



ТОМ
XLI

1977

КН. 1-4

ГОГОСЛОВІА ВОНОСЛОВІА

ТОМ XLI VOL.

В И Д А Е

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1977 ROMAЕ
diasporiana.org.ua

ТОМ ХЛІ

1977

Книга 1-4

**БОГОСЛОВІЯ
BOHOSLOVIA**

ТОМ ХЛІ VOL.

в и д а в

**УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО**

РИМ 1977 ROMAЕ



БЛАЖЕННІШОМУ · ЙОСИФОВІ · І
ПАТРІАРХОВІ · КИЄВО-ГАЛИЦЬКОМУ · І · ВСІЄІ · РУСИ
ГЛАВИ · І · ОТЦЕВИ
ПОМІСНОЇ · УКРАЇНСЬКОЇ · КАТОЛИЦЬКОЇ · ЦЕРКВИ
ІСПОВІДНИКОВІ · ВІРИ
І · ПОДВИЖНИКОВІ · КАТОЛИЦЬКОЇ · ЄДНОСТИ
НЕУСТРАШИМОМУ
ОБОРОНЦЕВИ · СВОЄІ · ЦЕРКВИ · І · НАРОДУ
БУДІВНИЧОМУ · УКРАЇНСЬКОЇ · БОГОСЛОВІЇ
В · ДЕНЬ · 85-ЛІТТЯ · ВІД · ДНЯ · НАРОДЖЕННЯ
В · 60-ЛІТТЯ · ІЄРЕЙСЬКИХ · СВЯЧЕНЬ
НА · ВДЯЧНИЙ · СПОМИН
ВИСЛІВ · ПОШАНИ · І · ВІДДАНОСТИ
ВІД · «БОГОСЛОВІЇ»
УКРАЇНСЬКОГО · БОГОСЛОВСЬКОГО
НАУКОВОГО · ТОВАРИСТВА
І · УКРАЇНСЬКОГО · КАТОЛИЦЬКОГО · УНІВЕРСИТЕТУ
СВЯТОГО · КЛИМЕНТА · ПАПИ
ЯКИХ · ОСНОВИ · ПОЛОЖИВ
І · У · МАНДРІВКУ · СТОЛІТЬ · ПОВІВ
ЦЯ · КНИГА · ПРИСВЯЧЕНА

Р. Б. 1977

BEATISSIMO · JOSEPHO · I
PATRIARCHAE · KIOVIENSI-HALICIENSI · TOTIUSQUE · RUS'
ECCLESIAE · PARTICULARIS · CATHOLICAE · UCRAINAE
CAPITI · AC · PATRI
FIDEI · CONFESSORI · PRO · CATHOLICA · UNITATE
INTREPIDO · ECCLESIAE · SUAE · AC · POPULI · DEFENSORI
ITEMQUE · THEOLOGIAE · UCRAINAE · PROMOTORI
CUM · LXXXV · AETATIS · EXPLEAT · ANNOS
LX · A · SACERDOTALI · ORDINATIONE · SUSCEPTA
« BOHOSLOVIA » · SOCIETAS · THEOLOGICA
SCIENTIFICA · UCRAINORUM · NEC · NON · UNIVERSITAS
CATHOLICA · UCRAINA · A · S. CLEMENTE · PAPA
CUIUS · IPSE · FUNDAMENTA · IECIT
EIQUE · ITER · IN · FUTURUM · AEVUM · APERUIT
HOC · OPUS · MAXIMAE · AESTIMATIONIS
AMORIS · GRATIQUE · ANIMI · SIGNUM
INSCRIBUNT · DEDICANT

A. D. MCMLXXVII

ПОСЛАННЯ ПАТРІАРХА ЙОСИФА ПРО ПОЄДНАННЯ В ХРИСТІ

(Epistula Patriarchae Josephi de reunionem in Christo)

УКРАЇНСЬКОМУ НАРОДОВІ МИР І БЛАГОСЛОВЕННЯ!

Кожний віруючий в Бога і свідомий своїй національності українець, дивлячись на нинішнє важке положення Українського Народу в Україні і на поселеннях, мимоволі проймається жахом за майбутнє його існування і розвій. Переслідування і гнет релігії - Церкви в Україні, та розбиття, свари і незгоди поза Рідним Краєм, — оце ті причини, які примушують кожного чесного українця призадуматися над собою.

Де шукати виходу і яких треба взяти середників, щоб стати в цій недолі на правильний шлях, взяти відповідних засобів уздоровлення і забезпечення свого будучого, ба що більше, щоб не зникнути з лиця землі і не перейти до історії, як віджитий і мертвий первенець, подібно, як це сталося вже з неодним народом в історії. Очевидно, не легка це річ стати відразу обновником і одухотворити нині так обездолений народ навіть і для найбільшого генія. Та все ж таки не можна опускати рук і попадати в безнадійність, і то передовсім для того, хто вірить в Бога і надіється на Його певну поміч. Тому каже св. Павло: « Випростуйте ваші охлялі руки та зомлілі коліна і зробіть вашим ногам стежки прості, щоб кульгаве не збочило, а радше видужало » (Євр. 12, 12 сл.).

Кожна людина, яких би поглядів вона не була і як не задивлялася б на нинішнє релігійне й державне положення, чи українець чи чужинець, мусить признати, що найсильнішим чинником в діяльності й творчості народу є релігія — віра в Бога. Навіть і атеїстично-безбожники видять і переконуються наглядно, що то неможлива річ викоринити нині віру в Бога з душі людини, навіть при найсильніших і найбільш всебічних засобах і середниках матеріальної і фізичної державної сили. І якщо так, то треба звернути наше

бачне око на цей найважливіший момент в житті людини, народу й держави.

Ото ж, ввиду того, вирунає питання, як мається справа з релігією і вірою в Бога в Українському Народі? На жаль, ось в тому корінь лиха. Бо релігія повинна бути тим найсильнішим мотором думання і діяння в Українському, так розбитому і роз'єданому, Народі. Є в нас Католицька і Православна Церкви, Євангельські Громади й розбиті різні релігійні групи, і всі вони караються за Христа і Христову Віру. На превеликий жаль вони себе поборюють і тому не в силі об'єднати Український Нарід та перейти в протинаступ проти злих сил світу. А Господь наш напонує нас: « кожне царство, розділене в собі, запусіє, і кожне місто чи дім, розділені в собі самому, не встоїтьє » (Мт. 12,26).

Тому за усильною спонукою українських віруючих людей, звертаємося оцим, Український Народе, до Тебе, щоби Ти розпочав своє уздоровлення від корення своєї духовости, від своєї безсмертної душі і її потреб!

Всі одиниці, які приймають віру в Бога і Христа, мусять признати, що Христос-Богочоловік установив одне стадо, одну церкву і одного пастиря, і за цю вдність гаряче молився на Тайній Вечері: « Отче Святий, за ради імени Твого, бережи їх, тих, що їх Ти мені передав, щоби були одно, як ми! » (Ів. 17,11), « щоби і вони були в нас об'єднані » (Ів. 17,21), « щоби вони були звершені в вдності » (Ів. 13,23).

Найчисленніші Церкви в нас є Православна й Католицька, і, безсторонно кажучи, нема між нами суттєвої догматичної різниці, як це виказують теологічні студії і свідчить історія. Правду кажучи, розлам і поділ в піддержувані тільки ззовні, від тих, які знають, що тим ослаблюють Український Нарід і Церкву. Світлим моментом в нашій історії було порозуміння на тлі Патріархату між обидвома Церквами за Митрополитів Петра Могили і Йосифа Веляміна Рутського. На жаль, їх висока ідея згоди не здійснилася. Вже передше їздив св. Йосафат до Києва і в Печерській Лаврі виказував, що наша традиція (літургічні книги й хроніки) стоїть на основах в д н о с т и Христової Церкви. А єпископ Суша завважує, що печерські монахи мовчали і не мали що відповісти: « Mirum quantum mutati ab illis » і « Silentes stupebant, tot loca suorum monstrantem librorum ad firmandam Unionem » (див. « Твори Блаж. Патр. Йосифа, т. II, ст. 189). З другого боку поляки і інші сусіди хотіли златинцивати й спольонізувати українців католиків для своїх політичних цілей. І тому треба собі здати справу з такого стану і мати на увазі свою Церкву і своє добро, та не бути мо-

товилом в чужих, ворожих руках, що ним мотають вони й снують пряжу на свою одезу. І треба признати, що такі великі кроки зближення й порозуміння в новіших часах були вже зроблені за Сл. Б. Митрополита Андрія Шептицького. Так само й тепер відбулася сердечна стріча при великому здвизі Православних у Бавнд Бруку з Митрополитом Йоаном Теодоровичем. Там впали тоді великі слова: ми такі православні, як ви католики! Це правда, і совісні студії виказують, що нема догматичних чи обрядових різниць. Нам треба в с і м стати на київській праїдній традиції, а не підлягати російській синодальщині й тим подібним впливам.

Так само й наші Євангелики стоять на становищі Христової Євангелії. Треба зробити крок дальше до Апостолів Андрія і Петра, звідки починається і продовжується наше християнство.

Рівнож і наші Біблійні Громади, які приймають за основу Святе Письмо, читають, що в ньому горить ця віра в єдиного Бога і Ісуса Христа нашого Спаса. Коли ми правили Св. Літургію в північній Арєнтині в Чако, то безліч наших Єговістів, довідавшись з радія про нашу Службу Божу у величезній латинській катедрі, прийшли з колоній і лісів і виповнили вщєрть увесь храм. Вони молились з нами! Не диво, що й вони підносять голоси зі свого боку про потребу єдності релігії і віри.

