » осяяний блиском Господньої слави, як Новозавітній Сіон, до якого мов « богосвітлі світила » сходяться з усіх сторін світу діти на пасхальний бенкет, як новий вибраний нарід, що під проводом Христа переходить від « смерти до життя » і від « землі до небес », як спільнота Божих людей, які визволившись Христовим Воскресінням із адових уз, « до світла йдуть веселими ногами, Пасху хвалячи вічную ».

Такий ентузіястично-великодній погляд на Церкву є дуже потрібний сьогодні, коли ціла Церква переживає кризи і потря-

---

[51] P.G. 98, 384-5.

[52] Hom. Cant. 8; P.G. 44, 948-8.

[53] M.J. Le Guillou, O.P., *The Spirit of Eastern Orthodoxy*, Glen Rock, N.J., 1964, ст. 19.

сення. Слід пам'ятати, що ці кризи заторкують тільки зовнішню структуру Церкви, але ніколи її божеські основи, її надприродний організм, який є все для нас місцем обожествення, коренем воскресіння і спасіння.

Коли звичайна, пересічна людина через прийняття Св. Тайни Хрищення стає новим створінням, одягненим у Христа, таїнственним учасником Його воскресної слави, то оскільки більше перебуває в цьому прославленому стані Божий вибранець — священик. Якраз священик є найкращим прикладом цієї нової, пасхальної людини, що перейшла таїнственно із землі до неба, хоч фізично перебуває ще на землі. Про велич священичого стану пише св. Йоан Золотоустий слідуюче: « Бо хоч священичий уряд виконується на землі, то однак він цілком слушно належить до небесних речей. Бо не ангел, ані не архангел, ні ніяка інша створена сила, але сам Утішитель установив цей уряд і приказав, щоб люди, які ще перебувають в тілі наслідували дії ангелів ».[54] Також в одній із своїх проповідей св. Йоан Золотоустий говорить: « Хоч царський престіл є предметом подиву задля жемчугів, які прикрашують його і золота, що його окружує, але до царя належить тільки завідування земськими справами, поза якими він не має ніякої влади. Але престіл священика є поставлений в небі і вони мають владу рішати про небесні речі ».[55]

На жаль, священика часто нам представляють сьогодні як якусь траґічну постать, найнещасливішу людину на світі. Не диво, що молодь не захоплюється ідеалом священства і наслідком цього постає дуже пекуча криза покликань. Тепер, коли люди шукають нових розв'язок, нових підходів до різних проблем, було б також дуже вказаним подбати про « обновлення » образу священика, про привернення йому давньої величі. Кромі писань Святих Отців джерелом такого нового підходу до священичого стану можуть послужити нам східні богослужби. Загляньмо до наших літургічних текстів. Під час одягання риз, перед відправою Божественної Літургії, священик проказує слідуючі молитви: « Возрадується душа моя в Господі, бо облачив мене в ризу спасіння й одежою радости зодягнув мене; як на жениха положив на мене вінець і як невісту украсив мене красою » (Ісая 41,10). Ці слова

---

[54] Saint John Chrysostom, *On the Priesthood*, translated by the Rev. Patrick Boyle, C.M., Westminster, Maryland, 1943, ст. 42.

[55] Ibid., ст. 43.

супроводять вдягання стихаря. Накладаючи епітрахиль, священик молиться словами псалмопівця: « Благословен Бог, що зливає благодать свою на священиків своїх, як миро на голові... » (Пс. 132,2). А зодягаючись у фелон промовляє: « Священики Твої, Господи, зодягнуться в праведність, і преподобні Твої радістю возрадуються завжди, нині і повсякчас, і на віки віків. Амінь » (Пс. 131,9).

Ці молитви — це вийнятки зі Святого Письма, що схоплюють влучно і непомильно істоту священичого життя і покликання. При кінці Служби Божої під час споживання останків Св. Дарів, священик молиться: « Сповнення закону і пророків Сам єси, Христе Боже наш, Ти, що сповнив увесь Отчий промисел, сповни радости і веселости серця наші завжди, нині і повсякчас і на віки віків. Амінь ». Ось і новий, величний образ священика, який голосить Божу славу і якого також прославляє Бог.

Найважнішою функцією священика є приношення Безкровної Жертви. Божественна Літургія є не тільки джерелом великих благодатей для священика, але це також « осередок і завершення цілого життя християнської спільноти » (Другий Ватиканський Собор, *Декрет про Пастирський Уряд Єпископів у Церкві*; 30,2). Тому і треба нам, українцям, в дусі нашої Східньої Церкви розуміти таїнство Служби Божої. Під оглядом догматичним, так Схід, як і Захід є згідні в тому, що Божественна Літургія це містичне відтворення в безкровний спосіб Христової Жертви на хресті. Але підхід та інтерпретація Сходу і тут різниться від західнього розуміння Служби Божої (не в догматичному, але літургічно-містичному аспекті). На протязі століть Західня Церква розглядала Службу Божу під аспектом Голготи, Христових страстей і смерти.[56] В латинських храмах домінувала атмосфера каяття, суворости, панував дух Великої П'ятниці.

Східня Божественна Літургія має радісний, великодній характер, відправляється врочисто, зі співом і багатою обрядовою символікою; вона є таїнством Богоявління і Воскресіння. Євзевій (4 ст.) прирівнював Службу Божу до Свята Пасхи. Подібно також Євтихій Царгородський (6 ст.) говорить про Божественну Літургію у своїй « Бесіді про Пасху ». Один із західніх богословів ось так характеризує Східню Св. Літургію: « Її дух — це не

[56] Це властиво давніший західній аспект. Тепер у пособоровій добі, Захід підкреслює більше у Службі Божій характер Тайної Вечері.

любляче співчуття із терплячим Спасителем, що покутує за наші гріхи на хресті, але прославлювання Небесного Володаря Вселенної, що відновлює свій тріюмф над смертю ».[57] Подібно говорить також і один визначний сучасний православний богослов про духа Східньої Божественної Літургії: « Радісний характер Євхаристійної спільноти мусить бути наголошений. Бо середньовічне підкреслювання хреста, хоч не є неправильне, то все таки є одностороннє. Літургія є перш усього радісний збір тих, що бажають стрінути Воскреслого Господа та ввійти з Ним до весільної світлиці. І якраз ця радість очікування і очікування радости виявляються у співі й обрядах, в ризах і кадженні, у тій цілій красі Літургії, яку так часто засуджується як непотрібну чи навіть грішну ».[58] Ці речі ми все повинні мати на увазі, коли хочемо дійсно брати активну участь у нашій Божественній Літургії, розуміючи не тільки її догматичну істоту, але також символіку і духа обряду.

Цей оптимістичний характер наших богослужб, повний ентузіязму і великодньої благовісти є нічим іншим, тільки відзеркаленням і розвитком провідної думки Христової Євангелії. Бо слово « Євангелія » (гр. 'Ευαγγέλιον) означає благовість, добру, радісну новину. Загально панує переконання, що християнство це релігія суму, смерти, насуплених облич. Христос часто підкреслює, що Його наука це благовість і радість спасіння: « Радійте і веселіться, бо нагорода ваша велика на небі » (Мат. 5,12). Навіть напередодні своїх страстей, під час Тайної Вечері Христос потішав своїх апостолів: « Я казав вам так для того, щоб була у вас моя радість і щоб ваша радість була повна » (Йоан 15,11). В дусі Христової Благовісти проповідує і навчає св. Апостол Павло: « Радуйтеся завжди у Господі; знову кажу: Радуйтеся! » (Фил. 4,4).

Модерна людина шукає благовісти і Божої радости, але не знає де їх знайти. Зісвітчена релігія, що робить з Божого храму танцювальну залю і зносить моральні закони, залишає людину у ще більшому розчаруванні і пригнобленні. Філософію безнадії проповідують речники « смерти Бога ». Справжнє джерело вічної, безмежної радости це Христове Воскресіння оспіване богослужбами нашої Східньої Церкви: « Нехай радіє створіння, небеса нехай веселяться, нехай народи заплескають весело руками, бо Хри-

---

[57] Robert F. Taft, S.J., *Eastern Rite Catholicism*, Glen Rock, N.J., 1963, ст. 17.

[58] Alexander Schmemann, *For the Life of the World, Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, N.Y., 1973, ст. 29-30.

стос, наш Спаситель, пригвоздив на хресті наші гріхи і умертвивши смерть, дарував нам життя... » (Стихира на стиховнах, 1 глас).

Сьогоднішній світ не потребує зісвітченого, раціоналістичного християнства, що детронізує Бога, позбавляє Його безсмертности та замість неба обіцює людям рай на землі; сьогоднішній світ потребує великоднього, оптимістичного християнства з великою візією Божого Царства, що єднає небо і землю, потребує Христа Чоловіколюбця і Переможця. Це є думки, які пронизують обряд і духовість нашої Церкви і які зможуть відродити не тільки нас, але й інших людей, коли ціле наше життя із усіми допустами і терпіннями буде продовженням літургічного життя нашої Української Церкви, буде одною безнастанною благовістю Воскресіння.

Сьогодні, в пособорових часах, дуже багато говориться і пишеться про любов. У практиці, на жаль, шириться ненависть, дискримінація і грубе насильство. Перша і найважніша причина цього сумного явища полягає мабуть у тому, що любов щораз більше секуляризується, не підчиняється найвищій заповіді любови Бога, не основується на засадах справедливости, здорового глузду і пошани моральних законів. Христос виразно сказав: « Люби Господа, Бога твого, всім серцем твоїм, усією твоєю душею і всією думкою твоєю; це найбільша і найперша заповідь. А друга подібна до неї: Люби ближнього твого, як себе самого » (Мат. 22; 37,39). Справжня любов ближнього є тільки тоді можливою, коли вона випливає з любови до Бога і прямує до любови Бога. Тільки Бог є джерелом правдивої любови.

Любов, якої предметом є тільки людина і яка не має ніякого відношення до Бога — це якраз головна теза проповідників « смерти Бога ». Людина — це на їхню думку, Бог. Поза людиною Бога немає. Вони кажуть: « Не шукай Ісуса десь там у св. Письмі, в переданні, у св. Тайнах, десь в укритті у світі, — стань Ісусом. Стань Христом для свого ближнього ».[59] У нашій Божественній Літургії, перед « Вірую » диякон, зглядно священик, закликає вірних: « Возлюбім друг друга, щоб однодумно визнавати », а люди відповідають: « Отця і Сина і Святого Духа, Тройцю єдиносущну і нероздільну ». Священик молиться тоді тихо, промовляючи: « Возлюблю Тебе, Господи, Кріпосте моя, Господь твердиня моя і при-

---

[59] THOMAS J. ALTIZER and WILLIAM HAMILTON, *Radical Theology and The Death of God*, New York, 1966, ст. 50.

біжище моє ». Тут є збережена правдива єрархія вартостей. Любов ближнього не є ціллю самою в собі, це радше передумова для гідного прославлювання і любови Триєдиного Бога.

Ласка любови, прощення, поєднання — це особливий дар Воскреслого Христа. Тому наші великодні стихири — це величні гимни в честь любови: « Пасха красна, Пасха Господня, Пасха, Пасха всечесная нам засіяла; Пасха, радісно друг друга обіймім! »

« Воскресення день, і просвітімся торжеством, і друг друга обіймім. Промовмо, браття, і тим, що ненавидять нас; простім усе з воскресенням, і так заспіваймо: Христос воскрес... ».

У Старому Завіті є чудова картина, як пророк Єзекиїл просвічений Божим Духом, удостоївся побачити чудо Воскресіння. Він прийшов на долину наповнену людськими кістками. І промовив до нього Господь: « Сину чоловічий! Чи оживуть ці кості? Я відповів: Господи Боже, Ти знаєш. Тоді сказав до мене: Пророчи над цими кістками й скажи до них: Ви, сухі кістки, слухайте слово Господнє!... Я прорік, як мені було наказано; і як я пророкував, виник шум, і ось настав рух, і кістка до кістки стала наближатись. Глянув я — як ось на них жили, і поросли вони тілом а зверху вкрила їх шкіра, та не було в них духу... і я прорік, як Він заповів мені; і ввійшов до них дух, і вони ожили та повставали на ноги — сила — силенна люду.

Тоді Він сказав до мене: Сину Чоловічий! Оті кости — це все дім Ізраїля. Вони кажуть: кости наші висхли, надія наша пропала, прийшов кінець нам! Тому пророкуй і скажи їм: Так говорить Господь Бог: Ось я відчиню гроби ваші, і виведу вас, мій народе, з гробів ваших і приведу вас назад в Ізраїльську землю... і дам вам дух мій, і ви знову оживете... » (Єз. 37).

Правда Воскресіння є актуальною все і всюди, навіть там, де по людськи говорячи, немає вже ніякої надії. Християнин, з'єднаний із Воскреслим Христом, ніколи не надіється проти надії, навіть тоді, коли він, здавалось би, програє; коли його великі задуми мов осінні листки валяються по болоті і топчуться людськими ногами. Для віруючого християнина ніколи не є запізно. Навіть там, де вже царює смерть, де починається гниття і розклад, де люди скочуються нижче рівня тварини; навіть там наступить чудо Воскресіння, коли з вірою в Бога будемо жити, молитись працювати.

Бо Христос усе може невірних Томів навернути, спаралізованих — поставити на ноги, незрячим — привернути зір, щоб побачили світло правди. Христос — це Воскресіння. В Ікосі пер-

шого гласа Свята Церква закликає нас: « Оспівуймо Того, що воскрес тридневно, як всесильного Бога, що сили адові переміг і воздвиг із гробів тих, що від віків там перебували... тому жінки з вірою благовіствують ученикам знамена перемоги, а ад стогне і смерть ридає, світ же веселиться і всі з ним радіють Христовим Воскресінням; бо Ти подав, Христе, всім Воскресіння ».

Найдавніша християнська великодня проповідь вкладає в уста Воскреслого Спасителя ось такі слова:

«Я є Пасхою Спасіння;
Я є Агнець, що жертвувався за вас;
Я є вашим Хрищенням;
Я є вашим Життям;
Я є вашим Воскресінням;
Я є вашим Порятунком;
Я є вашим Царем;
Я веду вас до Небесних висот ».[60]

ДЖЕРЕЛА І БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

Тріодь постная, тщаніємь й иждивеніємь Братства при Храмі Успенія Пресв. Богородици, Львовь 1753.

Тріодь цвитная, тщаніємь и иждевеніємь Братства при Храмі Успенія Пресв. Богородици, Львовь 1753.

Октоіхь, Почаїв 1775-76.

Часословь, содержащь вь себі послидованіє всіх службь церковних, Жовква 1910.

Евхологіонь или Требникь, Перемишль 1876.

Малий Требник, Богослужбові і Богомільні Видання Верховного Архиєпископа, Ч. 9-10, Рим 1973.

Священна і Божественна Літургія во святих отця нашого Йоана Золотоустого, Рим 1968.

Вечірня і Утреня та інші Богослуження на всі неділі і свята цілого року, Р.Б. 1945, Видавництво ОО. Василіян у Мондері.

---

[60] Meliton von Sardes - Vom Passa, *Die Aelteste Christliche Osterpredigt,* Freiburg im Breisgau, 1963, ст. 130.

Бібліографія

Обряд і духовість Східньої Церкви

Архиєпископські синоди українського католицького єпископату і їх правні основи, Видання « Благовісника Верховного Архиєпископа » Кн. 1, Кастельґандольфо 1970.

С.В. Булгаков, *Настольная Книга Для Священно-Церковно-Служителей,* Харків 1900.

Вербовий Д., *Красота і Значенів Богослуженія вь Православной Христовой Церкві,* Майфильд 1939.

Вояковський Н., *Бодрітеся — Я Побідив Світ,* Проповіді на неділі і свята Воскресного круга, Том II, Скенектеді, Нью-Йорк 1969.

Двірник Й., *Роля іконостасу в Божественнім культі,* Монтреаль 1960.

Дмитревскій І., *Історическоє, Догматическоє і Таинственноє ізясненіє Божественной Літургіі,* Ст. Петербург 1897.

Кушнірик Н., *Достеменне православіє* — місячник « Світло », Торонто 1969, Ч. 2, 4, 7-8.

Липський Б., *Духовість нашого обряду,* Ню Йорк-Торонто 1974.