Правда в лиш одна! Як болють різні народи, як нпр. німці, над розламом своєї Церкви і як стараються вони повднатися, як розвивається в них успішно, під впливом Святого Духа, так званий єкуменічний рух — рух поєднання, і навпаки, як сильною своєю єдністю в сьогодні Католицька Церква в Польщі і ставить опір безбожництву й матеріялізмові! Яка могутня була наша Держава за часів Володимира Великого і Ярослава Мудрого! Бо була в нас тоді одна віра і одна церква, яка лучила духово весь Нарід, скріплювала усе державне життя і створила свою культуру!

Чи не можна б цієї об'єднуючої акції обидвох Церков почати від узгіднення перекладів Святої Літургії і наших Богослужб, щоб молитися « одними устами і єдиним серцем »? А знову, таке зближення з іншими християнськими згромадженнями треба розпочати від читання того самого Святого Письма, перекладаного з оригіналу. Очевидно, це зближення мусить відбуватися зі зрозумінням, поволі і поступенно. Здаймо собі раз справу, скільки хитрости вживають наші вороги, щоб піддержати розлам і роз'єднання між нашими церквами. Будьмо совою! Дивімся на своє власне духовне добро, на спасіння наших душ — і тоді буде між нами єдність, в першу чергу на церковному полі, а опісля на національ-

НОМУ Й ДЕРЖАВНОМУ! *Треба добро Церкві й Народу ставити вище своєї марної особистої амбіції і своїх особистих чи гуртових користей!*

Це дуже відрадний об'яз, що це починають розуміти й відчувати всі віруючі Україні різних релігійних груп, що об'єднавшись в одну помісну українську церкву під проводом патріарха, станемо твердинею, об яку будуть розбиватися всі ворожі удари, так релігійні, як і політичні.

Перед нами свято зіслання святого духа. Спільною гарячою молитвою звернімся до Нього, як духа єдності, щоб Він просвітив, надхнув і дав силу для нашого об'єднання і єдності у вірі в одній Церкві. Бо Святий Дух устами св. ап. Павла завзиває нас: «БЛАГАЮ ВАС, БРАТИ, ІМ'ЯМ ГОСПОДА НАШОГО ІСУСА ХРИСТА, ЩОБ ВИ ВСІ ТЕ САМЕ ГОВОРИЛИ, ЩОБ НЕ БУЛО РОЗКОЛІВ ПОМІЖ ВАМИ, АЛЕ, ЩОБ БУЛИ ПОБДНАНІ В ОДНІМ РОЗУМІННІ І ОДНІЙ ДУМЦІ!» (1 Кор. 1,10).

Благословення Господнє на Вас!

† Йосиф
Патріарх

Дано в Римі
при Патріяршому Соборі Святої Софії
у празник Вознесення ГНІХ – 3 червня 1976 р.Б.

о. проф. д-р Іван Гриньох

ПОСЛАННЯ ПАТРІЯРХА ЙОСИФА ПРО ПОЄДНАННЯ В ХРИСТІ

(Prof. Dr. IVAN HRYNIOCH, *Epistula pastoralis Patriarchae Josephi de reunionem in Christo. Conamen interpretationis eiusque analisis*).

Спроба інтерпретації

Українське пресове бюро, «Вісті з Риму»,¹ в своєму виданні за місяць червень 1976 року, оприлюднило назване в заголовку Послання, якого думки, так у своїх теоретичних твердженнях, як і в практичних висновках, є предметом нашого розгляду, інтерпретації та оцінки.

Не місце тут входити в аналізу маргінесового феномену у зв'язку з появою Послання, та з уваги на курйозність самого феномену, назвемо його: Йдеться про реакцію на Послання в українській пресі у вільному світі. Бо хоч від появи Послання минуло вже більше року часу, помітного серйозного відгомону на нього дотепер не можна було ствердити.

Правда, українська преса у своїй більшості помістила текст Послання на своїх сторінках, при чому однак обмежилась до т.зв. до нічого не зобов'язуючих коментарів з журналістичного обов'язку, або і взагалі стримуючись від ясного становища щодо думок Послання. Та вже прямо незрозумілим, навіть дивовижним треба вважати факт, що пресові органи, які знаходяться під режисурою і наглядом церковних урядів, інколи навіть з претенсійною вивіскою «християнський», мабуть у залежності від директив, одні — промовчали (!) появу Послання, інші, щоправда, оприлюднили, забезпечуючися при цьому редакційними вступами, можливо тому, щоб і редакцій і тих, які анонімно сховані за редакціями, не за-

¹ «Вісті з Риму», Р. XVI, Ч. 15-18, ст. 2-4.

підозрено в згідності з думками Послання та поглядами на питання поєднання в Христі його Автора. Причин такого феномену можна тільки догадуватися: Нехіть, може, й невміння призамислитися над думками Послання, або просто нерозуміння його змісту. Та основною причиною стриманості, непевності, а то й промовчування Послання є таки ніщо інше, як те, про що говорить Автор Послання в перших його рядках: «Кожний віруючий в Бога і *свідомий свої національності* українець, дивлячись на нинішнє важке положення українського в Україні і на поселеннях, мимоволі проймається жахом за майбутнє його існування і розвій. Переслідування і гніт релігії і Церкви в Україні та *розбиття, свари і незгоди поза рідним краєм*, — *оце ті причини, які примушують кожного чесного українця призадуматися над собою*»² (підкреслення наше).

Сказано дуже багато. Щоб ще чіткіше унаглядити, в чому корінь лиха, уточнюємо сказане в Посланні: Основною причиною різних, інколи незрозумілих та болючих феноменів у нашому суспільстві є недостача національної (і релігійної) свідомості, роз'єднання, сварки і незгоди і, що незвичайно важливе, бо стосується характеру людини, брак чесності.

Прямим висновком оцих недостач в мисленні і характері є те, що одних людей в українському суспільстві поза рідним краєм правдоподібно «соблазняє» підпис на Посланні «йосиф патріярх» і «Дано в Римі, при патріяршому соборі святої софії», інших «тривожить» те, що Автор Послання звертається до цілого українського народу, а ще інші заслонюються «богословськими» раціями. Коли, без уваги на його маргінесовість, зупиняємося над феноменом реакції на Послання, то робимо це тільки тому, що існує небезпека, що й це Послання, як, зрештою, вже неодне послання і звернення в історії нашої Церкви, залишиться в історичних архівах, не зумівши збудити скалічену свідомість та приспане сумління української людини, щоб штовхнути її на шлях відродження й закріплення свого церковного і національного «Я». А втім, саме те і є змістом та метою цього Послання.

Потреба й конечність основнішої інтерпретації Послання виникає закономірно із свідомості цього незавидного положення, яке характеризує українське суспільство на поселеннях. Беручись за цю інтерпретацію і стараючись пояснити й уточнити його думки, керуємося одним бажанням: Щоб українська людина, вона ж бо

² Там же, ст. 2.

по суті є адресатом Послання, зрозуміла і сприйняла його ідейний зміст та щоб приступила до дії згідно його напрямних, чи, інакше говорячи, щоб, познайомившись зі змістом Послання у його теоретичному викладі та в практичних висновках, які випливають із основних тверджень, побачила можливості й перспективи спільного діяння.

I

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПОСЛАННЯ

1. Послання Патріярха Йосифа нав'язує до традицій українських змагань за з'єднання і виводить їх на світову арену єкуменічного руху

Послання Патріярха Йосифа про Поєднання в Христі це найновіший документ єкуменічного характеру, який нав'язує до традиційних змагань за єдність Христової Церкви, змагань так знаменних, які золоту ниткою проходять крізь ціле тисячолітнє історичне буття помісної Церкви Київсько-Галицької митрополії та всієї Русі. Видимими свідками цих змагань, в яких велику роль зіграли представники цієї Митрополії, завершених бодай частинним успіхом, є м.і. Собори в Ліоні (1244), у Флоренції (1439) і в Бересті (1596). Ідея єдності Христової Церкви і праці для неї, або — за словами Патріярха Йосифа — ідея і праця для поєднання в Христі, була глибоко закорінена в душі помісної Церкви Київської Русі. Причини цього феномену треба шукати насамперед в межовому положенні Української Церкви між християнським Сходом і Заходом та з цього положення впливаючого роз'єднання.

Слуга Божий Андрей, якого провідною ідеєю життя була праця над приверненням єдності в цілій Христовій Церкві, коротким ствердженням характеризує це положення: « Працю над з'єднанням Церков мусимо вважати такою, яку Боже Провидіння признає нам особливішим способом. Передусім тому, що така велика частина нашого народу належить до нез'єдиленої Церкви і носить всі наслідки нещасного роздору, що відірвав від Вселенської Церкви всі Церкви Сходу ».³

³ *Львівські Архиепархіальні Відомости*, 1942, ст. 58.