Півницкій В., *Священникь. Приготованіє кь Священству й жизнь священника,* Київ 1897.

Сковорода Г., *Твори,* Том Перший, Київ 1961.

Соловій М., ЧСВВ, *Божественна Літургія,* Рим 1964.

Соловьев В., *Духовныя основы жизни,* Париж 1925.

Тицяк Ю., *Ідея Таїнства у Візантійському Церковному Році,* Богословія, Рим 1968, Т. 32.

Федорів Ю., *Обряди Української Церкви,* Рим-Торонто 1970.

Шептицький А., Митр., *Східня і Західня ментальність,* тижневик « Поступ », Вінніпеґ 1959, Ч. 34, 35, 36.

— *Господи, до Тебе возношу душу мою,* Богослужбові і Богомільні Видання Верховного Архиєпископа, Ч. 2, Рим 1971.

Щудло М., ЧНІ, *Мій Спаситель,* Український Недільний і Святочний Літургікон, Йорктон, Саск. 1960.

Andronikof C., *Le sens des fetes,* Paris 1970.

Arseniew N.v., *Ostkirche und Mystik,* Muenchen 1943.

Casper J., *Der Heilige des Ostens und Westens,* Wien 1947.

— *Weltverklaerung im Geist der Ostkirche,* Freiburg 1938.

— *The Fathers of The Church, Saint Basil, Ascetical Works,* Vol. 9. (Transl. by Sister M. Monica Wagner, C.S.C.), New York 1950.

— *Saint John Chrysostom — On the Prieshood,* transl. by the Rev. Patrick Boyle, C.M. Westminster, Maryland, 1943.

GREGOR VON NAZIANZ, *Macht des Mysteriums*, Düsseldorf 1956 (Herausg. Th. Michels).
HAMMAN A., O.F.M., *The Paschal Mystery*, Staten Island, N.Y., 1969.
HEILER F., *Urkirche und Ostkirche*, Muenster 1937.
KIRCHHOF K., *Osterjubel der Ostkirche*, I u. II, Muenster 1940.
LE GUILLOU M.J., O.P., *The Spirit of Eastern Orthodoxy*, Glen Rock, N.J., 1964.
LOSSKY VL., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London, 1973.
LOT-BORODINE M., *La deification de l'homme*, Paris 1970.
MELITON VON SARDES - VOM PASSA, *Die Aelteste christliche Osterpredigt*, Freiburg 1963.
MEYENDORF J., *Le Christ dans la theologie byzantine*, Paris 1970.
— *Christ in the Eastern Christian Thought*, Crestwood, N.Y., 1975.
MIGNE J.P., *Patrologia Graeca*, Paris 1857-1866.
SCHMEMANN AL., *For the Life of the World, Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, N.Y., 1973.
TAFT ROBERT F., S.J., *Eastern Rite Catholicism*, Glen Rock, N.J., 1963.
TYCIAK J., *Heilige Theophanie*, Trier 1959.
— *Das Herrenmysterium im Byzantinischen Kirchenjahr*, Freiburg 1961.
— *Die Liturgie als Quelle oestlicher Froemmigkeit*, Trier 1937.
WUNDERLE WERHUN, *Der Christliche Osten, Geist und Gestalt*, Regensburg 1939.
WUNDERLE G., *Um die Seele der heiligen Ikonen*, Wuerzburg 1941.
— *Das Geistige Antlitz der Ostkirche*, Wuerzburg 1949.

Інші Твори:

ABBOTT W.M., S.J., *The Documents of Vatican II*, New York 1966.
ALTIZER T., J.J., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.
ALTIZER T. and HAMILTON W., *Radical Theology and The Death of God*, New York 1966.
BALTHASAR HANS URS VON, S.J., *Patristik, Scholastik und wir*, in « Theologie der Zeit », Wien 1939, Folge 2.
BENT C.N., S.J., *The Death of God Movement*, New York 1967.
BOECKELER M.D., O.S.B., *Das Grosse Zeichen*, Salzburg 1941.
CASEL ODO, *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg 1948.
COLLINS T.P., *Risen Christ in the Fathers of the Church*, Glen Rock, N.J., 1967.
FISHER B., *The Risen Christ and the Liturgy*, in « Theology Digest », 8 (1960).

GRELET P. and PIERREN J., *The Paschal Feast in the Bible*, Baltimore-Dublin 1966.

KOSOVYCH BOHDAN, *Laymen and the future of the Ukrainian Catholic Church in America*, in «Diakonia», Number 2, 1974, Bronx, New York.

MARTELET G., S.J., *Victoire sur la mort* (Paris, Chronique Sociale, 1962).

SCHEEBEN M.J., *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1941.

SCHMAUS M., *Katholische Dogmatik*, 11, Muenchen 1939.

SHEEN F.J., *Life of Christ*, New York 1958.

TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers* (Paris, Seuil 1961).

VONIER ANSGAR, *Das Mysterium der Kirche*, Salzburg 1934.

ВИБРАНІ ПИТАННЯ
(ANALECTA)

В ДЕСЯТУ РІЧНИЦЮ ДЕКРЕТУ ПРО СХІДНІ ЦЕРКВИ — НАУКОВИЙ СИМПОЗІЙ В ЧІКАҐО

21 листопада 1974 р. минуло десять літ з того часу, коли теперішній Папа Павло VI проголосив Декрет Другого Ватиканського Собору про Східні Церкви. Цей ювілей міг легко бути з різних причин призабутий. Конґреґація для Східних Церков має свої причини, щоб промовчувати цей документ. Бо якщо б він був переведений в життя, то ця куріяльна установа повинна б звинути свої функції або, принайменше, так їх обмежити, щоб залишитися хиба зв'язковою і сприяючою установою для малих східних католицьких спільнот й перестати бути зверхним органом для самоуправних помісних Церков. Інші, зокрема серед східних католиків, невдоволені тим, що Декрет не увійшов ще в життя, залишаючися лише Соборовою декляраціею, воліють його не згадувати.

Проте, цей голос Вселенської Церкви, схвалений Собровими Отцями, не смів бути так легко потрактований. Він дальше залишається, як сказав один з промовців на Чікаґівському симпозію, « Великою Хартією » східних Церков, з'єдинених з Апостольською Столицею. Саме цей симпозій, влаштований Філією Українського Католицького Університету ім. Папи Климента разом із католицьким американським Університетом Лойолі в Чікаґо та в приміщеннях останнього в днях 15-17 листопада 1974 р., був чи не єдиним відначенням десятиріччя Декрету. Декрет про Східні Церкви далі лишається джерелом права і нового розвитку Східних Католицьких Церков. Є він водночас важливим документом для християнського Сходу, який колись перебував у єдності із Заходом і який бажає відновлення єдности. В порівнанні до попередньої « унійної » дії Католицької Церкви, цей Декрет про Східні Церкви, як і промульґований одночасно з ним Декрет про екуменізм, дає кращі підстави й відкриває нові можливості для відновлення єдности між Сходом і Заходом.

Чікаґівський симпозій зібрав кілька десяток знавців східних церковних проблем та представників різних Церков і обрядів. Вони прибули з Европи, Канади й Америки, і водночас представляли народи Східної Европи, Малої Азії, як також Заходу. Тому з правом можна було назвати цей науковий форум міжнародним. З до-

повідями, коментарями, а також відповідним словом в час трьох академічних сесій та святочних вечер виступило разом із керівниками сесій 27 осіб; значно більше осіб забирало голос у дискусії. Академічні сесії проходили в авлі Університету Лойолі, Джорджтавн рум. Кожночасно прислухувалися до доповідей від 50 до 70 осіб, а всіх зареєстрованих учасників було 120.

Голова Богословського відділу Університету Лойолі, о. Ерл Вайс відкрив симпозій, висловлюючи надію, що академічна дискусія про зміст і значення декрету, як також обміркування різних аспектів у житті Східних Церков, причиняться до кращого зрозуміння їх сучасної проблематики передусім західними католиками. Від Філії УКУ, співорганізатора симпозія, вступне слово виголосив д р Василь Маркусь, наголошуючи, чому саме для Української Церкви цей документ є так важливим. Він також підкреслив, що єзуїтський університет ім. Лойолі іде слідами тих багатьох речників цього Чину, які вивчали Схід в минулому. Можна спостерігати, що сьогоднішнє зацікавлення Отцями Єзуїтами християнським Сходом є далеко ширше і повніше, як було досі. Першою сесією 15 листопада проводив д-р Тома Канніґгем, член організаційного Комітету симпозія.

Декрет - його ґенеза і зміст

Доповідь д-р Йоганнеса Мадея, професора Теологічної Академії в Падерборні (Німеччина), прочитано у його відсутності. Це була добре удокументована панорама східних католицьких Церков і їх стану напередодні Другого Ватиканського Собору. Зокрема д-р Мадей підкреслив, що на Заході і в Римі існувала довший час настанова не визнавати за цими східними католицькими спільнотами характеру окремих Церков, а лише « обрядів ».

Багато контроверсійного матеріялу вніс д-р Тома Берд з Міського Університету в Нью-Йорку (Квінс Коледж), що доповідав про ґенезу й формулювання Декрету. Він цитував поважних авторитетів з-поміж Отців Собору та фахівців, які висловилися, що Декрет не дав належного уточнення позиції Східних Католицьких Церков у Вселенській Церкві. Проф. Берд критикував той факт, що Декрет не був вільним твором самих східних Отців, але був опрацюваний комісією, в якій була західна більшість. Він також критично висловився щодо незастосування Декрету, що є вислідом централістичної політики в Римі.

Монсеньор Віктор Поспішіл, професор Менгетенського Коледжу і парох української католицької парафії в Картерет, Н.Дж., прочитав доповідь про справу патріярхального устрою в Декреті. Він підкреслив нові елементи Декрету стосовно патріярхальної системи східних Церков, але також видвинув деякі непослідовності між існуючим східним правом та промульґованим Декретом. Якщо опиратися виключно на позитивне право, а такий стан на-

магаються у Ватикані зберегти, то східні Церкви ще дуже залежні від Курії і Східної Конґреґації. Якщо однак опиратися на Декрет, то їх права ширші і статус більш автономний. Однак в Римі не спішаться змінювати цього парадоксу. Отець Поспішіл критикував деякі застарілі концепції, як наприклад, територіяльний принцип чи призначування Владик східних Церков Ватиканом. Він настоював, що нові соціологічні, культурні і демографічні умови повинні бути взятими до уваги і пристосовані до Східних католицьких спільнот. Законодавство в Католицькій Церкві виходить від одної особи, а це не є нормально у світі, де законодавча влада здійснюється представницькими зборами. Як довго Свята Столиця зможе односторонньо рядити східними Церквами? — запитував доповідач. В кількох своїх пізніших інтервенціях в дискусії о. Поспішіл виразно заявляв, що нинішній стан східних Церков крайньо незадовільний, що українці мають моральне й історичне право на помісність і патріярхат і що це повинно реалізуватися самими українцями, а насамперед ієрархією.

Мельхітський священик Роберт Кербі, професор Університету Нотр Дам, у своєму коментарі виразно боронив східний і самоуправний характер з'єдинених католиків. Східні Церкви повинні впровадити в життя Декрет самі, не чекаючи на вказівки з Риму. Подав приклади з життя католицьких мельхітів, як вони поступово відновляють свої втрачені права. Важливо, щоб східні віднайшли себе та стали самими собою, а не орієнтувалися у всьому на Курію. « Орієнтальна традиція вчить нас, що призначення патріярха це справа самої Помісної Церкви, яка діє через свій Синод, а не концесія, здобута від Римського Престолу » — заявив о. Кербі.

Другий дискутант, о. Ґеорґе Морешан, східний румунський священик з Ґері, нагадав, які труднощі має мала румунська східня католицька спільнота в Америці через традиційний латинський підхід до « опікування » східними. Румунські східні католики мають в США 18 парафій і домагаються в Римі встановлення для них власного єпископства, але це домагання натрапляє на тупу мовчанку. Встановлення власного єпископства вимагає не лише факт ліквідації цієї Церкви в Румунії, при чому її ієрархічне оформлення в екзилі було б символічною підтримкою для східних католиків в Румунії, але диктують це й чисто душпастирські потреби самих вірних, які знаходяться під кількома латинськими юрисдикціями.

Жива дискусія в час першої сесії дала учасникам можливість вільно обмінятися поглядами. Загально виявлено негативне ставлення куріяльних установ до повного впровадження в життя Декрету. Д-р Берд висловив побажання, щоб Східня Конґреґація розв'язалася. Монс. Поспішіл дотепно відповів на запит, що зробити, аби відносини між Курією і східними католиками покращали: « Треба молитися, щоб Римська Курія навернулася ».

Вечером першого дня симпозія, в час вечері, о. Монс. Фредерик Мекменус, відомий каноніст і декан Католицького Універ-

ситету у Вашінґтоні, виголосив слово на тему: « Пізнання християнського Сходу — стан і завдання ». Поза загальними міркуваннями, о. Мекменус порушив і ряд практичних питань. « Мені здається — казав промовець — що ініціятива впровадження в життя Декрету належить самим помісним Церквам і обрядам. Вони самі повинні ініціювати заходи та застосовувати в практиці постанови Декрету ». Він також наголосив, що Східні Католицькі Церкви це не лише літургічні й обрядові відміни, як дехто думає, але вони посідають свої власні теологічні концепції, мають свої правні інституції та традиції, духовість, благочестя. І саме про ці речі йдеться, коли Декрет говорить про їх збереження і плекання.

Вплив Декрету на різні ділянки церковного життя

На другу сесію складалися чотири доповіді, які порушували окремі аспекти в житті східних католицьких Церков після Другого Ватиканського Собору. Професор Католицького Університету, о. Мелетій Войнар доповідав про стан нової кодифікації східнього права і зв'язані з тим проблеми. Він проаналізував Декрет на тлі теперішнього позитивного права, викриваючи між ними різниці. На підставі різних відомих проєктів чи дискусій в кодифікаційній комісії, він намітив можливі розв'язки нового права. На заувагу, що новий східний кодекс для усіх східних Церков є зайвий, бо повинне існувати окреме помісне право для кожної східної Церкви, о. Войнар відповів, що є місце і для спільного кодексу поряд із збірниками помісного законодавства кожної із східних Церков. Як і інші, о. Войнар підкреслив, що не є нормальним станом, коли Декрет чекає вже десять років, щоб стати діючим правом.

Отець Джон Лонґ з Римського Центру Університету Лойолі і член Секретаріяту за християнську єдність говорив про екуменізм і східні Церкви. Він визнав, що для багатьох православних, партнерів екуменічного діялоґу, східні католицькі Церкви іноді виявляються перешкодою. На його думку, Рим не може погодитися на « самоліквідацію » цих Церков в ім'я екуменізму. Радше треба заступати думку свободи визначення окремих вірних чи груп. Отець Лонґ твердив, що такою є позиція Секретаріяту за християнську єдність, речники якого пригадують представникам Російської Православної Церкви про насильну ліквідацію Української Католицької Церкви. Східні католицькі Церкви мають окреме покликання в екуменічній дії Католицької Церкви — твердив о. Лонґ. Вони повинні представляти всім свої східні традиції у їх автентичній формі. Це слід засвідчувати не лише перед православними, але й анґліканами та іншими протестантами, бо цей факт міг би сприяти зближенню і серед цих релігійних спільнот.

Відому реакцію (чи її брак) римо-католицької делеґації на Соборі Російської Православної Церкви в Заґорську на акт затвердження цим Собором ліквідації Берестейської й Ужгородської

Уній порушив і наступний доповідач, проф. Василь Маркусь з Університету Лойолі, який говорив про політичні аспекти в теперішньому стані східних католицьких Церков. Інтерв'ю кард. Віллебрандса в італійській газеті « Аввеніре », де він висловив жаль з приводу акту Собору в Заґорську (цей випадок був підкреслений о. Лонґом) доповідач скваліфікував, як « запізно, на невластивому місці і не у відповідній формі ». Інакше свою доповідь В. Маркусь присвятив аналізі Ватиканської « східньої політики » та ролі в ній Греко-Католицьких Церков в Україні й Румунії. Далі він розглянув т.зв. екуменічні труднощі з приводу існування східних Церков, зокрема Української Католицької, оцінив ролю цієї Церкви в національному житті, відкидаючи закиди деяких про те, що ця Церква через те стала функційною в політичних змаганнях українців, як це є також з іншими Церквами в інших народів. Врешті він порушив засадниче питання в існуванні східних Церков сьогодні і істотне для самої Вселенської Церкви, а саме альтернативу між монолітною єдністю та структуральним і обрядовим плюралізмом. Ця справа має в істоті речі свої політичні, точніше церковно-політичні пов'язання, і тому повинна бути з цього погляду розглянена. Вселенська Церква, а властиво її провід — Римська Столиця, без сумніву, застосовує політичні категорії і методи до розв'язування цих проблем, і тому слід їх за такі уважати, а не лише приймати безкритично, нібито політичними є тільки українські змагання за патріярхальний устрій.

Отець Роберт Тафт, проф. східної літургії в Орієнтальному Інституті в Римі та в Університеті Нотр Дам, доповідав про розвиток літургічних справ та дослідження в цій ділянці після Другого Ватиканського Собору. Він відмітив, що певні повільні і органічні зміни виникли у східних літургіях, « часто незамітні для спостерігача в противагу до драматичних реформ на Заході ». Проте, о. Тафт висловив закид у бік східних, що вони досить мало роблять в ділянці дослідження своєї власної історії і літургічної спадщини, і що досі найкращі праці вийшли від західних дослідників Сходу.

Дискусію розпочали два коментатори доповідей. Мельхітський священик і лікар о. Филип Кайрала з Клівленду виразно вказав на труднощі, в яких є східні Церкви супроти своїх співсестер православних, бо вони поважно віддалилися від Сходу. Поворот до Сходу і відновлення своїх традицій з одночасним відкиненням різних канонічних і літургічних латинізмів є питанням життя чи смерти цих Церков. Вони можуть стати екуменічним фактором в житті Христової Церкви лише тоді, якщо знову будуть « православними Церквами в єдності з Римським Престолом ». Але ця єдність у вірі вимагає повної незалежности в управлінні, дисципліні, обряді і в своїй духовій настанові.

Інший коментатор, о. Джон Кінен з парафії св. Петра і Павла, Візантійсько-руської митрополії, в Чікаґо, так само підкреслював потребу відродження східними католиками їх давньої спадщини і відкинення штучно накиненої чи прийнятої західньої церков-

ної культури. Проте він заступав думку « відполітизування » східних Церков, зокрема Української Католицької Церкви в екзилі, бо її національний характер перешкоджає їй здійснювати свою місію супроти своїх вірних в цій країні.

Третьою сесією в суботу пообіді керував проф. Богдан Лончина, віцедекан УКУ та проф. Детройтського Університету. Отець Джордж Малоні, засновник Екуменічного Центру Івана XXIII при Університеті Фордгам в Нью-Йорку, виголосив доповідь про вплив Декрету за останніх десять років на самі східні Церкви, на Ватикан, православних та на римо-католиків. Він подав доволі широкий діяпазон питань і знов ствердив, як і інші доповідачі, що сподівання Декрету не були виповнені. « Існують незбиті факти в житті східних Церков, що Ватикан не змінив своєї стислої контролі над східними Церквами, та що Декрет залишився практично паперовим документом » — заявив о. Малоні, а як докази привів невизнання Курією українських Архиєпископських Синодів, як також одностороннє іменування єпископів для східних Церков поза т.зв. патріярхальною територією в екзилі.

Інший закид о. Мальоні перекликувався із думками в доповіді В. Маркуся: « Українська Католицька Церква на Заході є одинокою надією для Матері-Церкви в Україні, яка сьогодні терпить за віру· дуже часто ця остання іґнорується Ватиканом задля його східної політики, згідно з якою в Римі не підтримують на дусі цю Церкву-Страдницю, щоб утримати діялог з Москвою ». Щодо позиції православних, не настільки росіян, але греків, румунів та інших, о. Малоні ствердив, що вони далі добачають в Декреті продовження концепції « уніятизму ». Не зважаючи на слабості Декрету, о. Малоні вважає, що він міг би бути рямками для того, щоб східні Церкви стали тим, чим вони повинні бути у Вселенській Церкві. « Я твердо переконаний — заявив о. Малоні — що подібно, як перші сім Вселенських Соборів видавали канони в догматичних і дисциплінарних справах без того, щоб творити ще Ватиканські комісії для кодифікації цих постанов, так само Другий Ватиканський Собор врочисто постановив відновити старовинні права східних патріярхатів та Верховного Архиєпископства, які зараз існують в Католицькій Церкві. Формулювання Декрету, що його висловив Папа і 2.600 єпископів, вказує на повагу, до чого кодифікаційна комісія може малощо додати в сенсі правного відновлення старовинних прав і привілеїв ».

Актуальні проблеми окремих Східних церков

Три дальші доповідачі розглянули вибрані проблеми трьох східних помісних Церков чи спільнот і доповідали про вплив Декрету на них: Вільям Баруді з Вашінґтону говорив про проблеми Мельхітської Церкви, о. Яків Веліян, малабарський священик і проф. Семинарії Св. Патрика в Менло Парку, Кал. — про схід-

них католиків сиро-маланкарського і малабарського обрядів в Індії, та о. д-р Іван Гриньох з Мюнхену, проф. УКУ в Римі, — про Українську Католицьку Церкву.

Мельхітська Церква, очолена в час Собору і після нього двома визначними патріярхами Максимом IV і Максимом V Гакімом, веде перед у змаганнях за правильне розуміння істоти східної помісної Церкви. Їх вклад у соборові діяння та у дискусії довкола Декрету доволі значні. Однак вже після схвалення Декрету мельхіти мали багато проблем щодо визнання їм повних прав. Доповідач з'ясував докладно труднощі довкола іменування єпископів « поза патріяршою територією », як також щодо дії одружених священиків на нових теренах поселення. Ватикан обіцяв піднести теперішній екзархат в США до повної епархії. Це не сталося тільки тому, що правлячий єпископ і мельхітський синод не бажають прийняти тих обмежень, які накладає на американську епархію Конґреґація для Східних Церков.

Отець Веліян подав мало відомі інформації для загалу не лише західних, але й східних католиків, факти з життя двох старовинних східних Церков в Індії. Там ці Церкви і їх обряди знаходяться під двояким тиском: контроля Конґреґації для Східних Церков та дискримінуюче трактування індійськими латинськими католиками. Їх обряди латинізується і лише такі ієрархи добре бачені, що цьому сприяють. Місійну діяльність східним Церквам в Індії наборонено, і якщо східні католики займаються благовіствуванням серед нехристиян, то навернені на католицизм мають ставати мимо-католиками. Справу визнання патріярхального устрою для ралабарців, другої за числом східньої католицької спільноти, іґнорується. Натомість, деякі римо-католицькі кола висувають ідею кворення індійської католицької Церкви з різних обрядів з незористю для існуючих історичних Церков і обрядів.

Отець І. Гриньох представив проблеми Української Церкви, яка є спадкоємцем Київського християнства та від 1596 р. перебуває в єдності з Апостольським Престолом. Історія цієї Церкви це безнастанна боротьба за існування, за вдержання вірности самій собі і за єдність Церкви. В цих змаганнях, на жаль, УКЦерква знайшла мало зрозуміння в братів латинників. Ілюструє це й остання трагедія цієї Церкви, коли вона на рідних землях проголошена поза законом і її жорстоко переслідується. Доповідач цитував так приклад ісповідництва Глави цієї Церкви, Блаженнішого Отця Йосифа, як і його власні свідчення в різних промовах на найвищих форумах Католицької Церкви. Апостольська Столиця не виявляє належного зрозуміння до слушних змагань і сподівань вірних цієї Церкви. Відмовлення права на патріярхальний устрій, як також промовчування життьових інтересів цієї Церкви в батьківщині і на поселеннях з-боку Ватикану викликало оправдане огірчення серед її вірних. Українці зберігають свою вірність Апостольському Престолові, але їм важко погодитися з політикою Ватикану. « Вони шукають в Церкві Петра, а не цісаря » — сказав

о. Гриньох, і це напевно було співзвучне з поглядами інших східних католиків.

Далі доповідач звернув увагу на потребу збереження духової спадщини, що її мандатором є Церква, та як ця спадщина — обрядова, літургічна, наукова й культурна — практично плекається в установах Верховної Архиєпископії. Він згадав про скликані Синоди, їх постанови, установи Помісної Української Церкви в Римі та в інших країнах, а також вказав на потужний мирянський рух та взагалі на віднову в Українській Католицькій Церкві, яка сталася у висліді Другого Ватиканського Собору та в дусі Соборового Декрету. Цей потужний рух заініціював Блаженніший Патріярх Йосиф, словами якого закінчив свою доповідь о. І. Гриньох, так схоплюючи істоту помісности та патріярхального руху: « Справа не в правній казуїстиці, ані в жадобі влади. Це не є ані питанням престижу чи дипломатії, ані змінливої політики. Це турбота за людські душі, це праця над їх спасінням ».

Два коментатори поставили дещо інакше питання вислідів Декрету і звузили його значення лише до східних церковних спільнот в Америці. З погляду одної такої спільноти, а саме Візантійської митрополії в США для карпаторусинів, говорив о. Тома Челена, стверджуючи, що ця Церква перестала бути « етнічною », хоч залишається східною. Її завдання дбати про добро своїх душ тут в цій країні, плекати східну духовість без претензії на патріярхат, помісні права тощо. Ця Церква також протиставиться, щоб її включали до якихось ширших національних спільнот з « позаамериканською лояльністю ».

Михайло Перко з Єзуїтської теологічної школи в Чікаґо так само говорив радше про потребу збереження східнього характеру з'єдинених Церков в Америці без їхнього зв'язку з колишніми національними спільнотами. Ця теза викликала довшу дискусію і потребу з'ясування позиції Української Католицької Церкви, яка не може, і не має права, себе відривати від Матірної Церкви. Обмежуватися лише до проблем однієї країни означало б відречення від історичного покликання українців католиків на поселеннях зберігати надію на відродження їхньої Церкви на землях України. При цьому кілька разів виникла справа близькости обидвох віток Помісної Греко-Католицької Церкви, закарпатської та галицько-української, висловом чого донедавна була сама офіційна назва Київської Церкви — Руська Церква.

Українські дискутанти слушно зауважували, що зрікатися старої назви для цієї Церкви непотрібно, а навіть подекуди може бути шкідливим.

Роля в церковній єдності

Після двох довгих сесій в Університеті Лойолі учасники симпозія перейшли до будинку Філії УКУ, де відбулося прийняття та товариський обмін думками. При цьому присутні оглянули ви-

дання Українського Католицького Університету, які були виставлені разом з іншими чужомовними публікаціями про Українську Церкву та про Україну. Згодом чужинецькі гості оглянули новий храм св. Володимира й Ольги, де настоятель Собору, о. крилошанин Маріян Бутринський дав короткі інформації про будову, внутрішнє обладнання храму та про саму парафію.

Згодом гості перейшли до авдиторії Собору, де відбувся врочистий бенкет з нагоди симпозія, в якому взяло участь разом 350 осіб. Почесним гостем був Високопреосвященніший Митрополит Максим Германюк з Канади, який також виголосив головну промову. Бенкет відкрив і привітав гостей отець крилошанин Бутринський, а страви поблагословив Владика-Митрополит.

В своїй промові на тему « Східні католицькі Церкви — перешкода чи поміст до християнської єдности » Митрополит Максим звернув увагу на те, що сучасний стан східних католицьких Церков напевно не є задовільним так з погляду їх самих, як і православних. Кожен ставить собі питання, хто несе відповідальність за цей стан. Напевно, що багато чого зроблено центральною адміністрацією такого, що довело до цього стану. Але винні також самі східні. Ми не доцінювали того, що ми успадкували і легко переймали чуже. В той час, східні католики мають великі скарби й зобов'язання, бо вони повинні свідчити перед Заходом і Сходом вселенськість і єдність Христової Церкви. Вони це часто робили. Нераз це свідчення і вірність східним традиціям вимагали ісповідництва й терпіння. Але часто треба було й доказувати перед латинськими католиками, що східні також католики.

Ми часто схильні бачити цілу проблематику східних Церков у неґативному світлі. За це цілком слушно можна критикувати обидві сторони. У справі ж самого Декрету Митрополит Максим висловив погляд, що він повинен бути впроваджений в життя. Промовець також повторив головні тези із своїх пропозицій щодо становища східних Церков, які він висловив на останньому Папському Синоді Єпископів, а саме визнання за помісними Церквами самоуправного становища, головно синодального устрою, включно із правом вибору власних єпископів, та передання компетенцій Конґреґації для Східних Церков новому урядові п.н. « Оффіціюм Санті Петрі », який мав би координувати співпрацю між східними Церквами та західною Церквою латинського обряду. Очевидно, що за Святішим Отцем залишається верховний учительський уряд та першість. Митрополит бачить важливу ролю східних католицьких Церков у зближенні Вселенської Церкви з православними. Щодо екуменізму — заявив Митрополит — то основне, аби православні визнали Петра як Первоієрарха і тоді автоматично « Христова Церква стає повною і об'єднаною ».

В дальшій програмі бенкету, якою проводив д-р В. Маркусь, прочитано привітання від Патріярхів Максима V і Йосифа I та від Владики Кир Ярослава Ґабра. Також представлено гостей за президіяльним столом і окремих представників різних обрядів та академічних установ і східних спільнот в залі.

Від Українського Католицького Університету слово сказав проф. Василь Лев, декан Філософічно-гуманістичного факультету, вітаючи Філію й ініціятиву відбути такий симпозій. Він представив ціль Їх Блаженства при заснуванні Університету й Філій, щоби українська наука та пізнання християнського Сходу були доступними різним зацікавленим чинникам.

Кінцеве слово від Університету Лойолі виголосив президент університету о. Реймонд Бавмгарт. Він висловив вдоволення із співпраці цих двох установ та з того, що й Університет Лойолі міг причинитися для кращого пізнання проблематики східних Церков. Нагадав, що Лойоля вже має традицію співпраці з українцями. В 1968 р. Університет Лойолі наділив почесний докторат Первоієрархові Української Церкви, Блаженнішому Йосифові Сліпому. В університеті вчилося і вчиться багато української молоді, яка гідно репрезентує свою спільноту. Отець Бавмгарт висловив признання організаторам симпозія, зокрема дякуючи виконавцям програми та паням із Сестрицтва Покрова Пресвятої Богородиці за щедру гостину.

Саме перед виступом о. Бавмгарта відбулася коротка, але на високому рівні мистецька програма. Виступало тріо « Незабудьки » з в'язанкою українських сучасних пісень та танцювальна група Театральної Студії при Парафії Св. Володимира й Ольги з двома танцями — « Раківчанка » і Гопак. Мистецькі виступи, як і саме оформлення та рівень цієї імпрези — гостини зробили гарне враження на присутніх гостей — неукраїнців.

Східна Літургія

На закінчення тридневних відзначень 10-ліття Декрету відбулася в неділю 17 листопада в університетській церкві « Мадонна делля Страда » Божественна Літургія у візантійсько-українському обряді. Служили о. протопресвітер І. Гриньох, о. крилошанин М. Бутринський, о. монс. В. Поспішіл, о. М. Войнар, о. Дж. Малоні, о. Р. Тафт і один мельхітський священик; дияконував о. Іван Кротець.

Співав мішаний парафіяльний хор Св. Володимира й Ольги « Прометей » під диригентурою проф. Р. Андрушка. Церковні мелоді хору в цій дуже акустичній церкві справили велике враження на присутніх студентів і професорів. Участь в Богослуженні взяло коло п'ятьсот осіб. Академічне душпастирство влаштувало після Літургії для українських гостей малу зустріч-гостину.

Про виступ хору появилася фахова рецензія музичного редактора « Нью Верлд » із високою оцінкою східної церковної музики та самого хору. Так само про сам симпозій обширно звітувала католицька преса в Америці, передруковуючи репортаж Джуди Едінґер, який був висланий католицькій пресовій аґенції.

проф. д-р Василь Маркусь

II

РІДКІСНИЙ ДОКУМЕНТ ПРО ВИБІР ЄПИСКОПІВ НА РУСІ В XIV СТ.