Про традицію змагань для поєднання в Христі в Київ-Галицькій митрополії появилoся вже багато основних праць, про неї говориться і в новіших документах, в яких схоплюються найважливіші факти та події: «Хоч внутрішні незгоди між прихильниками й противниками св. З'єдинення не вгавали, то все ж просвічувала надія на замирення, зокрема, відколи в православних обняв Київську митрополію один з найсвітліших ієрархів того часу, Петро Могила. Немає сумніву, що завдяки заслугам і мучеництву св. Йосафата виникла в тому часі ідея створення українського Київського Патріархату, висунута митрополитом Рутським і Мелетієм Смотрицьким, що стрінулася з дійсною прихильністю митрополита Могили, який також уважав такий проєкт за найуспішніший орудник для замирення Русі».⁴

Ще детальніше про цю традицію говориться в іншому документі: «Традиція показує нам, що церковна єдність Української Церкви з Престолом Апостола Петра була безперечною. Немов би сполучена цією золотою ниткою, вона, ця єдність, триває аж до наших днів, починаючи від днів проповідування св. Апостола Андрія в полудневій Україні.

Єдність віри з Римом продовжується за великої княгині Ольги та її внука Ярополка через її взаємини з цісарем Оттоном I; підтверджується посольствами папів до Володимира Великого і його послів до Риму; ділами Ярослава Мудрого, названого «Європейцем», і митрополита Іларіона, через князів Ізяслава та його сина Ярополка за папи Григорія VII, стараннями св. Теодозія Печерського та митрополита Кліма Смолятича; а після Керулярієвого роздору — за папи Урбана II встановленням празника перенесення до Барі мощів св. Миколая Чудотворця; в добу монгольських наїздів діло єдності продовжується зв'язками короля Данила, що був коронований папою Інокентієм IV, а також зв'язками Ярослава, батька Олександра Невського, і через іншого великого митрополита, Ісидора, учасника Фльорентійського Собору; далі продовжується важною дією Берестейського Синоду 1596 року та митрополита Іпатія Потія, а понад усе вірністю Римському Престолові св. архієпископа Йосафата Кунцевича, що його мощі тепер спочивають в Соборі Верховного Апостола Петра, і якого сторіччя канонізації тепер святкуємо, і завдяки старанням архієпископа Мелетія Смотрицького і митрополита Петра Могили.

⁴ *Соборне Пастирське Послання Українських Католицьких Владик*. Благовісник, Р. III, Кн. 3-4, ст. 155.

Вкінці свідками Унії в Римом були криваві переслідування за часів царату, не говорячи вже про останні переслідування наших днів. Історично доказано, що давня Русь-Україна не відпала формально ніколи від Риму, але значно пізніше була втягнена в роздор Керулярія, одначе, більше разів старалась вирватися з цього болючого роз'єднання.

Свідомість єдності віри і гаряче бажання з'єдинення з Католицькою Церквою завжди ясніли на історичному горизонті Українського Християнства, від його початків аж по нинішній день, як свідчить про це живий екуменічний рух і негасиме стремління всіх віруючих з'єднатися з єдиною Христовою Церквою... »⁵ Цей текст взятий з Послання цілої Ієрархії Помісної Української Католицької Церкви, скерованого не тільки до вірних цієї Церкви, але й « до всіх віруючих в Христа », ⁶ в тому числі перш усього до православних українців. Послання появилося з приводу тижня молитов за з'єдинення в 1967 р., у часі, коли, після Ватиканського Собору, почався діалог з Московською патріярхією. Існувала небезпека, що в такому діялозі нелюдський факт насильного знищення Української Католицької Церкви російсько-совітським режимом у спілці з Московською патріярхією буде промовчано і закрито перед світовою опінією. Існувала також небезпека, що й православні українці можуть сприйняти факт ліквідації « унії » як епізод, правда, болючий, бо й організаційно-ієрархічна структура Української Православної Церкви однаковою мірою була насильно знищена, але як епізод, який закінчував довголітнє церковне роз'єднання в українському народі. Тому це Послання є водночас і жалем, і скаргою, і пересторогою, та в аспекті універсально-християнському воно є апологією змагань за церковне З'єдинення.

« Ми не хочемо вносити найменшого дисонансу до цього започаткованого діялогу, що ведеться, одначе в ім'я правди, мусимо висловити наш *жаль*... читаємо в Посланні — ...Найперше, наші нез'єдинені Брати не повинні б мати причини торжествувати з приводу зліквідування нашої Церкви, бо заборона на існування нашої Церкви була переведена поповненням акту насильства проти релігійної свободи... Унія своїм життям зберегла єдність з Ка-

⁵ Там же, ст. 159.

⁶ *Послання Української Католицької Ієрархії*. Благівісник, Р. III, Кн. 3-4, ст. 160-161.

толицькою Церквою і дала докази вірності Престолові святого Петра в найтяжчих часах своєї історії. Вона не лише зберегла обряд, але й обороняла нез'єдинених православних, коли нищено їхні церкви на Холмщині й Волині.⁷ Отож, Унія не була примусовим помостом до латинізації нашої Церкви; не була ярмом, але скріпленням нашої Церкви і народу, як також висловом нашої національної свідомости. Ніхто не має права тішитися і радіти цими жалюгідними подіями... Вона, ця Церква, живе, більш як колинебудь, в українських катакомбах і в серцях мільйонів її вірних. Не треба ставити їй перепон і прирікати її на смерть, але, навпаки, старатися всіма силами здобути, у спільній гармонії і для добра всіх, єдність христової церкви! Лише на цих основах можемо нині продовжувати розпочатий діалог...

Ми хочемо жити в єдності з апостольським римським престолом і бажаємо також встановити взаємини приязні і респекту з нашими братами православними, що, як і ми, вірять в Ісуса Христа і Його люблять, і надіємося при Божій допомозі нав'язати з ними багатоплідний діалог, щоб дійти вкінці до вичікуваної хвилини повернення єдності в єдиній христовій церкві» (Всі підкреслення наші – авт.).⁸

В цих словах змальовується увесь трагізм роз'єднання в Христовій Церкві. Та водночас, без уваги на всі болючі події, які супроводжали в історії змагання за поєднання в Христі у єдиній святій Вселенській Церкві, жива ідея праці для повернення з'єдинення була і залишалася натхненням і мотором невгасаючих змагань. Єпископат Помісної Української Католицької Церкви, особливо ж Глави цієї Церкви, в почутті своєї відповідальности, постійно проповідують ідею поєднання і закликають до праці за її здійснення. Вимовним свідченням цього є знову ще недавнє Соборне Великодне Пастирське Послання Українських Католицьких Владик датоване Квітню Неділею 1972 р., в якому в подібний, як у попередньому Посланні, спосіб вказується на традиції екуме-

⁷ Пор.: *Послання Сл. Б. Андрія. В справі Холмщини*, 2.8.1938: «Потрясаючі події останніх місяців на Холмщині змушують мене прилюдно стати в обороні переслідуваних наших братів, нез'єдинених православних християн Волині, Холмщини, Підляшша і Полісся та завізвати Вас до молитви за них і до діл покути, щоб висднати з неба Боже милосердя». Ст. Баран, *Митрополит Шептицький*, ст. 108.

⁸ *Послання Української Католицької Ієрархії*, Благівісник, Р. III, 3-4, ст. 159, 161.

нічних змагань помісної Церкви Київської митрополії і всієї Русі: « Майже дві тисячі літ, почавши від Апостола Андрея, Папи Климента, херсонських єпископів-мучеників і пізніше, обильно ллялася мученича кров на наших землях за Христа і Його Церкву. Мандрівка народів переривала поширення християнства у нас, та коли унормувалися умовини та коли настало мирне державне життя, св. Княгиня Ольга підготувала його утвердження, а її внук великий Князь Володимир Великий впровадив християнство як державну релігію. Відновлено почитання св. Климента Папи, а митрополити Іларіон, Климент, Смолятич, Петро Акеревич в часі монгольського лихоліття, короновані Папою Ізяслав і його син Ярополк, Данило і інші — це світлі імена, з якими зв'язані славні епохи діяння Христа в Україні. Відновлена єдність Церкви в Берестейській Унії, що її 375-ліття щойно ми святкували, вславилася новими ріками кроки і горами трупів мучеників і ісповідників за правдиву Христову віру і єдність христового стада (підкреслення наше – автор), за царських і пізніших часів, аж по нинішній день. *Започаткований нашим Великим Митрополитом Службою Божим Андреем єкуменізм, вніс в нашу Церкву на II Ватиканському Соборі на світову арену Вселенської Церкви, на якій вона* далі, ширше і сильніше діє та підносить свої вікові церковні права. Читання євангелія у різних мовах на пасхальній Службі Божій, то відгомін її ролі в діяннях Вселенської Церкви.

Другий Ватиканський Собор *привернув своїм декретом всім помісним східним Церквам, патріярхам і верховним архієпископам права*, які вони мали в часі закінчення єдності з Апостольським Престолом. На ньому видвигнуто, як відомо, знову справу утворення українського патріярхату, яка стоїть і нині рубом, бо ще нуртують негативні і відосередні, свої і чужі, сили... ».⁹

Послання це підписане всіма українськими владиками, та зокрема це місце виразно вказує на його надхненника, яким є Патріярх Йосиф. Схоплювання подій не відірвано від себе, але в цілісному образі історичної пов'язаності і закономірності, візія Христової Церкви, у вимірі її вселенськості й єдності, вказування на терпіння і жертви в єкуменічних змаганнях, як на передумову щирості і справжності самих змагань, особливий відклик до єкуменічної праці Митрополита Андрея, свідомість ролі Української Церкви не тільки в самому українському народі, але на « світовій ар-

⁹ *Соборне Послання*, Благовісник, Р. VIII, 1-4, ст. 31.