При кінці першої частини « Сводної Галицко-Русскої Літописі с 1700 до конца августа 1772 года » (Львів 1887), А.С. Петрушевич надрукував додаток п.н. « Новооткритий источник для церковной історії Галицкой Руси XIV столітія ». В ноті він зазначує, що автором цеї статті є Яків Головацький, який, посилаючи свою працю до « Літературного Сборника » в листі до о. Петрушевича, тиждень перед своєю смертю писав (23 квітня 1888 р.): « Пользуясь случайностю, посилаю Вам изготовленную мною статтю: Новооткритий источник для церковной истории Галицкой Руси XIV віка. По моему мнімію, тая статя совсім подходящая для Вашего изданія и зантересует всіх. Она должна просвітити Галицкую Русь и обучити незнакомих с історіею о благостроеніи нашей Церкви в то время, когда не вмішивались в наші діла ні Ляхи, ни другіе. Тут подробно описано, яким образом, по каноническому русскому праву, били избираеми і назначаеми епископи ».

Яків Головацький має тут на увазі документ, що його знайшов в Римі, у Ватиканській бібліотеці (Codex Vat. graec. in fol.), В.З. Регель, магістрант Петербурзького університету і цей документ надрукував Василевскій в статті: « Записи о поставленіи русских епископов при митрополиті Теогності в ватиканском греческом сборнікі », в « Журналі Министерства Народного Просвіщенія » за 1888 год. Протоколи Теогноста видав: Regel, Analecta Byzantino-Russica, Petropoli 1891, p. 52, ч. 1 і 2. Це грецький рукопис з XV ст., що має 13-ть нотаток, про вибір і поставлення єпископів на різні руські владичі престоли, і всі вони відносяться до половини XIV ст.

Звичайна форма нотаток починається зазначенням року, місяця, деколи дня і епархії для котрої поставляється єпископ, і це все є немов титулом. Всі записки мають характер офіціяльности, зроблені за одним означеним зразком, немов би існувала одна відома канцелярійна форма.

Текст записок такий:

1) вичислення присутніх на виборі єпископів зі зазначенням згоди або одобрення інших,

2) вичислення трьох « предизбранних » кандидатів,

3) названня остаточно вибраного,

4) повідомлення про рукоположення і поставлення єпископа.

Для пояснення способу вибору і поставлення єпископів на Русі, Яків Головацькій подає виписку з « Чина избранія и поставленія в єпископи с 1423 года ». Згідно з тим уставом, що був колись актуальний і в Галичині, єпископів вибирано в наступний спосіб: Митрополит скликав всіх єпископів своєї области і всі повинні були прийти на його заклик. Хто з владик з якоїнебуть причини не міг би взяти участи, повинен був оправдатися. Єпископи мали збиратися в тім місті, де був митрополит, або туди, куди він скликав. Вислухавши звідомлення Митрополита про вдівство епархії і про потребу вибору єпископа, Владики віддалювалися на вказане місце, в притвор або іншу частину церкви, з ними йшов також книгохранитель (хартофилакс) Митрополита, або хтонебудь з крилошан і писар. Після приписаних молитов всі сідали і старший єпископ перший казав: « аще гді кого вість достойна на такое діло », потім інші єпископи вказували достойних кандидатів, і з того числа вибирали трьох кращих: « много о том истязаніє сотворше, і єлика ту помянувше, от всіх оніх три лучших избирають ». Тоді книгохранитель казав писареві записати імена тих трьох, котрих єпископи вибрали, письмо з вибраними іменами передавали книгохранителеві і самі розходилися. Книгохранитель ішов до Митрополита і передавав йому письмо, а він ішов на звичайне місце, де молився, клав письмо перед іконою Спасителя і Богородиці і молився. Потім брав письмо розпечатував « и тако смотрив написаная імена три, едино от них изберет єже хощет ».

Після уставу вибору слідував устав « благовістія », тобто повідомлення вибраному про його вибір митрополитом і воно завершувалося окремим обрядом. В « Чині » замітна формула вибору: « В літо... індикта... місяца... і число дню... повелінієм преосвященнаго митрополита Кієвскаго і всея Руси, сідоша боголюбивиє єпископи (їх імена), іміюще с собою волю і хотініє боголюбивих єпископов русских, елици не суть пришли, во всечеснім храмі пречистия Богородици в богохранимом граді (імя) избраша во святішую епископію (імя) трієх імена написують ».

По виборі і благовістії наступало « поставленіє », яке складалося з « назнаменованія » і поставлення.

Текст 13-ти нотаток грецького рукопису в перекладі Якова Головацького такий:

1. Літа 6836 (= 1328) місяця мая, индикта 11. Избраніє богоспасаемаго града Владиміра. В присутствіи боголюбимійших епископов: Марка Перемишльскаго, Григорія Холмскаго, Теодосія Луцкаго і Стефана Туровскаго, при согласії и прочих епископов всея Руси — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: іеромонах Атанасій, іеромонах Теодор і іеромонах Петр; *предпочтенний і ізбранний Атанасій бил рукоположен во епископи богоспасаемаго града Владимира.*

2. Тогоже місяця і того же индикта. И Избраніє богоспасаемаго града Галича. В присуствіи боголюбимійших епископов: Марка Перемишльскаго, Григорія Холмскаго, Теодосія Луцькаго і

Стефана Туровскаго, при согласіи і прочих епископов — били (пред)избрани три достойни лица по чину каноническому: іеромонах Атанасій (Теодор) іеромонах Петр і іеромонах Антоній; *предпочтенний і вибраний іеромонах Теодор бил рукоположен во епископа богоспасаемаго града Галича.*

3. 6838 (= 1329) місяця октября індикта 13. Избраніе богоспасаемаго града Ростова. В присутствіи боголюбимійших епископов: Теодора Галичскаго і Григорія Рязанскаго, при согласіі і прочих епископов — били (пред)ізбрани три достойни лица по чину каноническому: іеромонах Антоній, іеромонах Андрей і іеромонах Гавриіл; *предпочтенний і вибранний іеромонах Антоній бил рукоположен во епископа богоспасаемаго града Ростова.*

4. Місяця декабра 6-го, індикта 15, л. 6840 (= 1331), било избраніе города Луцка. В присутствіі боголюбимійших епископов: Атанасія Владимірскаго, Теодора Галичкаго, Григорія Холмскаго, с согласія і прочих епископов — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: іеромонах Трифон, іеромонах Антоній, іеромонах Петр; *предпочтенний і вибранний іеромонах Трифон рукоположен бил во епископа Луцька.*

5. Місяця апрілія індикта 15, літа 6840 (= 1332). Ібраніє богоспасаемаго града Чернигова. В присутствіі боголюбимійших Іпископов: Атанасія Володимирскаго, Теодора Галичкаго, Григорія Холмскаго і Марка Перемишльскаго — при согласіі і прочих — били (пред)ізбрани три достойния лица, по чину каноническому: іеромонах Павел, іеромонах Андрей, іеромонах Авраам; *предпочтенний і вибранний іеромонах Павел рукоположен во епископа Чернигова.*

6. Місяца іюня індикта 2, літа 6840 (= 1334). Ізбраніє богоспасаемаго града Сарая. В присутствіі боголюбимійших епископов: Василія, архиепископа Новгородскаго, Антонія Ростовскаго, Теодора Твердского, Григорія Рязянського — при согласіі і прочих — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: іеромонах і архимандрит Андрей, (пропуск — оставлено місто для других імен), *предпочтен і вибран іеромонах Атанасій; рукоположен Атанасій во епископа Сарая.*

7. Місяця октября 30 дня, 12 індикта, 6852 (= 1343). Ізбраніє богоспасаемаго града Сарая. В присутствіі боголюбимійших епископов: Ростовскаго Гавриіла, Рязанскаго Кирилла, при согласіі і прочих — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: *предпочтенний і ізбранний іеромонах Ісаак рукоположен во епископа Сарая.*

8. Августа місяця індикта 13, літа 6853 (= 1345). Ізбраніє богоспасаемаго града Смоленска. В присутствіі боголюбимійших епископов: Брянскаго Іоанна, Білогородскаго Кирилла, при согласіі і прочих — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: *предпочтен і вибран бил іеромонах Евтимій; рукоположен бил во епископа Евтимій.*

9. Августа місяця, індикта 15, літа 6855 (= 1347), понедільник Преображенія: *(пред)ізбран і рукоположен іеромонах Натанаил в Суздаль в присутствіі і боголюбимійших епископов Іоанна Ростовскаго і Теодора Твердскаго.*

10. Місяця марта 2, літа 6838 (= 1330), індикта 13. Ізбраніє богоспасаемаго града Суздаля. В присутствіі боголюбимійших епископов: Антонія Ростовскаго, Софонія Сарайського і Григорія Рязанського, при согласіі прочих епископов — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: іеромонах Даниіл, Андрей і Ефрем: *предпочтенний і вибраний Даніил рукоположен во епископа Суздаля.*

11. Того же місяця і того же года. Проіходило ізбраніє богоспасаемаго града Твери. В присутстіі боголюбимійших епископов: Антонія Ростовскаго і Даніила Суздальскаго, при согласіі прочих епископов — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: іеромонах Лаврентій, іеромонах Теодор і іеромонах Ефрем; *предпочтенний і вибранний іеромонах Теодор во епископа Твери.*

12. Місяця Августа 25-го дня, індикта 14, літа 6839 (= 1331). Ізбраніє богоспасаемаго града Великого Новогорода. В присутстіі боголюбимійших епископов Атанасія Владимірскаго, Теодора Галичкаго, Григорія Холмскаго і Марка Перемишльскаго, при согласії і прочих епископов — били (пред)ізбрани три достойния лица по чину каноническому: іеромонах Арсеній, Василій іеромонах і Лаврентій архимандрит; *предпочтен і вибран іеромонах Василій: бил рукоположен во архиєпископа Василій.*

13. Місяця сентября 19 пророка Авдія, індикта 4, літа 6844 (= 1335). Ізбраніє богохранимаго града Чернигова. В присутствіі боголюбимійших епископов: Кир Атанасія Володимирскаго, кир Теодора Галичскаго, Григорія Холмскаго, Трифона Луцкаго, Іоанна Смоленскаго, при согласіі і прочих епископов — били (пред)ізбрани по чину каноническому три достойния лица: іеромонах Іоанн, Максим архимандрит Печерскій, іеромонах Петр; *предпочтенний і вибранний іеромонах Іоанн рукоположен бил во епископа богоспасаемаго града Брянска*».

Всі нотатки Ватиканського кодексу припадають на період від 1328-1347, тобто на час митрополитування Теогноста (1328-1353), що був родом грек і в 1328 р. приїхав з Константинополя на Київську і всеї Русі митрополію. Спершу перебув в південній Русі «приіде на митрополію на Кіев і іде із Кіева по градом многим», потім поїхав на північ, а відтак знову на південь. Під час його перебування на півдні припадає два поставлення єпископів: для Володимира Волинського і для Галича. А сталось це, як видно з першої і другої нотатки, в 1328 р. З його приїздом закрито Литовську Митрополію.

Замітна є особа галицького єпископа Теодора, про якого згадує в 1334 р. галицький князь Юрій Андрійович, останній Рома-

нович в латинській грамоті до великого маґістра Тевтонського ордену. Він, як і інші руські владики, про яких згадується в рукописі (перемиський, холмський, луцький, турівський), визнавали власть київського митрополита Теогноста, а деякі були ним поставлені, як Атанасій — єпископ Володимира Волинського, Теодор — єпископ Галицький, Трифон — єпископ Луцький, Павло — єпископ Чернигівський. Вже тоді завважується поділ на руських і московських владик і єпископи з Русі не брали участи у виборі єпископів для московських єпархій як: Ростов, Сарай, Смоленськ, Суздаль, Твер; робили це самі московські єпископи, за виїмком вибору єпископа для Великого Новгороду. На тому синоді були тільки єпископи з Русі: Атанасій — єпископ Володимира Волинського, Теодор — єпископ Галицький, Григорій — єпископ Холмський, і Марко — єпископ Перемиський, а з Москвищини не було, бо вибір відбувався у Володимирі Волинськім.

Опісля галицький єпископ Теодор старався про відновлення Галицької Митрополії, яку закрито в 1331 р. але в 1337 р. знову відкрито на коротко, фактом є, що галицька митрополія існувала 1340-1347 рр.

З вище згаданих записок виходить, що єпископи мали вибирати кандидатів, а не поставляти одного з них. Для митрополита грека, що навіть на грамотах підписувався по грецьки, його писар писав імена вибраних кандидатів по грецьки, предкладав митрополитові, а він зазначував на грамоті вибір одного з них і рукоположення. Ті грамоти оставались в Митрополичім Архіві або їх переписувано в протокольну книгу. Деякі частини грамоти пропускано, бо, наприклад, не було потреби повторювати ім'я Митрополита, коли протоколи були призначені для нього особисто.

Цими записками може користувався сто років пізніше митр. Ісидор, якому папа Калист III подарував 200 грецьких кодексів.

подав о. д-р І. Хома

ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ
(CONSPECTUS ET RECENSIONES)

EDWIN HATCH and HENRY A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*. Graz, Akademische Druck- u. Verlaganstalt, 1975, три томи, 1504+272 стор.

Велику конкорданцію до перекладу Сімдесятьох, опубліковану в Оксфорді 1897 року, перевидано нещодавно в Австрії фотомеханічним способом, отже, без змін. Передрук, крім властивої конкорданції, має ще список старозавітних власних імен, далі — конкорданцію до деяких частин книги Сираха і, накінець, староєврейський індекс до всієї грецької конкорданції Старого завіту.

Зайво говорити про те, що після 80 років конкорданція потребувала б деяких поправок і багатьох доповнень. Є на цей час добрі підручні видання перекладу Сімдесятьох (Г.Б. Світа та А. Ральфса), але два великі критичні видання — кембріджське і ґеттінґенське — не закінчені ще й досі. Тож поки появиться нова, краща конкорданція, твір Гатча і Редпата буде конче потрібний дослідникам Святого письма. Конкорданція ця, справді дбайливо укладена групою англійських учених, базується передусім на трьох біблійних кодексах — Олександрійськім (A), Ватиканськім (B) і Синайськім (S) — і на римськім виданні папи Сикста V 1587 року. Саме в цьому її тривала практична вартість.

Грецька конкорданція, насмілююся пригадати при цій нагоді, потрібна не тільки біблістам. Літургістам — також. Може, ще більшою мірою. В давній Церкві переклад Сімдесятьох був священною книгою, яка разом із Новим завітом творила християнську Біблію. У такій перспективі, що її грецька і слов'янські Церкви зберігають і досі, богослужбові тексти візантійської доби є третім, останнім етапом тієї самої біблійної лінії, що йде від перекладу Сімдесятьох через Новий завіт далі. Завдяки єдності мовної та ідейної течії (грецький Старий завіт, грецький Новий завіт, грецька богослужба) візантійські літургійні тексти мають не якесь півекзотичне, навіть не східне, а центральне місце у вселенській Церкві. Грецька богослужба є християнська біблійна богослужба. Про інші богослужби можна і треба сказати, що вони також християнські, також біблійні за грецьким зразком і прикладом.

Ближче знайомство з грецькою біблійною лінією, себто насамперед з рядками конкорданції грецької Біблії, відкриває нам не тільки численні біблійні фрази і ремінісценції у візантійських богослужбових текстах; воно дає змогу краще розуміти їхній бо-

гословський зміст. Наведу тільки один приклад. Можна вагатися, як розуміти слово oblatio у давній латинській Літургії. Щодо візантійської Літургії, то в ній усі жертовні терміни, всі до одного, взяті з грецької Біблії. Конкорданція це покаже. І, звісно, не тільки це.

П. Качур

Запаско Яким, *Мистецька спадщина Івана Федорова,* Видавниче Об'єднання — « Виша школа », Видавництво при львівському державному університеті, Львів 1974 р., ст. 224, багато ілюстрацій в тому 8 кольорових, інші чорно-червоно-білі.

З нагоди відзначення видатної події в культурнім житті українського народу — 400-річчя початку книгодрукування на Україні появилось кілька публікацій-монографій. Між ними вирізняється багато ілюстрована й по мистецьки оформлена В. Юрчишиним монографія, яку написав Я. Запаско. В ній автор, на основі обширної різномовної літератури та сьогодні відомого оригінального ґрафічного матеріялу, створеного Ів. Федоровим та його співпрацівниками, старається критично заналізувати цю подивугідну і вартісну мистецьку спадщину Івана Федорова († 1583).

Книжка Запаска складається з 5-ох частин.

В першій частині радянський науковець, згадавши спершу про дослідницьку працю І. Свєнціцького, подає докладний огляд, написаний в українській і російській мовах, друкарської та мистецької спадщини Федорова, який за своє життя зі своїми помічниками (передовсім Петром Мстиславцем) серед важких обставин, видав у світ 13 бібліографічно окремих видань. Із тих видань 3 припадає на московський період його діяльности, 2 на Білорусі, 8 в Україні і в цих останніх — 2 у Львові і 6 в Острозі. Деякі примірники з тих видань сьогодні представляють неабияку бібліографічну вельми вартісну рідкість, як для прикладу, — « Буквар » з 1574 р., якого єдиний примірник зберігається у бібліотеці гарвардського університету в США, або « Читанка » з 1578, якої теж єдиний примірник зберігається в державній бібліотеці в місті Ґота (Східня Німеччина).

В своїй стисло науковій аналізі Запаско зокрема звертає увагу на шрифти, в'язь, фіґурну ґравюру, кінцівки, складані впливні прикраси, ініціяли та заставки. Останні, на думку автора, є « найприкметнішою ознакою художнього оздоблення видань Ів. Федорова » (ст. 46). Також ініціяли, передовсім острозькі з Біблії, разом із заставками « належать до видатних пам'яток українського книжкового мистецтва » (ст. 62). Джерела тих ініціялів ті самі, що й заставок. Головним з джерел було рукописне мистецтво.

Згодом наш дослідник друкарської спадщини Федорова, спи-

раючись на стилістично-порівняльній аналізі ґравюр та на вивченню історичних обставин і деяких документів, заключає, що в оздобленні книг Ів. Федорова брало участь кілька майстрів, які не мали однакову фахову підготовку і часто виявляли різні мистецькі смаки та стилі. Серед них першим треба назвати ім'я самого першодрукара Федорова. Він безперечно відзначався талановитим ґраверським і взагалі мистецьким хистом. Федорів, як відмічає слушно Запаско, при оздоблюванні особливо українських видань, не копіював рукописних зразків, розвинутих у видатних пам'ятках тогочасного українського рукописного мистецтва під впливом ренесансної орнаментики. Федорів радше « творчо переробляв їх, пристосовуючи до техніки ґравюри і чорнобілого друку » (ст. 52). Це перероблювання вміло йому вдавалося. Інші майстри, яким правдоподібно можна було б приписувати різні друкарські оздоблення, є Мстиславець, Пилипович, Гринь Іванович та Вендель Шарфенберґ.

Як ксилографічні дошки, так і виливні прикраси видань Федорова були відтоді широко використовувані протягом двох з половиною століть. На жаль, крім самих лиш відбиток із них у різних виданнях в Україні та інших краях, не залишилась до тепер ані одна оригінальна дошка з мистецької спадщини першодрукара. Однак про їх мистецьку непересічну вартість і живучість доказують ще досі численні використовування книжкового оздоблювання Федорова, як теж і наслідування його ґраверського стилю.

Друга частина твору Запаска — це резюме в англійській, французькій і німецькій мовах. Зацікавлений нашою друкарською штукою давнини чужинець найде для себе в цій частині доволі інформаційного матеріялу.

Третя частина твору — це покажчик шрифтів і прикрас видань Ів. Федорова, а в четвертій частині подається зведений покажчик. Вкінці п'ята частина представляє ілюстративний альбом, дуже важний для вивчення всієї мистецької друкарської спадщини Федорова. Твір Запаска вносить поважний науковий вклад в студію тієї спадщини. Читаючи однак твір, вражає те, що автор не старається теж критично описувати оправи (ліґатуру) книжок видання Федорова, принаймні тих, що їх можемо бачити в творі на ілюстраціях (див. ст. 8, 11, 13, 17, 28, 34). Чейже й оправа, як суцільна частина книжки, є предметом, і то досить часто, друкарського й ґраверського мистецтва. Важним це було б ще тим більше, що вище згадані оправи книжок по більшості виконані в еклектичному стилі, тобто з домішками ренесансових, візантійських і слов'янських декоративних мотивів і віддзеркалюють вплив тогочасного мистецтва. Правдоподібно їх зладжено під доглядом і вказівками самого Федорова. Принаймні це можна б припускати щодо деяких його видань, яких примірники ще досі зберігаються у львівському державному музею українського мистецтва, заснованому, як відомо, в 1905 році стараннями св.п. Митр. Андрея Шептицького. Годиться теж відмітити, що деякі з тих примірників були колись власністю василіянського монастиря Св. Онуфрія у Львові.

Це можна легко доказати на основі латинського ручного напису вгорі під червоним друком: Bibliothecae Monasterii Leopoliensis Ordi. — S. Basilii M., на кольоровій знимці з учительного Євангелія (див. ст. 22) виданого в 1569 в Заблудові. Можливо теж, як пишуть І.О. Свєшнікова, М.І. Литвиненко у « Львів у колекції графіки — анотований каталог » (Львів, 1960, ст. 41), що в одній з келій цього монастиря, біля церкви якого є похований Федорів, надрукована була перша на Україні й у Львові друкована книжка « Апостол » в 1574 р.

В сьогоднішнім технічнім всебічнім розвитку бібліотекарські й архівні чинники стараються завжди про краще збереження та взагалі про зовнішній вигляд рукописних і друкованих творів. Всюди вже діють доцільно улаштовані робітні, справжні лазарети для книг, в яких систематичним обновленням вони скріплюються, очищуються, повертаються часто вповні до первісного стану. Тому, провіривши стан перводруків Федорова, навіть з деяких листків, що є подані у творі Запаска, на яких завважується частинні ушкодження через вогкість, вживання і брудні плями, послідовно приходить думка про їх невідкладну віднову. Це потрібне, щоб таким чином зберегти для майбутнього покоління ці світлі християнські здобутки української і загалом слов'янської культури.

о. Д-р Пертеній Павлик

Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII, Zeszyt 6: Małopolska — Ziemie Ruskie, Opracowali Alodia Kawecka-Gryczowa oraz Krystyna Korotajowa i Wojciech Krajewski, Wrocław-Kraków, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1960, ст. 260, окремих ілюстрацій на крейдяному папері ст. 28 + карта «Друкарні на землях руських і Корони».

Видавництво Польської Академії Наук, а радше її інститут для літературних студій видали серію творів під редакцією Казимира Будзика і Алодії Ґричової про книгу в давній польській культурі. Десятим томом тієї цінної і під науковим оглядом важної праці є том про друкарів давньої Польщі від XV до XVIII століття, а шостий зошит тієї наукової збірки дає нам огляд друкарів і друкарень українських земель, що входили в склад польського королівства в тому часі, або, як Автори називають їх, — « Малопольска — руські землі ».

Автори мали з певністю труднощі із методою для свого твору. Ішлось про особи друкарів, про п'ять різних категорій друкарень на тих землях (єврейські 20, польські католицькі 31, польські інших віровизнань 1, польські уніятські 5 і українські 22; так поділяють ті друкарні Автори твору. В додатку під іншим оглядом — друкарів різних національностей 122, друкарень 79, в тому

монастирських друкарень різних Чинів — латинських і українських 8, інших інститутів 3). Ішлось про хронологію і осіб, і друкарень чинних дуже коротко, довше, а то й сумнівно чинних, ішлось навіть про політичну нестабільність границь польської Корони в тих чотирьох не легких для Польщі, а тим більше для України, століттях. В різний спосіб, отже можна б так широку і складну тему опрацювати, різними методами можна б цілість теми розвинути і насвітлити. Автори вибрали найпростішу, найлегшу, хоч при тому не найкращу, але, коли взяти до уваги ціль самого твору (із змісту, бо передмови нема), то остаточно вона себе виправдує. Метода Авторів: поазбучний перелік друкарів і друкарень всуміш. При особах друкарів подані біографічні матеріяли-нотатки, при друкарнях — їхня історія і діяльність. Вже куди кращим вийшов би твір, коли б поділити його на дві частини — для друкарів окремо і для друкарень. В такому виді, як твір появився, є він малою енциклопедією історії друкарства на наших землях XV-XVIII століть під Польщею. Тому теж і бібліографія подана біля кожного « артикулу », як називають на початку Автори свої праці. (Твори українських авторів і їхні досліди у великій мірі були корисні для дослідників: Огієнко, Свєнціцький, Маслов, Антонович, о. Скрутень ЧСВВ, Студинський, Абрамович, Крипякевич, Петрушевич, Макаренко і ін.).

Українських (в оригіналі « Ruskie ») друкарень вичисляє твір, як вище сказано, 22. Годі пояснити, яким чином 4 інших друкарень, які в хронологічному списку друкарень (ст. 7) фігурують, як друкарні « Polskie unijne » стали польськими друкарнями?

Першою є наша стара друкарня в Уневі (1648-1770) коло Перемишлян в монастирі оо. Василіян, що існував там від XIV століття (ст. 248-250). Нема найменшого сумніву, що це український монастир і українська друкарня, з якої вийшли такі твори, як « Псалтирі » 1648, 1652, 1673, 1678 чи « Виклад о Церкві і о церковних речах » (1670), Акафіст Богородиці (1674) і ін. Тільки тому, що монастир був уніяцьким, Автори включають його друкарню до друкарень польських! Це не можна приписати ані помилці Авторів, ані незнанню, але таки виразній давно перестарілій і незвичайно шкідливій для унії і католицької Польщі тенденційності вважати унію і уніятів поляками...

Другою такою « загарбленою » друкарнею є друкарня львівського митрополита Йосифа Шумлянського (не « Яна », як у хронологічному списку на стор. 8) в літах 1687-1688, яку заложив він для « конкуренції » із друкарнею Ставропігії і з якої вийшов перший друкований Ірмолой 1700 р. (ст. 238-245). Друкарня без сумніву українська, не польська і унія не могла змінити її національности.

Те саме відноситься і до друкарні оо. Василіян у Львові, яку двічі організував митрополит Шумлянський і над якою мали нагляд оо. Василіяни (ст. 59).

І врешті четверта — друкарня оо. Василіян в Почаєві (1735-1799), в якій вийшла частинно « Зерцало Богословії » (ст. 59-64).

Того рода плутанина не гідна є наукового твору, бо, принайменше, Автори повинні були пояснити, чому саме вони так думають і вважають, що ці уніятські друкарні є польськими. Консеквентно також і наш Чин св. Василія вони вважатимуть польським.

Те саме сказати треба б і про саму назву « Малопольска » і « Зємє руске ». Погодимось з Авторами, коли вони перекладатимуть стару назву « рутені » на « руске », але із відповідним поясненням цього тепер архаїзму і анахронізму. Не входячи в ніякий політичний спір, дивно виглядає, коли читати, що Бердичів є на Україні (ст. 65), що в книзі із 1765 року читаємо: « Ozdoba y obrona *Ukrainskich* krajow przecudowna w berdyczowskim obrazie Marya » (ілюстрація ст. 20 і 21) і при тому такий дивний підхід у сучасній книзі до тієї, остаточно, не складної термінології. Читач чужинець матиме трудність, якої не легко йому зрозуміти і пояснити. Тенденційність чи недбальство? Значить українських друкарень, що про них мова у творі є 26, не 22. Коли вже робити між ними якийсь поділ, то хіба на українські православні і українські католицькі (уніятські), як це зробили Автори і своїми польськими (католицькі і інших віровизнань, і цих останніх знайшлось лиш одна!).

Як сказано вище, твір є своєрідною енциклопедією, бо в ньому в поазбучному порядкові на основі джерел і відповідної літератури розглядається біографія та праці друкарів й описується історію поодиноких друкарень по містах західньої і правобережної України під польською Короною. З браку не все достатніх матеріялів « гасла » мають різний розмір. Деякі зовсім не подають біографічних інформацій про друкара, а відсилають читача до інших творів (жидівський друкар в Острові Арон Бен Йона (1796-1821) чи Авраам Бен Ісаак жидівський друкар в Корці (1794-1814), про деяких знаємо лиш із їхніх підписів (Павло Макарієвич — друкар Печерської Лаври ок. 1630), чи Пйотр — друкар Замойської Академії і ін. Те саме стрічаємо і в « гаслах » про поодинокі друкарні. Про деякі славні і важні маємо так мало відомостей, що твір тим робом дає заохоту для майбутніх дослідників друкарства в Україні розгребувати забуті чи заховані архіви, щоб неповні досі відомості доповнити. Науковий матеріял, відомості, припущення і заключення про українських друкарів і друкарні дав Авторам здебільшого твір І. Огієнка « Історія українського друкарства », Львів 1925 (Збірник філологічної Секції НТШ т. XIX-XXI) і в багатьох гаслах цей твір був єдиною базою і джерелом інформації. Коли ідеться отже про українські друкарні і їхніх друкарів, Автори доповняють те, що досі в тому ділі зробили українські дослідники, яких твори подані у бібліографії.

Зміст і розмір поодиноких артикулів залежний цілковито від знайденого бібліографічного матеріялу тому вони є прерізного розміру, що є вповні зрозуміле і оправдане Найбільший артикул (41 сторін) має друкарня Замойської Академії (ст. 17-58). З українських друкарів Іван Федорів має 16 сторін, Острог 6, Почаїв (оо. Василіяни) 5, Ставропігійська друкарня у Львові 11, Печер-

ська Лавра 5, друкар Ян Шеліга 14 ст., інші по кілька сторін а навіть лиш кілька речень. Це свідчить, як мало в нас збереглось матеріялів навіть про не так давню минувшину нашої культури, як мало в нас присвячувалось уваги хронікам і запискам для майбутнього. Твір відзеркалює це в дуже наглядний спосіб і буде причинком для дальших дослідів на цьому важному полі друкарства на українських землях. На нашу думку він вже є перестарілий і потребує чималих доповнень на основі найновіших знахідок совєтських українських дослідників на полі історії українського друкарства.

о. д-р І. Музичка

О.Я. Мацюк, *Папір та філіграні на українських землях* (XVI; початок XX ст.). Архівне Управління при Раді Міністрів Української РСР. Центральний Державний Історичний Архів у Львові, 1974.

В цій праці автор аналізує розвиток українського паперового промислу на протяві від 16-го до 20-го сторіч, подає багато історичних фактів, льокалізуючи за абеткою місцевості, в яких виробляли папір (стор. 9-77). Найцінніша частина праці це « альбом філіграней і штемпелів » (стор. 79-253) із факсімілями поодиноких гербів папірень, їхнів знаків у формі ґрифів, зірок, корон, левів, півмісяців, ріжків, хрестів, щитів, літер і т.п. Книжка кінчається додатками: хронологічним показником (« покажчиком » сік!) папірень (починаючи з 1541 р. в Буську, стор. 257-265), показником зображень на водяних знаках (стор. 266), показником філіграней (стор. 267-8), списком джерел і папірень (стор. 269-280) та бібліографією й скороченнями (стор. 281-284). Три резюме (російське, англійське й французьке), географічний показник та список ілюстрацій закінчують книжку, видану — до речі — в тиражі 2.500 примірників.

Немає найменшого сумніву, що обговорювана праця має свою наукову та практичну вартість. Наукову тому, що дає об'єктивну аналізу й вичерпний матеріял про українські папірні й їхню продукцію, включно з документаційним матеріялом у формі світлин, із залишків папірної промисловости України в минулому й сучасному. Практична вартість книги в тому, що на основі призбираних факсімілів можна легко хронологізувати й льокалізувати найрізніші рукописи без дат, чи з обірваними (« зачитаними ») початковими сторінками; водяні знаки-філіграні, штемпелі, літери, зібрані й чітко відбиті на окремих сторінках, дають можливість ідентифікувати папір, а з цим рік і місце даного рукопису, чи друку. Автентичність поодиноких відбиток, їхня багата різновидність, точна хронологізація й льокалізація — цінні прикмети книжки, що самі за себе говорять про її важливість для науки й практичного вжитку.

В цілому нова праця О.Я. Мацюка є важливим довідником — посібником для об'єктивного з'ясування часу недатованих рукописів, стародруків, яких велика кількість зберігається в книгосховищах України, а теж і поза нею, включно з західно-европейськими, американськими, чи канадськими бібліотеками.