ні » вселенського християнства — це ці самі думки, що кілька років пізніше лягли в основу нами обговорюваного Послання Патріярха Йосифа, «*Про Повднання в Христі*». В цьому Соборному Посланні, як і в Посланні Патріярха Йосифа чітко підкреслюється здійснення гарантованих прав східних помісних Церков також у відношенні до Помісної Української Церкви, зокрема на основне питання — піднесення Церкви Київської Митрополії і всієї Русі до гідності патріяршої Церкви. З цього наглядно бачимо, що Послання Патріярха Йосифа від червня 1976 р. «*Про Повднання в Христі*» угрунтоване цілим рядом попереджуючих документів і діянь. На особливу увагу заслуговує згадка про екуменічну працю Слуги Божого Андрея; Патріярх Йосиф — це не тільки пересмник і наступник цього Великого Митрополита на Києво-Галицькому престолі і всіх його попередників, але й пересмник *духовної спадщини* цього великого святця, благовісника і подвижника на полі церковного з'єднання. В церковному українському світі, православному і католицькому його постать, праця і духовна спадщина широко відома. Треба сказати, що й у слов'янському християнському світі екуменічні ідеї і праця Слуги Божого Андрея для церковного з'єднання не були чужими. Вистачить назвати Велеградські Конгреси з їхньою уніоністичною проблематикою. Надхненником і душею цих Конгресів був якраз Митрополит Андрей, який випередив теперішній екуменічний рух, що щойно в часі і після II Ватиканського Собору почав прибирати більш конкретні форми, на більше чим пів століття. Не в формі докору, але в ім'я історичної правди треба, одначе, ствердити, що різні впливові кола Римської Церкви, не виключаючи багатьох її достойників в самій римській курії, часто з недовір'ям, а то і з презирством ставилися до екуменічних ідей і праці Великого Митрополита. Екземплярним доказом такого ставлення, яке впливало з традиційного розуміння єдності Христової Церкви як уніформної інституції у всіх видах її життя, у владі, у внутрішньому правопорядку, в обряді, літургічній мові тощо, були якраз започатковані на початку двадцятого століття Велеградські конгреси, які виникли на слов'янському ґрунті: «Група західних богословів, головно чехів, почала видавати в 1905 р. латинською мовою 'Сляворум літтере теологіце', яких завданням було познайомлення західного світу з сучасною слов'янською духовною літературою. Журнал містив статті про різниці між католицизмом і православ'ям...

Центром цієї праці була Прага. В 1907 р., в Моравії, при могилі св. Методія, відбувся перший конгрес богословів, які пряму-

вали до розвитку взаємин між Сходом і Заходом; другий слідував у 1909 р. і третій в 1911 р...

Митрополит Андрей належав до ініціаторів і przewodив на першому конгресі. В своєму вступному слові він пояснив цілі, які ставлять перед собою Велеградські конгреси, і принципи, якими керуються послідовники Кирило-Методіївської ідеї...¹⁰ Із традиційного, закостенілого у своїх поглядах, розуміння екуменізму, як засобу до однородности, популярно відомої під назвою обрядової латинізації східних Церков, треба оцінювати ставлення офіційних чинників римської курії до Велеградських конгресів, в тому числі до ідейної концепції екуменізму Митрополита Андрея. Ілюстрацією може служити наступна подія: Ленід Федоров, майбутній екзарх Росії, брав участь в першому Велеградському конгресі. Маючи добрі зв'язки в Римі, він зустрівся з впливовим куріальним достойником, монсіньором Умберто Беніні, бажаючи притягти його до участі в Конгресі. Беніні, тоді професор на університеті Пропаганди, помічник секретаря в Конгрегації для надзвичайних справ, відмовився від участі в Конгресі, мотивуючи це тим, що в нього немає взаємин зі східними християнами і що питаннями їхнього обряду він ніколи не займався, хоч, поправді, як професор, автор наукових праць та організатор інформативного осередку й видавець інформаційного бюлетеню при курії дуже добре орієнтувався у всіх церковних подіях. Коли Федоров вернувся з Велеграду, Беніні у своїй новій зустрічі самий несподівано скерував розмову на тему Конгресу в дуже характеристичний спосіб. З уваги на те, що розмова відбиває мислення тодішніх римських правлячих кол, наводимо деякі її пасажі, відтворені Федоровом у своїй кореспонденції з Митрополитом Андреем. Беніні не інтересувався справами й питаннями екуменічного характеру, як їх було обговорювано на Конгресі, його цікавило щось інше. « Скажи мені, любий Федорове, чи це правда, що митрополит Шептицький хотів би головувати зі своїми українцями? » — запитав Беніні. « В якому сенсі, монсіньоре? » — відповів Федоров. « Ну, не знаю; скажім, щоб створити патріярхат чи щонебудь у цьому роді » — сказав Беніні. Враження зі своєї розмови з Беніні Федоров схоплює такими словами: « Беніні думав, що

¹⁰ Диякон Василій, ЧСВ, *Леонід Федоров*; Научні і літературні публікації « Студіон », Рим, 1966, ст. 65-66. (Цитовано в українському перекладі).

латинський обряд... не зустрине серед росіян такого протидіяння, як серед греків, вірмен і сирійців... ».¹¹

Від першого Велеградського конгресу в 1907 р. минає сімдесят років. На сцені тоді існуючої в латинській Церкві безконцепційності в питанні християнського екуменізму завдяки ініціативі й ідейному обоснованню Митрополита Андрея, з'являється справді нова, свіжа концепція екуменізму. Хоч на II Ватиканському Соборі не заговорено про її генезу і авторство, то по суті правдиве те, що про нього говориться в Соборному Посланні з 1972 р.: « Започаткований нашим Великим Митрополитом Слугою Божим Андреем екуменізм виніс нашу Церкву на II Ватиканському Соборі на світову арену Вселенської Церкви ».¹²

В основу нової концепції справжнього екуменізму, яку внесла до скарбниці Вселенської Церкви помісна Українська Церква, лягли дві вимоги: вільність екуменічної ідеї від політичних міркувань і конюнктур і розуміння екуменізму, як святости. У своєму вступному слові Митрополит Андрей підкреслив, закінчуючи своє слово пересторогою: « Нехай не буде того, щоб до святої справи вселенської віри, до справи поєднання Церков, домішувало політичні питання », ¹³ а українські владика в огляді з Патріярхом Йосифом, інтерпретуючи наради II Ватиканського Собору у своєму спільному посланні, наві'язуючи до такого розуміння екуменізму, зміст свого викладу схоплюють словами заголовку — « Святість життя і християнська праведність — підстава церковного поєднання ».¹⁴

Хто щільно стежить за працею й аналізує твори і письма Слуги Божого Андрея, обов'язково прийде до висновку, що « хто знає, чи шлях до єдності всіх християн у єдиній Вселенській Церкві не веде почерез святість того, нехай і малого стада, яке буде одначе стадом святих. Йому ж, цьому малому християнському стадові дана обітниця й заповідь Христа: 'Не бійся, мале стадо'... ».¹⁵

Змалювавши історичне підложж'я, на якому родилося обговорюване нами Послання Патріярха Йосифа « *Про поєднання в*

¹¹ Там же..., ст. 72. Докладніше вілюстровано тодішній підхід до ідеї з'єднання на ст. 65-75.

¹² Соборне Послання, Благовісник, Р. VIII, 1-4, ст. 31.

¹³ Диякон Василій, ц. тв., ст. 66.

¹⁴ I Спільне Послання, Благовісник, Р. I, Кн. 1, ст. 31.

¹⁵ О. Д-р Іван Гриньох, *Слуга Божий Андрей - Благовісник єдності*. Праці УБНТ, Рим 1964, ст. 82.

Христі», приходимо до висновку: Це Послання, в аспекті церковно-українському, нав'язує до традицій екуменічних змагань помісної Української Церкви, знову ж, в аспекті церковно-вселенському, воно влучає цю Церкву у світовий тепер екуменічний християнський рух, не як сліпий наслідувач усього, що в цьому русі зараз відбувається, але як його оновлюючий, оздоровлюючий і корегуючий чинник.

2. Послання Патріярха Йосифа це здійснювання правил і вирішень соборів Помісної Української Католицької Церкви

Екуменічні змагання в історії Києво-Галицької Митрополії так глибоко ввійшли у свідомість її керівників-ієрархів, що працю над з'єднанням Церков влучено в правила і вирішення окремих помісних соборів. Це мабуть рідкісний феномен в історії різних помісних Церков. Якщо ж праця для з'єднання це церковне правило, то з цього випливає обов'язок тієї праці особливо для священників та ієрархів цієї Церкви. Якраз і Послання Патріярха Йосифа «*Про повднання в Христі*» — це ніщо інше, як свідоме виконання цього обов'язку.

Послання і пастирських листів з заохотою до праці для церковного з'єднання, наукових доповідей на цю тему, закликів до студій і молитов, навіть із встановлюванням окремих днів чи тижнів молитов, появлялося багато впродовж нашого століття. Соборовими документами вселенського характеру в цьому часі треба вважати два документи II Ватиканського Собору — Декрети про Східні Католицькі Церкви і Про Екуменізм. В Помісній Українській Католицькій Церкві питанням церковного з'єднання застановлялися два собори (синоди). Перший з них, т.зв. Архiepархiальний Собор, що відбувався в 1940 р. у Львові, в часі масивного безбожницького большевицького наступу на українське християнство, — другий — це відомий IV Архiepiscopський Синод під проводом Патріярха Йосифа, що відбувся в Римі, в 1969 р. Для розуміння генези Послання Патріярха Йосифа вказуємо тут на Правила згл. Постанови цих помісних соборів, пригадуючи у винятках їх дослівний текст. Знаменне для постанов-правил обох помісних соборів те, що вони не обмежуються виключно до самих закликів до праці для церковного з'єднання, але подають також наскрізь практичні вказівки, як працювати для церковного з'єднання. Підкреслюємо це тому, що і Послання Патріярха Йосифа не вдоволя-

ється самими закличками, але ставить перед віруючою людиною наскрізь конкретні вимоги діяння на полі екуменічної праці. Відкликуємося до правил-постанов обох помісних соборів ще й тому, що в обох соборах живу й з певністю творчу участь брав Патріярх Йосиф, автор Послання «*Про повднання в Христі*», яке є предметом нашого обговорення; у першому Архiepархіальному Соборі у Львові в 1940 р., під головуванням Слуги Божого Митрополита Андрея, Патріярх Йосиф, щойно потаємно рукоположений на єпископа, був найближчим співробітником Слуги Божого Андрея. Львина частина соборової праці спочивала також на ньому.

В другому соборі — Архiepіскопському Синоді в 1969 р. Патріярх Йосиф головував в усіх нарадах як Глава Помісної Української Католицької Церкви; печать його думки вирізьблена також на всіх постановах цього помісного собору. Це необхідно ствердити для з'ясування генези Послання «*Про повднання в Христі*». Переходимо до правил і Постанов обох помісних соборів, які стоять в основі Послання.

Питанню з'єднання Церков присвячений третій розділ Правил Архiepархіального Собору п.н. Праця над з'єднанням Церков,¹⁶ де знаходимо наступне: «У душпастирській праці обов'язаний кожний священик *пам'ятати про діло З'єднання Церков*, у тому наміренні *жертвувати Служби Божі, ознайомитися докладно і глибоко зі всіма богословськими питаннями*, зв'язаними з цим ділом, *поучивши нарід* про важність тієї справи та *заохочувати людей до молитов* у тому напрямі». Підкреслимо такі думки: Пам'ятати про діло з'єднання й молитися за нього, познайомлення, тобто студія зв'язаних зі з'єднанням богословських питань, заохота проповідування ідеї з'єднання.

«Закликаємо всіх наших молодших собратів, щоб приготувалися до студій і праці над З'єднанням Церков». Праця на полі екуменізму вимагає від молодого покоління священиків глибоких студій, як передумови успішності праці.

«В парохіях або місцевостях, де серед наших живуть також нез'єднені православні, треба нам вистерігатися як небезпечного й шкідливого промаху всякого кроку й слова, яке могло б їх зражувати і відпихати від нас, а *виявляти їм словом і ділом любов ближнього*». Іншими словами: Любов ближнього має супроводжати працю для церковного з'єднання.

¹⁶ Львівські Архiepархіальні Відомости, Р. 55, 1942, Ч. 1, ст. 11-12.

« Також треба стеретися, щоб навіть законним ділом або недбалим виконанням обрядів не дати їм згіршення. Закликаємо священників часто заохочувати вірних до любови всіх ближніх, навіть ворогів, і перестерігати їх перед усякою ненавистю ». З уваги на те, що праця для з'єднання — це справа свята, все, що святости суперечить, як недбальство в літургічному обрядовому служінні, все, що може викликати згіршення, ненависть до ближнього, навіть ворога, мусять бути усунені з цієї праці. Тільки любов до ближнього має бути її стимулятором.

Сформулювавши основні вимоги для екуменічної праці, Правила поручають в дальших пунктах виконання деяких практичних розпорядків, які стосуються молитов за з'єднання та за покликання до цієї праці, проповідей і наукових викладів, присвячених цьому питанню. Як уже підкреслено, в часі найбільшого безбожницького наступу на Христову Церкву на українській землі, наступу жорстокого і ненависницького, Українська Церква остається вірною своєму покликанию: В християнській любові до ближнього, будиши вірною Христовому заповітові « щоб усі були одно », проповідувати і працювати для поєднання християн. Четверть століття до Другого Ватиканського Собору Помісна Українська Церква вирішеннями свого Архiepархіяльного Собору ясно виклала принципи екуменічної праці, які й сьогодні нічого не втратили на своїй актуальності щодо екуменічної праці в українському народі й у цілому християнському світі: Праця на полі екуменізму мусить бути відчищеною від усіх приземних тіней, від згіршення, від духовної порожнечі, від мірських спекуляцій, бо саме з'єднання — це свята справа.

Питання церковного з'єднання і праці для нього не міг по минути відомий IV Архiepіскопський Синод Українських Католицьких Єпископів, що відбувся в Римі в 1969 р., під предсідництвом Патріярха Йосифа. Цьому питанню присвячено кілька рефератів, підсумовувано дотеперішні досягнення та прийнято постанови на будуче для майбутньої праці.

Дня 1 жовтня 1969 р., на своїй Четвертій сесії Синод, обговорюючи, як це сформульовано у програмі Синоду, « Плян діалогу з православними, протестантами і сектантами... », ¹⁷ згадує про *заклик до діалогу з православними*. Мова тут про Пастирське По-

¹⁷ *Архiepіскопський Синод Українських Католицьких Єпископів* Благовісник, Р. V, Кн. 14, ст. 105.

слання Українського Католицького Єпископату з 1959 р. ще перед II Ватиканським Собором. Відклик до цього Послання знаходимо знову в « I Спільному Пастирському Посланні Українських Владик приявних на II Сесії II Ватиканського Вселенського Собору в Римі ».¹⁸ IV Архiepіскопський Синод приходить до висновку: « Наш заклик до діалогу з православними в останнім спільнім посланні мав малий відгомін. В останніх двох роках дещо міняється в користь діалогу... ».

На дев'ятій сесії Синоду обговорювано питання підготування кандидатів до екуменічної праці й у висліді: « Рішено одностайно: Нам потрібно людей з бажанням працювати на Сході та треба приготуватися до цієї місії. Всіх заінтересованих такими проблемами спрямовувати до Укр. Католического Університету ».¹⁹

Заслухавши звідомлень про екуменічну працю, Архiepіскопський Синод прийняв ряд постанов, з яких наводимо найважливіші:

« Щоб дати нашим отцям духовним, монахам і монахиням, а також і мирянам, нагоду познайомитись з умовами життя й апостольської праці на рідних землях і на поселеннях, Синод доручує Українському Католицькому Університетові влаштувати богословські, душпастирські, катехитичні й ін., відповідно до потреби, курси для підготування працівників на Сході і на поселеннях... Синод гаряче поручає і твердо кладе на серце всім... поучувати і звертати окрему увагу вірних... на красу, велич і духа нашого обряду, його особливе значення в житті Вселенської Церкви і українського народу... ».²⁰

Практичні вказівки щодо дальшої екуменічної праці Синод подає в VIII розділі своїх Постанов: «Згідно з постановами Собору Ватиканського II (Декрет про екуменічний рух), Архiepіскопський Синод рішає розпочати в тих епархіях і екзархатах, де ще дотепер цього не вчинено, і піддержувати вже існуючі, екуменічні церковні і громадські зв'язки і розговори з Українською нез'єднаною Православною Церквою, духовними і мирянами та з іншими християнськими церковними спільнотами і віроісповіданнями. В цілі успішнішої екуменічної акції Владика мають створити в своїх епархіях окремі екуменічні Комісії з відповідними вказівками і засобами. Рівнож задля того Синод звертається до

¹⁸ *Благовісник*, Р. I, 1, ст. 31.

¹⁹ *Благовісник*, Р. V, 124, ст. 111.

²⁰ *Там же*, ст. 114-115.

Верх. Архiepіскопа Кир Йосифа, щоб він започаткував сходини представників Східніх Церков». ²¹

Можна б порівнювати Правила Архiepархіального Собору у Львові і Постанови Архiepіскопського Синоду в Римі щодо їх змісту. У висновку треба сказати, що рішення обох найвищих органів правління в Помісній Українській Церкві, її помісних соборів, в нічому собі не суперечать, але себе доповнюють. Львівський Собор поставив ідейні основи під працю для з'єднання і наголосив ці ідейні елементи; Римський Синод поробив практичні кроки для цієї праці. Коли Львівський Собор брав до уваги в першій мірі працю для поєднання з православними, то Римський Синод, відкликуючися вже до рішень і напрямних II Ватиканського Собору, у своїх постановах поширює цю працю на «інші християнські церковні спільноти і віроісповідання...».

Що більше, Синод поручає вести екуменічну працю в порозумінні з іншими Східніми Католицькими Церквами, віддаючи ініціативу в руки Глави Помісної Української Католицької Церкви, Патріярха Йосифа. Порозуміння й узгіднення з іншими східніми Церквами та поширення на інші, не тільки православне, віровизнання, це нові елементи, які входять в засяг і зміст екуменічної праці Помісної Української Церкви після II Ватиканського Собору.