Варто теж відмітити, що альбом, долучений до праці, може нераз послужити за основу для евентуального викриття неавтентичних рукописів чи друків, чи врешті документів. Звірення їх із репродукованими водяними знаками-філігранями може легко виясними їхню автентичність, чи підроблення.

проф. д-р Яр. Рудницький

T. Lehr-Spławiński i Dr. Czesław Bartula, *Zarys gramatyki języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na tle porównawczym.* Wyd. im. Ossolińskich. Wrocław, wyd. VI, 1973.

Про початки старої церковнослов'янської мови і про її поширення у слов'янському світі у висліді місійної діяльности св. Кирила і св. Методія, мають польські студенти польоністики чи слявістики досить багату літературу в польській мові, де подана теж бібліографія творів в інших мовах. Сюди належать: — M. Malecki, *Najstarszy język literacki Słowian* (Biblioteka Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego) Kraków, 1947. — T. Lehr-Spławiński, *Działalność Konstantyna i Metodego a Słowaczyzna* (« Rocznik Slawistyczny » t. XVI, 1948). — F. Sławski, *Piśmiennictwo starosłowiańskie na terenie Wielkich Moraw i Pannonii w dobie cyrylometodiańskiej* (« Życie i Myśl » 1951). — T. Lehr-Spławiński, *Żywoty Konstantyna i Metodego. Przekład polski ze wstępem i objaśnieniami oraz z dodatkiem zrekonstruowanych tekstów staro-cerkiewno-słowiańskich.* Poznań 1959. — T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem zródeł.* Warszawa 1967.

Опрацювання експанзії старо-церковно-слов'янської мови на польських землях ще нема, хоч сліди поширення старо-церковнослов'янського обряду (ще від часів діяльности св. Методія) на польські землі є безсумнівні. Можливо, що праця Кароліни Лянцкоронської: *Studies on the Roman-slavonic rite in Poland.* (Рим 1961) дасть початок дальшим дослідам в цій ділянці.

Пам'ятки старо-церковно-слов'янської мови (і ті писані глаголицею, і ті писані кирилицею) мають теж свої фраґментарні польські опрацювання. Напр.: L. Moszynski, *Ze studiów nad rękopisem Kodeksu Zografskiego.* Monografie Slawistyczne (Wrocław-Warszawa-Kraków 1961). — S. Słoński, *Index verborum do Eucholoгium Sinaiticum.* Warszawa 1934.

Декотрі підручники старо-церковно-слов'янської мови мають

розділи з вибраними текстами старо-церковно-слов'янських пам'ятників, приготованими для вжитку тих, що студіюють цю мову. Напр. S. Słoński, *Wybór tekstów starosłowiańskich*. Львів, 1926 (зі словником), 2 доп. видання: Варшава 1952. — H. Ułaszyn, *Język staro-cerkiewno-słowiański*. (Граматика-Вправи-Тексти-Словник). Львів, 1928. — T. Lehr-Spławiński, *Chrestomatia słowiańska*, Краків, 1949 (старо-церковно-слов'янські тексти зі словником опрацював F. Sławski на стор. 1-16). — T. Brajerski, *Język staro-cerkiewno-słowiański*. Люблін, 1971 (3 вид. з текстами і словником).

Граматична структура старо-церковно-слов'янської мови опрацьована у згаданих вже граматиках Г. Улашина, Т. Браєрського, а також у граматиці Й. Лося J. Łoś, *Gramatyka starosłowiańska*. Львів-Варшава-Краків 1922) і в граматиці С. Слонського (S. Słoński, *Gramatyka języka starosłowiańskiego* [*starobułgarskiego*]). Варшава 1950.

Найвищі наукові аспірації і найширші наукові підстави має підручник проф. Т. Лєра-Сплавінського, що його вже від 4 видання (1959), доповняє своїми аналізами з ділянки старо-церковно-слов'янського словотвору і синтакси адюнкт катедри слов'янської філології краківського університету д-р Чеслав Бартуля. Саме цьому підручникові присвятимо трохи більше уваги, оцінюючи позитивно і те, що кожне нове видання має доповнення, що відповідають найновіщим здобуткам слявістики і інформують про нові видання пам'ятників старо-церковно-слов'янської мови і збагачують реєстр чужомовних підручників.

Повний титул цього підручника звучить: *Zarys gramatyki języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na tle porównawczym*. Ініціятива Видавництва ім. Оссолінських у Вроцлаві довела вже до шостого видання цеї солідної наукової праці (1973). Як автори зазначені: померший вже проф. Т. Лєр-Сплавінський і його співробітник Ч. Бартуля. Підручник ставить собі за завдання обслуговувати не тільки студентів, але і наукових працівників. В деяких його частинах навіть відмежовано матеріял, обов'язковий для студентів польоністики чи слявістики, від ширшого наукового порівняльного матеріялу з позаслов'янського (індоевропейського) мовознавства.

Вже в передмові зазначено цілий ряд змін в порівнянні з 5 данням з 1965 р. Доповнено інформацію про пам'ятники старо-церковно-слов'янської мови і про їх опрацювання. Історія звуків і деклінація залишилися назагал без змін. В конюґації побіч поділу дієслів на 3 конюґації, (якого тримається Т. Лєр-Сплавінський), подано для конфронтації поділ Лєскіна на 5 конюґацій. Додано розділ про суфікси вербальні, а також про префікси номінальні і вербальні. В синтаксі поширено і перероблено цілий ряд параграфів.

Перший розділ підручника розглядає справу походження старо-церковно-слов'янської мови і значення її дослідів для слов'янської і польської філології. При кінці розділу подано польську

і чужомовну літературу головно про діяльність св. Кирила і св. Методія (української літератури не вичислено).

В дальших параграфах (2 і 2а) подано дуже цінний своїми найновішими доповненнями перегляд найстарших пам'ятників старо-церковно-слов'янської мови, хоч деяких менших розмірами не розглянено, оправдуючи це тим, що такі малі пам'ятники не дають нічого нового для пізнання граматичної структури старо-церковно-слов'янської мови. Інші вартості таких пам'ятників (хоч би палеографічні) не зацікавили авторів підручника і виказ залишився неповний з очевидною шкодою для інформації студентів. Нема там напр. нагробного напису болгарського царя Самуїла писаного кирилицею (з 993 р.), хоч в тексті підручника є згадка про цей найстарший датований пам'ятник. Нема там також Правьких фраґментів писаних глаголицею, хоч їх зв'язок з Київськими фраґментами такий нерозривний, що оба ці фраґменти вже давно опрацьовані як цілість у праці чеського автора В. Вондрака (V. Vondrák, *O původu Kijevských listů a Praěských zlomků.* Прага 1904).

Про Київські фраґменти маємо в підручнику добру інформацію, що це частина служебника в латинському обряді, написаного старо-церковно-слов'янською мовою глаголицьким письмом (з X або з XI віку), а переховуваного у Київській Духовній Академії. Згадано про перше видання цього пам'ятника з 1877 р. (І. Срезневського) і про перше видання з фототипічними відбитками і з кирилицькою траскрипцією (В. Яґіч, « Denkschriften». Відень 1890 р.). Передрук з видання Яґіча появився у Львові (1926 р.) у праці С. Слонського (*Wybór tekstów starosłowiańskich* »). У 1928 р. вийшло в Римі нове видання з додатком латинських первовзорів С. Mohlberg, *Il messale glagolitico di Kiev (sec. IX) ed il suo prototipo romano del sec. VI-VII. Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia.* Найновіше видання Київських фраґментів приготовив М. Leumann (*Die altkirchenslawischen Kiewer Blätter und ihr lateinisches Original.* Берно 1954). Про старо-церковно-слов'янську мову цього пам'ятника згадано, що в ній виступають деякі впливи чеської мови.

Про Ватиканський кодекс з XI віку т.зв. Codex Assemanianus знайдений в одному з єрусалимських монастирів, згадано в індексі глаголицьких пам'ятників. Крім давніших видань в латинській транскрипції (напр. І. Črnčicia, *Assemanovo izborno evangjelje* Рим 1878 р.), вичислено новіше фототипічне видання з кирилицькою транскрипцією, що вийшло в 1955 р. в Празі: J. Kurz, *Evangeliar Assemanuv.*

Про найбільший розмірами пам'ятник старо-церковно-слов'янської мови з XI віку, писаний кирилицею, т.зв. Супрасльський кодекс (Codex Suprasliensis), знайдений у Василіянському монастирі в Супраслю, зібрано багато вісток про його долю, видання і опрацювання. Це вибір з Житій Святих (menologion) на місяць березень і 20 гомілій. По другій світовій війни цей рукопис вернувся з Америки до Польщі (1968 р.), а тепер головна його частина

(151 карток) находиться в Національній Бібліотеці в Варшаві, друга часть (118 карток) в Ліцеальній Бібліотеці в Любляні, а найменша часть (16 карток) в Бібліотеці ім. Солтикова-Щедріна в Ленінграді. Перше видання цілого пам'ятника опрацював Ф. Мікльосіч в *Monumenta linguae paleoslovenicae e codice Suprasliensi* (Відень 1851). В 1904 р., в Петербурзі появилося видання С. Северянова (« *Супрасльская Рукопис* »), а на його основі фототипічне видання в Ґрацу (в 1956 р.). Граматичне опрацювання дав A. Margulies, *Der altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis* (Гамбурґ 1935).

З недавно знайдених пам'ятників згадано про т.зв. *Єнінський Апостол* (з Єніна в Болгарії), виданий і опрацьований в Софії (1965 р.). Це фраґмент Апостольських Листів і літургічних співів (36 карток).

Відомості про пам'ятники і фраґменти їх текстів, опрацьованих для вжитку вивчаючих старо-церковно-слов'янську мову, є теж в численних підручниках. Крім згаданих вже польських, автори вичислюють і деякі чужомовні такі як: A. Vaillant, *Textes vieux-slaves* (Paris 1968); G. Nandris and R. Auty, *Handbook of Church Slavonic. Textsand Glossary* (London 1968); C. Verdiani, *Manuale di slavo antico* (Roma 1956); М.Ф. Станівський, *Старослов'янська мова* (Харків 1964) з текстами і словником; J. Kurz, *Ucebnice jazyka staroslovênského* (Praha 1969) з текстами, словником і вправами; H.H. Biefeld, *Altslawische Grammatik* (Halle 1961) з текстами і словником; P. Diels, *Altkirchenslavische Grammatik* (2 видання, Гайдельберґ 1963) з текстами і словником.

Вартість старо-церковно-слов'янської мови для реконструкції праслов'янської мови, а також для аналізи історичного розвитку кожної слов'янської мови з'ясовано коротко в дальшій частині підручника (§ 3), оправдуючи його порівняльний характер. Той скомплікований науковий апарат, що сягає до давньої фази праслов'янської єдности, а навіть до ще давнішої фази праіндоевропейської єдности, місцями затемнює виклад про саму старо-церковно-слов'янську мову. Надмірний порівняльний баляст, переказуваний у дуже сконденсованому вигляді, в деяких розділах дуже утруднює належне використовування підручника для опановування граматики старо-церковно-слов'янської мови особливо в таких місцях, де ширший науковий матеріял, що не обов'язує студентів, не відмежований виразно від того, що для них обов'язкове.

Таблиця з старо-церковно-слов'янськими азбуками (ст. 18-19) обіймає глаголицю болгарську, глаголицю хорватську, кирилицю і латинську транскрипцію кожної букви. Не подано слов'янських назв цих букв. Хто користає тільки з цього підручника, не довідається нічого про те, що подані « альфабети » старо-церковно-слов'янських пам'ятників називаються « азбуками ». А латинська транскрипція (подібно як і транслітерація в другій частині підручника) залишає багато непевности щодо вимови цитованих слів

чи букв. Вияснень в цій справі нема. Напр. при засаді, що λ = l старо-церковно-слов'янське *слово* приймає у підручнику вигляд « старо-церковно-слов'янське slovo » (21,5 здолу), а побіч того є польський переклад: « pol. *słowo* » з іншою буквою на другому місці. З того можна зробити висновок, що і вимова є інша. Польський студент (що не знає ні церковно-слов'янської ні російської мови) мусить застановитися, як відчитати таке місце підручника (22,21 згори) «старо-церковно-слов'янське *blato*, », «польське *błoto*», « російське *bolóto* » або: « російське *mólnija* » (106,6 здолу), бо тут вже не тільки знак *l* в порівнянні з польським ł заманює до іншої вимови, але і знак *ó* в російському слові може заманити до польського відчитування тої букви, тим більше, що в підручнику є більше прикладів з такою польською буквою, напр. «*mówił*» (94,13 здолу); *miód* (106,18 згори), а ніде не вияснено, що в російських словах зазначено тим самим знаком наголошений звук *o* (і то не в усіх прикладах). Дивують і такі приклади з російської мови як « російське *voloká*, польське *wlokę* » (40,8 згори), хоч і такий при клад як «російське *zołoto*» (40,6 згори) не може вдоволяти, бо пам'ятаючи попередній приклад « російське *bolóto* », не знаємо вкінці де є брак послідовности в транскрипції, а де звичайна друкарська помилка. Нема вияснення як відчитувати праслов'янське і старо-церковно-слов'янське *le* (*ležati*) побіч польського і російського *le* (*leżeć, leżát*). Бо на письмі таке *le* виглядає тут і там однаково. Але якби для порівняння притягнути ще українське *лежати* (*ležaty*), тоді автори підручника може змінили би свою систему транскрипції, щоб звукову вартість старо-церковно-слов'янського *лє* не русифікувати ані не польонізувати. Не можна згодитися і з траскрипцією російською слова *pjatyj*,, бо це хіба для подібного українського слова могла би бути добра транскрипція. І російське *desjatyj* не передає російської вимови цього слова (22,15 згори, 24,19 згори). Таких труднощів і сумнівів при відчитуванні знаходимо дуже багато у розділі про старо-церковно-слов'янські самозвуки і співзвуки (§§ 4-34).

Деклінація і конюґація старо-церковно-слов'янської мови (§§ 35-105) має вже здавна свої добрі схеми, так що тут нема змін в порівнянні з попередніми виданнями підручника. Після короткого перегляду невідмінних частин мови (§§ 110-112) приміщено розділ про словотвір і синтаксу, чого у перших трьох виданнях нема.

Словотворчу аналізу старо-церковно-слов'янської мови попереджено оглядом літератури. З польських праць вичислено: S. Słoński, *Funkcje prefiksów werbalnych w języku starosłowiańskim* (*starobułgarskim*). Warszawa 1937; M. Brodowska-Honowska, *Słowotwórstwo przymiotnika w języku staro-cerkiewnosłowiańskim* (Wrocław-Kraków-Warszawa, 1960); F. Sławski, *Stan i zadania słowotwórstwa prasłowiańskiego* (1962); R. Grzegorczykowa, *Czasowniki denominalne w języku staro-cerkiewno-słowiańskim* (Rocznik Slawistyczny, XXVI, 1, 1966). Згадано теж деякі граматики старо-церковно-слов'янської мови (між іншим М.Ф. Станівського), в яких є деякі завваження про церковно-слов'янський новотвір. Вичислені

теж праці з ділянки історичної граматики польської мови (найновіша: S. Rospond, *Gramatyka historyezna języka polskiego* (Варшава, 1971), як взірець для наукової аналізи старо-церковно-слов'янського словотвору.

Починаючи від § 118 подано опис старо-церковно-слов'янських суфіксів іменникових, прикметникових, займенникових, числівникових і дієслівних, звичайно, беручи під увагу теж їх генезу і порівняльне історичне тло.

В § 123 коротенько пояснено старо-церковно-слов'янські слова зложені з двох елементів, т.зн. з двох окремих пнів (крім суфіксів). Це твори одідичені з праслов'янської мови або новотвори скомпоновані на взірець грецьких формацій (напр.: *bogorodica, zlatoust, blagosloviti, dobrotvoriti* і інші — (в транскрипції рецензованого підручника).

Від § 124 починається виклад синтакси. Зразу подана давня і новіша література між іншим теж праця автора тої частини підручника: Cz. Bartula, *Składnia zdania pojedynczego w języku staro-cerkiewno-słowiańskim.* (Краків, 1969 р.).