Саме те треба мати на увазі при оцінці наступних кроків Патріярха Йосифа. В душі Правил і Постанов обох Соборів, Львівського і Римського, він зараз же запрошує на наради представників Східніх Церков у справі створення спільної екуменічної конференції. Ці наради відбулися в дні 23 жовтня 1969 р. в резиденції Блаженішого Йосифа, який і був ініціатором і господарем цих нарад. На нарадах обговорено м.і. ставлення різних Східніх Католицьких Церков до виявів ворожої постави деяких екуменічних кіл до цих Церков, справу т.зв. уніятизму, плян праці на екуменічному полі та прийнято деякі практичні вирішення. ²² Слідкуючи за подіями, доводиться сказати, що ця здорова ініціатива, таки з недостачі ясної зорієнтованости екуменічного руху і його напрямних не принесла дотепер сподіваних успіхів...

З'ясувавши Правила і Постанови обох найвищих органів правління в Українській Церкві, її Соборів, тобто органів, які встановлюють закони помісної Церкви, приходимо до висновку, що

²¹ Там же, ст. 119.

²² Пор. *Благовісник*, Р. V, 14, ст. 137-138.

Послання Патріярха Йосифа — це вияв діяння в душі тих законів. В Правилах і Постановах треба шукати генези самого Послання, бо ж якраз Глави кожної помісної Церкви є і сторожами, і інтерпретаторами, і реалізаторами законів Церкви. Це їх обов'язок і покликання.

У цьому світлі більш зрозуміло стає незвичайно широко розгорнута дія й оживлення екуменічної праці Слуги Божого, Митрополита Андрея, в останніх роках його життя, 1940-44. В цьому самому світлі треба глядіти на таку ж працю Патріярха Йосифа з хвилиною його прибуття на Ватиканський Собор в 1963 р. Оба періоди праці для церковного з'єднання ждуть ще на джерельне дослідження і наукове висвітлення. На цьому місці обмежусь тільки до віднотування найважливіших документів, як свідчень для цієї праці. До цих документів треба зарахувати письма, листи, проповіді, послання, заклики. В кожному з них знаходимо думки, які відносяться до екуменічної праці, чи то безпосередньо, чи то тільки з нею посередньо пов'язані. З писем Слуги Божого Андрея, де розкинені думки й богословський виклад, наведемо бодай кілька. Це його слово з нагоди річниці коронації Папи Пія XII з датою 23.1.1942 р., в якому Слуга Божий дає глибокий богословський виклад про непомильність і єдність Христової Церкви, закінчуючи його словами: « треба, щоби східні Церкви з'єдналися з осередком християнства, з Престолом св. Ап. Петра і щоби своє правдиве православ'я семи перших Соборів доповнили усіми тими правдами віри, що були проголошені як такі у всіх дальших Вселенських Соборах... ».²³ Питання з'єднання, хоч тільки посередньо, заторкує Слуга Божий Андрей в принагідних письмах, написаних з нагоди видання нового римського служебника,²⁴ в посланні про церковні обряди,²⁵ в слові Митрополита, що увійшло в декрети Собору в 1942 р. « Про виховання »,²⁶ в пересторозі перед відступством від віри.²⁷ Великого розголосу набрала спроба Митрополита Андрея довести до порозуміння і замирення між православними і католиками; тут знову Слуга Божий Андрей випередив т.зв. екуменічний діалог, що заіснував у часі II Ватиканського Собору і

²³ *Львівські Архиепархіальні Відомости*, Р. 55, 1942, Ч. 2, ст. 27.

²⁴ *Там же*, ст. 100-105.

²⁵ *Там же*, ст. 119-128.

²⁶ *Там же*, ст. 196-198.

²⁷ *Там же*, ст. 221-223.

тривав з перервами по сьогодні, на двадцять років. Митрополит Андрей започаткував такий діалог з кінцем 1941 р., пишучи безпосередні листи до ієрархів Української Православної Церкви та до її чільних мирян, до української віруючої православної інтелігенції. Цей недокінчений діалог, який стане матеріалом для дальшої праці для церковного зближення між українськими Церквами, нагально перервали воєнні дії.²⁸

Угрунтування діалогу для церковного замирення і поєднання, якого продовженням є Послання Патріярха Йосифа «*Про поєднання в Христі*», виклав Слуга Божий Андрей у своєму програмовому Посланні до Духовенства, написаного в грудні 1941 р.²⁹ Це Послання було сконфісковане німецько-гітлерівською окупаційною владою. Темою його є будова, як сказано в Посланні «*рідної всенаціональної Хати*» – Батьківщини. У висновку Слуга Божий Митрополит Андрей вважає, що ця будова може завершитися тільки на фундаменті єдності Церкви і Народу. На жаль, дотепер ще не досліджено цього Послання у всіх його аспектах. Воно таке багате у своєму змісті, що може стати джерелом студій для соціологів, політологів, психологів, істориків й, особливо, богословів еkleзіологів. Коротко характеризує його, можна б сказати, що це Послання — це Велика Хартія з'єднання на національному і релігійному полі. Кілька думок — жемчугів, які стосуються Церкви і церковного з'єднання, думок так знаменних для мислення і Митрополита Андрея, і перемника його спадщини, Патріярха Йосифа, наводимо тут дослівно:

«*Що Церква чи Церкви відграватимуть важну роль в будівництві Батьківщини (в первісному, сконфіскованому виданні було «Держави» – прим. автора), про це не можна сумніватися. В християнських народах немає більшої виховної сили, ніж сила Церкви... Коли Христова Церква і проповідь Євангелія поєднують і найавазятіших ворогів..., чого ж не зможе доконати супроти людей, що до одного народу належать і хочуть бути одним!... Того єдиного впливу Євангелія повинен і український народ досвідчити в цій такій важній добі своєї історії, в якій треба йому єдності, як ще ніколи передше (підкреслення наше)...³⁰*

«*Треба нам також признати, що деякі симптоми роз'єднання,*

²⁸ *Львівські Архиепархіальні Відомости*, Р. 56, ст. 32-50.

²⁹ *Там же*, 1942, Ч. 2, ст. 1-19.

³⁰ *Там же*, ст. 11.

які спостерігаємо в усіх віроісповіданнях і Церквах, до яких Українці належать, кажуть боятися, що відосередні сили, сили роздору і роз'єднання, можуть показатися і в релігійному житті більшими і сильнішими, ніж доосередні, єднальні сили... Мало який нарід так у релігійному житті поділений, як наш нарід, а в тих поділах живуть і діють глибокі антагонізми... Такі антагонізми, як ті, що ділили Візантію і Рим, Москву і Європу, Схід і Захід, католиків і протестантів, зібралися на українських землях, щоб братів, дітей одного народу й одної землі, роз'єднати і впровадити між ними роздори, ворожнечі і взаємні, виглядає, безконечні непорозуміння... З цього виходить, що *кожен, кому тільки добро України лежить на серці, мусить уважати за свій обов'язок цілою працею життя причинятися до множення елементів єдності, а до усування елементів роздору*. Виглядає, що в цьому твердженні немає ніякої пересадки (підкреслення наше)... Та релігійна єдність може, дасться осягнути легше, як могло б видаватися, бо нас усіх, себто всі різні віроісповідання, ділять не питання особисті, не взаємні кривди, не різні поняття про патріотизм чи державу, не суспільні різниці кляс чи масткового стану, не різні програми, все те поміж нами або одно і те саме, або в усіх цих речах різнилося хіба тільки в дрібницях...

Нас роз'єднують питання, що були актуальні 1000 або 500 літ тому назад між Візантією і Римом, між Римом і Германією чи Англією, між Москвою і Польщею... *Ми прийняли на слово і дорогою спадку від зовсім чужих нам світів роздори зроджені з тих проблем...*»³¹ (підкреслення наше).

«Супроти цього ми, грекокатолики чи православні (так називаємося в обряді) вселенської віри, з уваги на добро наших вірних простягаємо руку до згоди і всім Українцям предкладаємо програму релігійного помиріння».³²

Простягнута рука і виклад програми релігійного замиріння перед чверть століттям. *Послання Патріярха Йосифа «Про повднання в Христі» це ніщо інше, як наново простягнута рука і виклад програми замиріння і церковного повднання!*

Простягнувши свою руку для помиріння, Слуга Божий Андрей висвітлює й роз'яснює цю програму, присвячуючи цьому сім сторінок свого Послання, і закликаючи щераз до переборіння ро-

³¹ Там же, ст. 12.

³² Там же, ст. 13.

з'єднання: « Якщо християнські різні Церкви в Україні мають сповнити завдання — дати українському народові єдність, мусять позбутися того духа розколу і ненависти, яка спричинює, що Українець Українцеві ворог. Усі, скільки нас є, мусять зробити все, що можемо, щоб помирися і в собі самих побороти духа розколу і ворожнечі супроти братів... », ³³ та звертаючися до православних братів, закінчує своє Послання чи не пророчим видінням: « ...нехай будуть щирі зі собою та нехай приймуть руку, витягну до помирення. На такому помиренні не ми, а вони самі більше скористають. *А передовсім скористає весь нарід.*

При відновленні Київської Митрополії та *при майбутньому, дасть Бог, піднесенні Київського престола до достоїнства патріярхату*, ми ж будемо канонічно підчинені тому патріярхатові, коли той патріярхат признає власть Вселенського Архєрея, а цим патріярхом буде хтось із їхніх єпископів, а не з наших. А зискають передовсім те, що принесуть українському народові ту єдність, якої йому тепер треба і без якої легко буде його паразитам ще довго над ним панувати. Вони скористають ще і в тому, що в церковній єдності будемо всі мати не тільки силу, але й приклад, як повинна виглядати національна єдність. Із будови одної, святої, вселенської, апостольської Церкви будемо могли учитися і досвідчати, яка повинна бути суверенна провідна могутня єдність українського народу ». ³⁴

Патріярх Йосиф, продовжуючи працю для замирення і поєднання, вказує у своєму Посланні на ту саму неміч українського народу, якою є роз'єднання підо впливом сторонніх і чужих сил, і ставить перед очі цілого народу як лік заповітню ідею створення патріярхату Української Церкви. У своєму Посланні Патріярх Йосиф неначе перекликається із Митрополитом Андрєєм, своїм попередником на Митрополитому престолі: « Правду кажучи, розлам і поділ є піддержувані тільки з-зовні від тих, які знають, що тим ослаблюють Український Нарід і Церкву. Світлим моментом в нашій історії було порозуміння на тлі Патріярхату між обома Церквами за Митрополитів Петра Могили і Йосифа Вельямина Рутського. На жаль, їхня ідея згоди не здійснилася. І тому треба собі здати справу з такого стану і мати на увазі свою Церкву і своє

³³ Там же, ст. 18.

³⁴ Там же, ст. 19.

добро, та не бути мотвилком в чужих, ворожих руках, що ним мотають вони і снують пряжу на свою одежу».³⁵

А щоб підкреслити тяглість екуменічних змагань Української Церкви і її престольних Глав, Патріярх Йосиф вказує на працю Слуги Божого Андрея: «І треба признати, що такі великі кроки зближення й порозуміння в новіших часах були вже зроблені за Сл. Б. Митрополита Андрея Шептицького...».³⁶ Патріярх Йосиф, так само викладаючи програму замирення і поєднання, маючи перед своїми очима візію відродження Української Церкви, вказує на основні елементи цього відродження й остаточного поєднання українського народу в Христі: «нам треба всім стати на київській прададній традиції... Дивімся на своє власне духовне добро, на спасіння наших душ — і тоді буде між нами єдність, в першу чергу на церковному полі, а опісля на національному і державному!... об'єднавшись в одну помісну українську церкву під проводом патріярха, станемо твердинею, об яку вудуть розбиватися всі ворожі удари...»³⁷ (підкреслення оригіналу).

Порівнюючи отак оба програміві Послання двох Глав і, не стидаймося цього сказати, волею Божою і волею народу, справжніх Патріярхів Української, хоч чужими силами роз'єднаної, та всеж Святої і єдиної Церкви, впадає в вічі незвичайна спорідненість, що більше, однозвучність в їхньому мисленні і вислові.

В Посланні Патріярха Йосифа знаходимо й деякі нові елементи, до яких ще повернемося, згадуючи їх тут тільки маргінесово. Сл. Б. Митрополит Андрей, що й зрозуміле, маючи на увазі його екуменічну концепцію, головний наголос кладе на з'єднання між обома Церквами, православною і католицькою, і тільки периферійно говорить про інші церковні віровизнання. Іншими словами, Сл. Б. Андрей продовжує екуменічну працю по лінії Соборів Флорентійського і Берестейського. Патріярх Йосиф, і саме це нове, яке треба в загальній характеристиці «*Послання про поєднання*» підкреслити, бачить програму з'єднання в поширеному плані. Перед ним розгортається *болючий образ усього християнства на українських землях*. В цьому образі є «Католицька і Православна Церкви, Євангельські Громади й розбиті різні релігійні групи...».³⁸

³⁵ *Вісті з Риму*, XIV, Ч. 15-18, ст. 3.

³⁶ *Там же*, ст. 3.

³⁷ *Там же*, ст. 3-4.

³⁸ *Там же*, ст. 2.

У своїй програмі з'єдинення Патріярх Йосиф не забуває і тих менших християнських громад. Це поширення програми екуменічної праці на всіх християн зрозумімо тоді, коли призамислимося над коротким, але таким багатомовним ствердженням Патріярха Йосифа: «...*всі вони караються за Христа і христову віру*». ³⁹ (Підкреслення наше). Є, отже, по думці Патріярха Йосифа, ще один спільний об'єднуючий елемент, а це спільне терпіння і карання, навіть не за ту чи іншу церковну установу, а за самого Христа і за віру в Нього. Цей новий елемент в екуменічній програмі стає нам зрозумілим, коли приглянутися панорамі цілого християнства в теперішньому світі і коли призамислитися над двадцятьлітнім досвідом й переживаннями Автора Послання в часі його в'язнення і *карання за Христа і за віру в Нього*. Не виключене, що Патріярх Йосиф у будучому поширить своє звернення, скеровуючи його до всіх людей доброї волі, що караються за свої релігійні переконання, за свої Божі та людські права і за достоїнство людини, цього прегарного твору Божих рук. Бо в болючій панорамі теперішнього світу, в тому числі й України, є — хоч і невеликі кількістю люди інших віровизнань, що вірують в єдиного Бога, є й такі, що ще не вірують, але у своїй підсвідомості зберігають дари, які є Божими дарами для людини, і караються, обороняючи ті дари перед нелюдям насильством.

Коли для з'єдинення обох віток Української Церкви, католицької і православної, потрібно, як говорить Патріярх Йосиф, «*всім стати на Київській прадідній традиції*», то в поширенні програми на інші християнські громади, Патріярх Йосиф вказує на основне джерело поєднання: «*Так само й наші Євангеліки стоять на становищі Христової Євангелії. Треба зробити крок далі до Апостолів Андрея і Петра, звідки починається і продовжується наше християнство*». Отже, вернутися до джерела, до Христової Євангелії, пірнути в двохтисячлітню історію християнства на українській землі — це імперативи для всіх українських християн, не виключаючи і наших Біблійних Громад, яких згадує Патріярх Йосиф, бо й вони «*приймають за основу Святе Письмо, читають, що в ньому горить ця віра в єдиного Бога й Ісуса Христа, нашого Спаси*». ⁴⁰ Оце доповнена Патріярхом Йосифом Велика Хартія з'єдинення всіх християн українського роду на українській землі і

³⁹ Там же, ст. 3.

⁴⁰ Там же, ст. 4.

в усіх країнах нового поселення, — і тут ця Хартія поширена й доповнена. Тому саме Послання говорить « *про поєднання в Христі* », а не тільки про церковне з'єднання. Тому також воно скероване *до цілого українського народу*, а не тільки до якоїсь її частини.

3. Передвісники « Послання про поєднання в Христі »

Послання Патріярха Йосифа « Про поєднання в Христі », написане в 1976 р., закінчує останній період екуменічної праці Патріярха після звільнення його з довголітньої неволі. До передвісників цього Послання треба зарахувати всі спільні заходи й послання всього єпископату Української Католицької Церкви. На деякі винятки екуменічного характеру в цих послань звернено увагу в попередньому підрозділі. Та окрім спільних заходів і послань Патріярх Йосиф виявив цілий ряд наскрізь особистих ініціатив у праці для поєднання християн. Відмічуємо тільки деякі з них. Це насамперед безліч особистих зустрічей Патріярха з українськими людьми різних віровизнань, з церковними ієрархами і з мирянами.

Ці зустрічі й розмови у братній християнській атмосфері дали привід до сформулювання думок про поєднання в окремому посланні. Як глибоко врізьбилися у душі Патріярха Йосифа ці зустрічі й розмови в часі своїх багатьох подорожей по всіх континентах, може свідчити факт, про який згадує Патріярх у своєму Посланні.

Це кілька уривків із розмови з Митрополитом Православної Церкви Йоаном Теодоровичем, наступником і перемником спадщини Української Православної Автокефальної Церкви, оглавленої колись, у революційних часах та в шуканні рятунку для української Церкви і Народу, бл.п. Митрополитом Липківським.

При цій зустрічі, як, згадуючи про неї, пише Патріярх Йосиф у своєму Посланні, « *впали тоді великі слова: ми такі православні, як ви католики* » (підкреслення оригіналу). Старенький Митрополит Йоан Теодорович, на схилі свого віку, неначе в надхненні висказав істину, якої нам, ще церковно роз'єднаним і на роз'єднуючих, а не на об'єднувальних началах виховуваних і виучуваних, можливо, й нелегко ще збагнути. Та Патріярх Йосиф відгадав, у чому істина цього історичного вислову; « *Це правда, і совісні студії виказують, що нема догматичних чи обрядових різниць* », ⁴¹

⁴¹ Там же, ст. 4.

пише Патріярх Йосиф. Це вже не будучність, в якій сумлінні студії щойно « викажуть », це теперішність, у якій совісні студії « виказують »... Совісні богословсько-еклезіологічні студії не сказали свого останнього слова у післятриденському чи післяпершоватиканському соборах; вони їх попереджували і часто випереджували, прояснюючи, вияснюючи, поширюючи. Очевидно, вимогою студій, це їхня совісність, сумлінність, це значить вільність від тенденційности, упереджень, насильно накинених з-зовні, часто Христовій Благовісті супротивних доктрин, бо справа Христа, Його Євангелії і Його Церкви, це справа Божа, свята.

В названому вже періоді екуменічної праці Патріярха Йосифа передвісниками Послання « *Про повднання в Христі* » треба вважати також його окремі, не тільки спільні з усім синодом єпископів, заклики, звернення, письма і послання, з яких назвемо тільки деякі.