У викладі про синтактичну структуру старо-церковно-слов'янської мови автор послуговується цитатами головно з Кодексу Заґрафського і з Кодексу Маріїнського у латинській транслітерації. Оба ці пам'ятники писані глаголицею, не відрізняють старо-церковно-слов'янське *ѣ* від *ы*, а в транслітерації оба ці звуки передано одним заком *ě*. Напр. у викладі про супінум (182,15 згори) маємо такий текст: *pride mariô magdalini i drugaiô mariô vidôt groba.* — Так само і в інших місцях (напр. *volô tvoô*). А тим часом в першій частині підручника такого перемішання *ѣ* і *ы* нема і через те труднощів у відчитуванні менше. З дидактичних мотивів треба би в цілім підручнику користати тільки з таких текстів, у яких консеквентно відрізняється *ѣ* від *ы*. До таких пам'ятників, котрі не мають цеї ортографічної неясности, належать всі пам'ятники писані кирилицею.

З дидактичних мотивів треба би теж розшифрувати всі скорочення старо-церковно-слов'янських текстів під титлами. Невияснені слова під титлою зустрічаємо у великій кількості майже на кожній сторінці викладу про синтаксу.

Інші скорочення вимагають теж вияснення. Напр. у викладі про старо-церковно-слов'янський суфікс — *lo* (рало) притягнено для порівняння інші індоевропейські мови і подано приклади у такому скороченні: twgn. *ardr*... stir. *aratar* ('ts'). (111,14-15 згори). Такі скорочення хоче читач підручника зрозуміти без зайвої страти часу, але в цілім підручнику не знайде ніякого вияснення.

Деякі помилки (не тільки друкарські) можуть теж бути перешкодою при засвоюванні граматичного матеріялу. Префікс вы безпідставно оцінено, як « західньо-слов'янський діялектизм ». Напр. *vynesti* zam. *iznesti* (131,6 здолу). Автор думає, що в старо-церковно-слов'янській мові: « wtaściwy jest prefiks *iz* — хоч в іншому місці підручника, згадується, що префікс вы — знаходимо в таких старо-церковно-слов'янських глаголицьких пам'ятниках, як Psalte-

rium Sinaiticum і Glagolita Glozianus (99,16 згори). Недокладно вияснено теж явище т.зв. другої паляталізації гортанних звуків (зміну *кв,гв,хв* на *цв,дзв,св*). Не можна твердити, що це явище не обняло тільки західніх Слов'ян (напр. старо-церковно-слов'янське *cvôtz*, польське *kwiat*, 33,13 згори), бо українська мова хоч приналежна до східніх Слов'ян має теж непаляталізовані форми *квітка, заквітчати* побіч паляталізованих (*цвітка*). Транскрипція російських слів не завсіди однакова і мусить викликати сумніви щодо вимови. Напр. побіч *Vvedenie, Fonetica, Teksty* (16,5 здолу) є теж *Sistema padežej* (136,22 здолу) і *Padeży* (136,21 здолу) з зазначенням російського зм'ягчення консонантів *d* і *t* в позиції перед *e*. Неконсеквентна термінологія може теж викликати непевність, чи змінений термін не означає якогось нового граматичного явища. Напр. в першій половині підручника незложена деклінація прикметників називається « rzeczownikowa » (57,9 здолу; 59,18 згори; 61,14 згори і т.д.), а в другій « rzeczowna » (143,7 згори; 159,1 здолу). Термін « ruski » часто неясний щодо змісту. Подекуди зазначено, що це те саме, що « wschodniosłowiański » (40,9 здолу), але в інших місцях зміст того терміну вже інший, бо означає льокальне українське, а не загальне східньослов'янське забарвлення мови старо-церковно- слов'янських пам'ятників (« redakcja ruska, », 12,6 згори; 179,2 здолу). Неясний є теж термін « staroruski » (про dativus absolutus « w języku średniobułgarskim i staroruskim), 177,2 здолу). Чи не покутує тут ще російська тенденційна гіпотеза про т.зв. праруську мову нібито спільну для всіх східніх Слов'ян?

Помилково надруковано в підручнику:		а повинно бути
opresn-ъкъ (107,10 здолу)	=	*oprôsn-ъкъ*
nenavidesiim ъ (163,18 здолу)	=	*nenavidestiim ъ*
Стародългарски (12,14 здолу)	=	*Старобългарски*
czes. *ohnistě* (110,3 згори)	=	czes. *ohniště*
ukr.-*inja*, r. *ynja* (113,19 згори)	=	ukr.-*ynja* r.-*inju*
Stanivskij (17,16 згори)	=	*Stanivśkyj*
nom. sq. *graědane* (112,6 здолу)	=	nom. pl. *graědane*
czasowniowymi (138,10 згори)	=	*czasownikowymi*
formatu (102,21 здолу)	=	formantu
Znacznie (6,3 згори)	=	Znaczenie

Всі ці дефекти не заперечують високої наукової вартости цеї граматики. Все таки початкуючі студенти польоністики чи славістики не зможуть самостійно без помочі учителя користати з неї. Так, що треба погодитися з тою оцінкою, яку в 1959 р. дав перший автор цього підручника проф. Т. Лер-Сплавінський у передмові до четвертого видання, зазначуючи, що цілий підручник був від початку подуманий як реперторіюм до викладів. У викладах всі неясності можуть бути вияснені а майбутнє нове видання напевно буде ще досконаліше.

проф. д-р К. Чехович

ВСЯЧИНА — ХРОНІКА
(VARIA — CHRONICA)

Акти Собору. На бажання єпископів і вчених дослідників Папа Павло VI дозволив відкрити для студій і консультацій усі передсоборові документи II Ватиканського Собору. Ватиканська Книгарня повідомила, що можна набути тепер обі серії виданих документів. Це величезна збірка. Досі до диспозиції були « Синодальні Акти », тобто акти самого Собору, яких опубліковано 14 томів і цілість матиме 20 томів. Видані передсоборові документи в двох серіях у 23 томах великої 4-ки не були доступні для вжитку дослідників із зрозумілих причин.

Перша серія Series antepraeparatoria складалась із 16 томів, разом 10.018 сторін друку. Друга серія Series praeparatoria має 7 томів — 5.514 сторін. Вони були друковані в дуже обмеженому числі (малому тиражі) і сьогодні вони є бібліографічною рідкістю. Сьогодні вони є до диспозиції для студіюючих. Це документи великої ваги.

Документи першої серії починаються від хвилини проголошення Собору 25 січня 1959 року аж до папського Моту Пропріо Івана XXIII « Superno Dei nutu » 5 червня 1960 р. Тоді створено Центральну Підготовчу Комісію із підкомісіями і розіслано квестіонарі до єпископів, настоятелів монаших чинів та інституцій. Відповіді на ці квестіонарі — то образ Церкви перед Собором. Цікава при тому статистика: на 2.594 запитників для єпископів відповіли 1.998 (77%); на 156 настоятелів монаших чинів відповіли 101 (64%); на 62 церковних виших інститутів відповіло 51 (82%). Центральна Комісія зладила із відповідей 9.384 пропозицій відповідно посортованих по матерії і проблематиці.

Окремого значення є друга серія від червня 1960 до червня 1961 року. В тому часі приготовлялись відомі « Схеми », що увійшли в основу Соборових декретів. Схеми приготовляли відповідні комісії і було їх 75. Тих 75 схем представлено центральній Комісії для розгляду. Вони були матеріялом свобідної дискусії Отців Собору. Вся праця Центральної Комісії має окремих чотири томи. Це праця теж одного року — червень 1961 — червень 1962. Вислідом тієї праці були справлені і остаточно приготовані схеми, затверджені Папою і передані Отцям Собору до дискусії і затвердження. У виданій збірці соборових документів є усі схеми: і ті, що їх передано Отцям Собору до дискусії, і ті, що їх не передано.

Видання документів Собору і доступ до них студіюючих є великої ваги. Вони зібрані в одній збірці і це не ускладнюватиме

розшуків. В них находиться цінний матеріял для богословських студій, бо в них говорить, дискутує, аналізує і вчить Учительський Уряд Церкви. Історик Церкви XX-го століття найде для своїх студій неоцінений матеріял для характеристики життя Церкви і її підготовки до нових часів.

Конгрес італійських богословів. В січні відбувся в Римі триденний конгрес італійських богословів із головною темою: « Християнське спасення ». Темою останнього конгресу, що відбувся в Асізі тому два роки була: « Христологічна проблема сьогодні ». В конгресі взяло участь біля 300 італійських богословів з цілої Італії. Від Італійської Єпископської Конференції було двох єпископів. Брали участь теж світські представники.

Першою доповіддю була доповідь проф. Н. Аббаняно (особисто через недугу не міг прибути) на тему: « Поняття спасення в модерній культурі ». Професор представив досліди над поняттям спасення у модерних філософічних системах. Людина шукає спасення у своїй слабкості і нестабільності. Свої поняття про спасення творить вона відповідно до свого погляду на світ і на саму себе. Теїзм і матеріялізм шукають спасення в природі. Історичний теїзм шукає спасення в історії, Кант — у моральнім житті, Ґеґель — в даному моменті і не для індивідуа, але для спільноти, Кіркеґард — у вірі в Бога, Маркс — у звільненні від капіталістичної системи, Ніцше признає спасення лиш для надлюдей, що виростають понад масу, Дарвін і Спенсер бачать спасення в еволюції, що у відповідній формі підхоплюють Берґсон і Шарден.

Шукається доріг до спасення і знова рівні думки: праґматисти — у дії-чині, феноменологісти і еґзистенціялісти у контемпляції, ще інші в « містичнім мовчанні » (Вітґенштайн), в розумі (Рассел), в новій суспільності (Ґароді), в інстинкті (Фройд). Для релігії в такій ситуації непевностей і розбіжностей остається завдання дати модерній людині належну наснагу при помочі любови і віри, щоб вона бачила надію у своїм майбутнім. На жаль італійський філософ схильний у своїх розв'язках до імманентизму, хоч позитивне в нього те, що бачить рятунок культури модерного людства у релігії, що бачить він причину занепаду духовости наших часів в пересадному акценті на позитивних, природничих науках.

Другою доповіддю була: « Питання спасення в сучасній богословії ». Виготовив її монс. К. Молярі (контроверзійна особа в богословських колах). Він представив питання спасення модерної групи богословів, що репрезентують т.зв. « богословію звільнення ». Згідно з думкою тих богословів спасення — то повнота життя, досконала свідомість себе самого, гармонія життя з іншими, свобода, єдність особовости і співжиття, відкриття змісту життя, звільнення від невдач, неуспіхів, утисків, гріха. Ці богослови в окремий спосіб вразливі на потребу історичности в богословії, вони бачать єдине покликання людини — Боже, вони проти всякої зовнішности, юридизму й індивідуалізму.

Доповідач подав модерну дефініцію богословії: « це критична рефлексія у практиці і про історичне практичне життя в обличчі Божого Слова переживана і прийнята у вірі ». Отже богословською роздумою мають бути не біблійні формули, не Вчительського Уряду Церкви, але практичне церковне життя, спасенний досвід, який Церква переживає у світі. Богослов досліджує живий досвід життя християнської спільноти. А тому, що кожне досліджування людського досвіду мусить уживати таких наук, як соціологія, психологія, філософія, антропологія і ін., отже богословія має вживати цих наук, як посібників. Монс. Молярі подав критику цих міркувань, не скриваючи своїх симпатій до тієї богословії, що викликало живу дискусію. (Дехто залишив залю для протесту).

В останній день конгресу обговорено проблеми конгресу і продискутовано питання праць конгресу на майбутнє. Хоч не вибрано теми майбутнього конгресу, пропоновано щераз розглянути питання спасення і спрецизування, що Церква і християнство мають дати світові.

Конгреси будьякої галузі науки дають науці поштовх до розвитку і виносять на денне світло важливу проблематику, що може мати вплив на майбутність. Ще важніше, коли такі конгреси відбуваються в рямцях якогось народу, чи окремої Церкви. Вони є свідоцтвом висоти науки народу і його духовного розвитку. Побажати б треба, щоб Українська Помісна Церква могла вібрати своїх богословів для розбудження розвитку нашої богословії.

Значення музеїв. В травні у місті Больоня відбувся міжнародний з'їзд директорів музеїв, мистців модерного мистецтва і спеціялістів від музейних колекцій мистецтва. З'їзд відбувся з нагоди відкриття інституту Galleria Comunale d'Arte Moderna, якого ціллю буде консервація, відображування, експерименти, навчання на полі музейного мистецтва таких галузей мистецтва: фіґуративне, музика, театр, кіно, фотографія, архітектура, урбаністика. Дискусія відбулась над новим способом організації музеїв. Музей — то не колекція мертвих і замкнених у пушках експонатах по різних примішеннях — державних чи приватних, то не мавзолей для минулого, але — то школа, то жива інституція, лябораторія в яких минуле оживає своєю історією при помочі студії, навчання, в яких кожний предмет має за собою живу історію і вплив на дальший біг історії. Наприклад, за мало є виставити предмети, рукописи якогось композитора, але відповідно представити всю діяльність митця при помочі навіть живих сцен з його життя, при помочі фіґур створити сцени його творів, даючи до того музичне тло і т.п. Те саме можна зробити і в малярстві, різьбарстві тощо. В Больоні пожвавилась акція збереження цінних пам'яток мистецтва, відновлювання їх і популяризації історії мистецтва. Роля музею перемінюється в організатора відповідних виставок, в яких в оживлений спосіб представляється життя і діяльність якогось мистця, чи й якоїсь доби, події в історії мистецтва.

Уродини філософа. Філософ-томіст та історик філософії Етіян Жілсон закінчив 13.6. дев'ятдесят один літ свого творчого життя. З нагоди його уродин (нар. 1884 р.) Папа Павло VI написав йому листа із побажаннями і признаннями. Жілсон присвятив чимало своїх творів таким мислителям, як Тома з Аквіну, Августин, Бернард із Клерво, Бонавентура, Скот. В томістичній філософії Жілсон занимає одне із передових місць, був спеціялістом від середньовічної філософії. Він доказував, ідучи за думками св. Томи, що віра не може бути перешкодою для правдивої науки, але навпаки сприяє поступові і правдивому гуманізмові.

Жілсон був професором Сорбонни, Колеж де Франс, був членом французької Академії, професором гарвардського університету і теж заложив у Торонто Інститут для середньовічних студій.

Російський екуменізм. При кінці червня в місті Трент (Італія) відбулась з черги четверта зустріч-розмова представників російської православної церкви (московського патріярхату) із представниками католицької Церкви. Католицьку делегацію очолював архиєпископ Марсилії (Франція) Ечеґарай, православну — ленінградський митр. Нікодим, який і звітував про перебіг нарад перед Синодом російської церкви в липні. Папа Павло VI писав з того приводу до патріярха Пімена: « Мы радуемся, оказанному Священным Синодом этим собеседованиям, на которых в четвертый раз встретились компетентные представители наших двух Церквей ». Попередні зустрічі відбулись: в Ленінграді в 1967, в Барі в 1970 і в Заґорську в 1973.

Папське напімнення для проповідників. В грудні Папа Павло VI видав Апостольське напімнення про проповідництво в модерному світі (« Evangelii nuntiandi »). Це важний документ для проповідників і душпастирів, бо в ньому, в дусі останнього папського синоду, Папа відповідає на такі основні питання важні сьогодні в проповідництві: чи є сьогодні в Христовій благовісті ця закрита сила, що торкає сумління людини? До якого пункту і як ця євангельська сила може перемінити сьогоднішню людину? Які методи треба стосувати в проголошуванні євангелії, щоб ця сила осягнула свій вислід? На ці питання відповідає Папа в сімох частинах еґгортації: від Христа-проповідника до Церкви-благовістительки; що означає благовістити; зміст благовісті; способи благовісті; слухачі благовісті; працівники благовісті; дух благовістування і заключення. Документ є багатий на глибокі і практичні думки для сучасного проповідництва.

Заохота до студій канонічноро права. В квітні 1975 року Конгрегація для католицького виховання видала до єпископів і настоятелів Чинів та ректорів семінарій обіжник « Про навчання канонічного права для кандидатів на священиків ». Причиною появи цього обіжника є те, що останніми часами зменшилось зацікавлення студіями канонічного права в Церкві. Причиною, подає

обіжник, є брак нового кодексу канонічного права, старий вважається мало придатним до сучасних часів, а теж невластива і часами фальшива інтерпретація еклезіології II Ватиканського Собору. Причини є сповидні, бо кодекс зобов'язує і не є відкликаний, а дух Ватиканського Собору є далекий від нехтування законами і юридичними питаннями в Церкві, яка є теж із людським елементом і має теж життя людської спільноти. Про два аспекти Церкви — харизматичний і інституційний говорить обширно догматична конституція « Світло народів » і еклезіологія цієї конституції виразно вимагає канонічного права. На кожному кроці життя Церкви потрібне знання права. Обіжник кінчиться десятьма практичними увагами. 1. В кожній семінарії чи схоластикаті, а вже конечно на всякому богословському факультеті мусить бути катедра канонічного права. 2. В навчанні треба насвітлювати богословські засади канонічного права, щоб учні бачили духа церковного права і його пасторальне застосування. 3. Навчання канонічного права має вестись так, щоб майбутній священик засвоїв принципи і норми канонічного права у відношенні до пасторальної праці. Треба теж засвоїти в якійсь мірі цивільне право своєї країни, зокрема у його відношенні до Церкви. 4. В студії церковного права треба теж брати під увагу екуменічні проблеми і його правничі пов'язання, зокрема у відношенні до літургійно-сакраментальних питань. 5. Навчання права має бути теж практичне. Студентів треба познайомити із формулярами, процедурою судівництва, відвідувати з ними єпископські канцелярії і засідання трибуналів тощо. 6. Зокрема треба звернути увагу на методи навчання права. 7. Викладачі канонічного права повинні бути в тісному контакті із викладачами інших богословських предметів. 8. Єрархи і настоятелі повинні подбати, щоб їхні викладачі кан. права брали участь у курсах для усучаснення свого знання та вивчення все актуальної правничої проблематики в Церкві. 9. У різних курсах для священиків все включувати канонічні питання. 10. Єрархи і настоятелі хай висилають своїх священиків на факультети чи інститути канонічного права, щоб вони могли статись викладачами права, або спеціялістами в праві для дієцезальної праці. Там, де є вірні східніх обрядів, хай латинські єпископи посилають своїх священиків спеціялізуватись у східньому канонічному праві на факультети східнього кан. права, або до Папського Інституту східніх студій в Римі.

Завдання католицьких університетів. В серпні ц.р. Папа Павло VI прийняв на авдієнції біля сімдесят президентів і ректорів католицьких університетів, що їх провадять оо. Єзуїти в різних частинах світу. У своїй промові до них Папа висловив кілька важних думок про апостолят католицьких університетів для сучасної культури. « Машина, яку пустила в рух технологія біжить чимраз швидше. Потрібно їй отже рефлекторів, які уможливили б бачити далеко, щоб уникнути еволюції культури повної сумнівних скрайностей, яка в остаточній аналізі доведе людину до нещастя ».

Які ж це завдання університетів для просвічення? Папа дає таку відповідь: « В деяких католицьких університетах останніми роками ішли намагання, щоб дати відповіді на питання людини і світу і в той спосіб послаблено свій католицький характер. З яким вислідом? Далось допомогу для послаблення християнських вартостей, на їх місце поставилось гуманізм, який перемінився у правдиву і дійсну секуляризацію. Допомоглось теж для пониження обичаїв в університетських примішеннях і в той спосіб згубився з виду ідеал численних чеснот у молоді ». Через те католицькі університети стратили свою опінію серед Божого Люду, — говорив Папа. « А Церква сьогодні, більше чим коли, потребує католицьких університетів. Горе нам, коли про те забудемо ».

Дальше продовжував Папа: « Католицькі Університети мають бути відчинені для світа і сьогоднішніх проблем. Вони мають давати почин для діялогу із різними культурами, із атеїстами, з нехристиянами, із християнами різних віровизнань. Приклад Церкви по Соборі є живий для погляду. Але все це має відбуватись без нарушення характеру католицьких університетів..., подаючи завжди в науці, у публікаціях і у всіх видах академічного життя повне правовіря науки, підчинення Вчительському Урядові Церкви, вірність єрархії і Апостольській Столиці, без схильности до доктринального релятивізму чи до пермісивної моралі, які не дадуться погодити із прикметами університету, що хоче зватись католицьким. Доктринальне малпування (міметизм) з певністю не є в дусі Євангелії, що хоче солі землі, і то під карою, якщо про те забудемо, бути викиненим геть, коли страченим став смак... Культурний плюралізм і належна пошана до людської особи і співбратів не дозволять ніколи християнинові згубити з виду свої обов'язки служити правді в любові, іти за правдою Христа, яка єдино дає дійсну свободу ».

Дальше, у своїй промові, Папа напоминає, щоб в університетах створити атмосферу, в якій студенти щиро бачили б ідеал Христа і бажали б іти за Ним, а потім і других захоплювали б особою Христа і для Нього других провадили.

Тайнер Августин (1804-1874). Минуло сто років від смерти історика, богослова і архівіста А. Тайнера, що народився в Бресляв 11.IV.1804. Після закінчення студій подорожував по Бельгії, Англії і Франції. В Римі одержав єрейські свячення і в 1839 р. вступив до Згромадження-Ораторії св. Филипа Нері. В 1840 р. станув в обороні нашої Церкви на Україні після її ліквідації царем Миколою I в 1839 р. Був дорадником різних Конгрегацій і членом наукових товариств. Папа Григорій XVI відносився до нього з особливою прихильністю, а також і Пій IX, аж поки Тайнер не зв'язався з меншістю, яка була противна догмі непомильности Папи.

В 1850 р. Тайнер почав працювати у Ватиканськім Архіві, а в 1859 р. став його префектом і пачав видавати збірки документів різних країн. Для історії нашої Церкви, важливі зокрема такі

його збірки: Annales ecclesiastici 1572-1585, 3 vol. Romae 1856. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. 2 vol. Romae 1859-1860. Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae. 3 vol. 1860-1863. Vetera monumenta Slavorum meridionalium. 2. vol. Romae 1863. Monumenta spectantia Unionem Ecclesiae Graecae et Romanae. Vindobonae 1872. Також важлива його праця: Die neusten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. 1840.

В 1840-их роках Тайнер нав'язав добрі зв'язки з о. Михайлом Малиновським (1812-1894) визначним церковним діячем, істориком і послом. Між іншим два рази звертався він до Малиновського, прохаючи інформації про нашу Церкву в Галичині, бо, як конзультор різних Конгрегацій знав, що Апост. Престіл схильний помогти нашій Церкві. У відповідь на це о. Малиновський, в 1842 р., предложив довгий і вичерпний еляборат в 6 точках: 1. - піднести Галицьку митрополію до гідности патріярхату. 2. - Збільшити число єпархій в Галичині, тобто створити їх ще в Станиславові і в Тернополі. 3. - Спинити переходи на латинський обряд. 4. - Ввести слов'янську мову і літургічні тексти. 5. - Зрівняти ремунерацію українського духовенства з польським. 6. - Не ставити перешкод українським професорам здобувати університетські катедри.

Тайнер запевнив Малиновського, що Апост. Престіл досліджує, як зреалізувати його пропозиції. На переписку Малиновського з Тайнером нарікали польські Єзуїти в листі до свого головного настоятеля в Римі. « Ніхто не сумнівається, — писав о. Перковскі (7.XI.1843 р.), — що головним джерелом оскаржень є о. Малиновський. Бо він переписується з якимсь отцем ораторіянцем Тайнером, якому вислав свій еляборат-коментар на 50 карток в німецькій мові про з'єдинену Церкву в Галичині » (Glinka L., *Gregorio Jachymovyč — Metropolita di Halyč ed il suo tempo*, Romae 1974, pag. 97). Мимо цього Тайнер разом з заслуженим словінським славістом Єрнеєм Копітаром (1780-1844) вели далі дуже корисну працю в Римі в обороні українців, зокрема нашої Церкви.

Сторіччя смерти Якова Павла Мінья (1800-1875). Цього року минає сто років від смерти о. Якова Павла Мінья, французького священика, пароха, журналіста, письменника і видавця, якого ім'я нерозлучно зв'язане зі славною збіркою 383 томів творів Отців Церкви. В 1824 р. він став священиком в Орлеані, а в 1833 р. перенісся до Парижа і зачав видавати журнал « Ль'Юніверз ». Зорганізував друкарню і почав видавати десятки томів з різних ділянок науки. В його друкарні працювало 600 робітників, найкращих друкарів і коректорів Франції. В переконанні, що розвиток богословських наук причиниться до віднови Церкви у Франції, він видав: « Повний курс теології » (в 28-ох томах), « Повний курс св. Письма » (також у 28-ох томах), « Суцільну й загальну збірку священних проповідників » (в 99-ох томах), « Теологічну

енциклопедію » (в 52-ох томах), твори містиків — св. Тереси з Авілі і св. Івана від Хреста та багато інших.

Головним його твором було видання « Повного курсу патрології ». Воно ділиться на дві серії: латинську, видану в 1844-1855 рр., яка обіймає 217 томів і 4 томи індексу і сягає від Тертуліяна до папи Інокента III († 1216) — і грецьку, видану в 1857-1866 рр., яка обіймає 161 томів та сягає до Флорентійського собору 1439 р. Грецька серія поруч із грецьким текстом містить також латинський переклад. Крім того о. Мінь видав грецьких Отців тільки в латинському перекладі у 81 томах. Ця великанська збірка творів Отців Церкви є передруком найліпших видань, які появилися були друком до того часу. Мінь засягав ради й помочі найвизначніших учених, передусім кард. Пітри і у своєму виданні подав цінні наукові завваження і розвідки. Однак його видання не є під кожним оглядом критичне. Він не старався про видання нових текстів, ані про ревізію старих текстів, у грецькій патрології часто повторювався. Критичні тексти творів Отців Церкви стали видавати щойно Академії Наук — віденська від 1856 р. і берлінська від 1897 р.

Сторіччя смерти священика-видавця відзначено доповідями й виставками про його працю у Парижі, Відні, Римі й Оксфорді.

Володимир Соловйов та його погляд про Церкву. Цього року припадає 75 річчя смерти Володимира Соловйова. Його ім'я починає ставати чимраз більш знане на Заході, але не так його філософічна й поетична творчість.

На II Ватиканському Соборі було чути його ім'я, бо в своїх творах він порушував багато проблем, які виринали на цім Соборі. Він ціле своє життя роздумував над суттю Церкви, а з тим і про природу правдивого екуменізму. Він застановлявся над містичною суттю Церкви і передусім над її єрархічною структурою, про окрему місію Римського Єпископа, про трагічність роздору християн. У багатьох цих проблемах його думка дуже стисло злучена з думкою одного з протаґоністів I Ватиканського Собору, хорватського єпископа J.G. Strossmayer. Батько Володимира був визначним істориком і ціла родина похоронена в Москві. Не треба забувати, що В. Соловйов був тісно зв'язаний у своїх поглядах зі Сл. Б. митр. Андреєм Шептицьким.

Цього року про Соловйова вийшов важний твір: Jean Rupp, *Message ecclesiale de Solowiew,* Paris (Lethielleux) 1975, ст. 603. У шістьох розділах (Гуманізм, Діялектизм, Феноменологія, Знання тайни і служби, Пророк екуменізму, Пробудитель світу) автор висвітлює головні ідеї Соловйова: про богословію і філософію еволюції всесвіту; про співвідношення між Творцем і створінням; про ролю першого Адама у вільності першого вибору та гріха і ролю нового Адама, Христа, в історії спасіння; про Втілення Божого Сина і « Теандрію » (Бого-людство).

Церква має бути існуючо дійсна: вона — це нова спільна форма Буття, новий порядок, нова організація, що має відкрити свої

двері цілому людству. З такої точки зору Церква являється будівлею, якою кожна людська частина є камінням, яку вона об'єднує. У церковній будівлі загальний архітектонічний плян — це її єрархічна структура. Її можна розглядати з двох собі противних боків: з боку її єства і з боку її походження. Її суть — це люд церковний як фундамент, а єрархія — завершення. З боку її походження і розросту в часі — фундамент становлять апостоли і вища єрархія, тому що вони перші були « основані » і є фундаментом Божої архітектури (ст. 371).

Роздумуючи про Церкву та її єрархію, Соловйов не міг опрокинути Петра та його наступників. Петро для нього — це будівельний фундамент вселенської Церкви. Церква поставлена тільки на Скалі. Тільки через нього вона може скликувати правдиві Собори та уточнити правду автентичними формулами. Це не опінія, а велика історична правда. Отож мета роздумувань і прагнень Соловйова — це злука. Але злука, що зберігає ідентичність східніх Церков. Ці не можуть бути златинізовані. Православний Схід ніколи не може навернутися на латинізм, бо в такому разі вселенська Церква перетворилася б у латинську Церкву і саме християнство стратило б своє особливе значення в історії людства. А ми знаємо, що в цій історії християнство появилось, як інтимна злука духовних культур Сходу і Заходу у правді Людського Божества (ст. 428).

До єп. Штросмаєра Соловйов писав: « Коли закріпиться давня єдність, католицька Церква, залишаючись і далі 'римською' як центр єдности, вже не буде у своїй цілості латинська чи західня, якою зараз є через однаковість своєї організації та адміністрації (не зважаючи на толерування різних обрядів, що займають тільки другорядне місце). *Римська* — це ім'я центру, що існує незмінно й однаково для всього кола; *латинська* означає тільки половину, велику частину кола, що ніколи не може поглинути цілости. Римська, а не латинська Церква є Матір'ю й Учителькою всіх Церков. Не Патріярх Заходу, але Єпископ Риму непомильно говорить ex cathedra. І не можна забувати, що колись Єпископ Риму говорив по грецьки » (ст. 438).

Чи Соловйов став католиком? Дослідники його думки різно відповідають на таке питання. Єп. Руп пише, що Соловйов був « православним, що принимав правди віри визначені західніми соборами. Він не був католиком у тому значенні, що це слово виключало б його приналежність до православ'я, але й не був протестантом, ані послідовником есхатологізму ». Для нього Соловйов є великим провісником II Ватиканського Собору в актуальних проблемах, як напр. відносини між християнським народом і єрархією, між єпископатом і папою, в аналізі протестантизму та у його вкладці до екуменізму, у « відчиненні » Церкви до світу, в релігійній толеранції, в релігійному і політичному плюралізмі тощо.

Зміст (Index)

о. д-р Іван Музичка, Св. Тома і наша сучасність	*Dr. Joannes Muzyczka,* St. Thomas pro tempore nostro	5-25
о. проф. д-р Ісидор Нагаєвський, Причинки до історії Холмщини	*Prof. Dr. Isidorus Nahayevsky,* Additamenta ad historiam terrae Cholmensis	27-77
о. д-р Іван Музичка - о. д-р Іван Хома, Сильветка історика проф. М. Чубатого	*Dr. I. Muzyczka - Dr. I. Choma,* De personalitate historici prof. N. Čubatyj	79-118
Євген Іванків, Вічний Великдень	*Ewhen Iwankiw,* Pascha aeterna	119-188

2. Вибрані питання (Analecta)

В десяту річницю Декрету про Східні Церкви — Науковий Симпозий в Чікаґо (*проф. д-р Василь Маркусь*). Рідкісний документ про вибір Єпископів на Русі в XIV ст. (*о. -д-р І. Хома*) 189-203

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

Edwin Hatch and Henry A. Redpath, A Concordance to the Septuagint. (*П. Качур*). Запаско Яким, Мистецька спадщина Івана Федорова (*о. д-р Партеній Павлик*). Drukarzy dawnej Polski od XV-XVIII (*о. д-р І. Музичка*). О.Я. Мацюк, Папір та філіграні на українських землях (*проф. д-р Яр. Рудницький*). T. Lehr-Spławiński i Dr. Czesław Bartula, Zarys gramatyki języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na tle porównawczym (*проф. д-р К. Чехович*). 205-218

4. Всячина - хроніка (Varia-chronica)

Акти Собору. Конґрес італійських богословів. Значення музеїв. Уродини філософа. Російський екуменізм. Папське напімнення для проповідників. Заохота до студій канонічного права. Завдання католицьких університетів. Тайпер Августин. Сторіччя смерти Якова Мінья. Володимир Соловйов та його погляд про Церкву 219-227

Cum adprobatione ecclesiastica
Редакцію веде о.д-р Іван Хома — Redactionis curam gerens
Dr. Joannes Choma

«BOHOSLOVIA»
Via Boccea, 478 - 00166 Roma (Italia)