В І Спільному Посланні Українських Владик, написаному в часі II Сесії II Ватиканського Собору в листопаді 1963 р., Патріярх Йосиф, разом з усіма Владиками Української Католицької Церкви закликає до взаємного прощення і висловлює радість з приводу прибуття православних братів на Собор: « ...обов'язок змагання за привернення єдності тяжить передусім на совісті наших Преосвящених Владик, так Католицької як і Православної Церкви. Це наше спільне завдання і спільна праця. При цій спільній праці ми повинні відкрити собі взаємно серця і з глибини душі простити собі взаємно, що в минулому могло скривдити одних чи других. ...З задоволенням... відзначаємо як відрадний прояв в нашому церковному житті те, що представники наших православних Братів із Злучених Держав Америки прибули на цю другу Сесію Собору... і мали змогу почути бодай живий відгомін тих благальних слів Христового Намісника, а може й відчутти в серцю палке бажання єдності Христової Церкви, бо ж таке бажання розбуджує нині Святий Дух в серцях мільйонів християн різних віровизнань ». ⁴²

В березні 1965 р. Патріярх Йосиф, знову з усіма католицькими ієрархами, пересилає побажання з нагоди Празника Христового Воскресення всім Ієрархам Православної Церкви. Вказавши на радісну пісню 'Христос воскрес із мертвих', Патріярх Йосиф пише: « Так дуже згідно із тим зазивом Святої Церкви в останніх

⁴² *Благовісник*, Р. I, 1, ст. 33.

часах розвивається, процвітає і дає надії відомий вже в цілому світі екуменічний рух, що має за ціль привернення єдності серед усіх християнських віровизнань у світі. Одушевлені цим могутнім рухом і ми українські католицькі Єпископи радіємо, що ...можемо в окремий спосіб звернути наші думки і серця до Вашого Блаженства і до Високопреосвященіших Архiepіскопів-Митрополитів, до Преосвященіших Владик, до Високопреподобного і Всечесного Духовенства й до Дорогих Братів і Сестер вірних Української Православної Церкви... ». ⁴³

Не бажаючи перебільшувати значення цих звернень і не входячи в причини, чому після цього не пороблено дальших практичних кроків для зближення і поєднання і чому все ще відчувається деяку стриманість чи навіть заклопотання, одне обов'язково треба відмітити: Льодова атмосфера, яка окутувала українських церковно роз'єднаних християн, починає зникати. Її місце виповнюється подувом братньої любови, готовости прощення і гаряче бажання обняти друг друга. Це без сумніву немале досягнення, бо льоди проломано і з цього вихідного становища можна приступити до поживалення праці для остаточного завершення поєднання в Христі.

В шуканні за передвісниками Послання Патріярха « *Про поєднання в Христі* » і в досліді екуменічної ідеї та праці для її здійснення важливо виловити те, що, здавалося б, тільки мимохідь висловлене в цілому ряді принагідних слів, звернень чи писем. Це ті імпондерабілія, щось невловиме і невагоме, але саме ці імпондерабілія є речами найбільшої вагомости. Образово це виглядає ось як: Патріярх Йосиф звертається Посланням до Монахів-Студитів, навчає про монаше життя, висвітлює початки монашества в Христовій Церкві і на українських землях, закликає до молитви; вказавши на обов'язки, які випливають, переходить до обговорення особливого покликання монахів Студитського Уставу: « *Студити покликані..., щоби бути опорою для своїх Братів Студитів у всьому світі, а передусім на слав'янському Сході. Перед Студитами розлога, безкрая нива праці над з'єднанням Церкви, відновленням і відтворенням світлої традиції Сходу.* Студити мають зокрема вложений на себе обов'язок в заповіті о. Кирила Королевського, великого приятеля митр. Андрея, екзарха Леоніда і екзарха архимандрита Климентія піддержувати унійні змагання на Сході... » (підкреслення наше).

⁴³ Благовісник, Р. I, Кн. 2-3, ст. 81.

Здавалося б, на перший погляд, що це кілька звичайних поучень свого найвищого Пастиря. А тим часом це динамічна проєкція екуменічної праці: Мала Студитська громада має вирости до вогнища, що своїм теплом має охопити країни, світ, насамперед світ слов'янський, бо там розлоге екуменічне поле, там родилася Кирило-Методіївська ідея, там ставлено перші кроки для діалогу на започаткованих і надхненних Митрополитом Андреем Велеградських конгресах. Там на цьому слов'янському Сході родилися і вирости такі велетні екуменічної ідеї, як Сл. Б. Андрей, росіяни – о. Кирило Королевський і екзарх Росії, о. Леонід Фьодоров, ісповідник віри, та його наступник, екзарх Росії і Сибірії, о. Климентій Шептицький, Архимандрит монахів Студитського Уставу. І ще одна важлива думка просвічує із слів Патріярха Йосифа: Монашество, це не втеча від світу й повна ізоляція від болючих його питань, в тому числі й такого питання, як поєднання християн і єдність Христової Церкви, але це пам'ять і молитва за цей світ і невтомна праця оновленням, в Церкві молитва і праця для з'єднання і відновлення « світлої традиції » цілого християнського Сходу. Вдумуючися у слова Послання Патріярха Йосифа до Монахів-Студитів, знову приходиться ствердити незвичайну спорідненість в мислях і в накресленні екуменічної праці обох Глав Української Церкви, Андрея і Йосифа.

Після закінчення II Ватиканського Собору Патріярх Йосиф у своєму Пасхальному привіті ⁴⁴ пов'язує радість з Христового Воскресення із своєю загальною оцінкою соборових діянь і на цьому тлі вказує на посланництво Української Церкви: « ...в житті і творчості самої Церкви Собор відкрив нові *виднокруги* і дороги. Найперше, Собор з любов'ю *простягнув руку рятунку* і злуки усім нез'єдиненим Церквам і віруючим в Бога громадам і ісповіданням, а навіть і *самим невіруючим...* ». ⁴⁵

Підкреслюємо деякі елементи в оцінці Собору: Нові *виднокруги*, любов, *простягнення руки всім*, включно до *невіруючих*. Живо вичувається в цьому, що основні елементи української екуменічної мислі ввійшли у скарбницю Вселенської Церкви.

Якщо ж це так, то звідсіль випливають дальші вимоги для українських християн: « Наша Українська Католицька Церква зокрема вимагає від нас подвоєння зусиль для заповнення її зро-

⁴⁴ *Благовісник*, Р. II, 2-3, ст. 55-58.

⁴⁵ *Там же*, ст. 56.

сту і скріплення назовні і всередині, в поодиноких душах... Тільки тоді будемо становити справдішню і сильну єдність, коли цю єдність скріпимо найсильнішими надприродними і природними в'язами; тоді зможемо досягнути в душі Собору і наше церковне майбутнє в завершенні патріархату... Всякі сварки і взаємні поборювання... мусять щезнути в нас в ім'я Церкви і народу. Тоді зможемо виповнити вложені на нас Вселенським Собором почесний обов'язок причинитись до церковної єдності...».⁴⁶

Це тільки кілька думок із Пасхального привіту Патріярха Йосифа. Ці думки ілюструє він різними практичними вимогами праці для з'єднання, і тому вартість тих думок лежить не тільки в їхній теоретичній сутності, але й у їхньому пасторальному змісті. Головна ідея Патріярха Йосифа — вивести українське християнство, разом з його екуменічним досвідом і працею на вселенське церковне форум, зцементувати те християнство через поєднання в Христі, завершуючи його у структурально-ієрархічній структурі патріархатом. Тому й ці думки Пасхального привіту треба назвати передвісниками обговорюваними нами найновішого Послання « Про поєднання в Христі ».

Перечитуючи письма Патріярха Йосифа, зупиняємося на його Різдвяному привіті.⁴⁷ Патріярх Йосиф змальовує в ньому таїнственну містику українського Різдва не на регіональній чи етнічній, але на всесвітній міжконтинентальній панорамі всіх українських душ. Ці душі знаходяться у всіх шарах українського народу, на всіх полях праці, майже на всіх континентах та в усіх умовах свого життя, навіть у в'язницях і на засланнях... І на цій всесвітній панорамі « ...росте і наша національна свідомість, свідомість єдності народу, мимо всіх віддалей і держав. І ця єдність, і її свідомість... кріпшає і ширшає, зближаються до себе Церкви, росте взаємне розуміння своїх потреб і осягів... христос наша сила і наш об'єднуючий найсильніший чинник і лучник! ».⁴⁸

Останнє, нами підкреслене, речення веде прямо до основної ідеї, *поєднання в Христі*, що лягла в основу Послання з червня 1976 р. Різдвяний привіт передвістить цю ідею. Не вистачить, однак, вказувати на ідею, для неї конечно створити вогнища праці для її здійснення. І тому саме Патріярх Йосиф творить це вогни-

⁴⁶ Там же, ст. 57-58.

⁴⁷ Благовісник, Р. III, 1-2, ст. 9-13.

⁴⁸ Там же, ст. 12.

ще, основуючи Український Католицький Університет, а пояснюючи його завдання, конкретизує основну його працю: «З довір'ям на Божу поміч і на просвічення Святого Духа ми зачали це діло і будемо продовжувати його в повній свідомості, що Український Католицький Університет стоїть на службі українській науці і культурі християнської моралі, та що він є об'єднуючим творчим чинником у нашому народі».⁴⁹ Патріярх Йосиф не залишав ніякої нагоди, щоб не заговорити й не обоснувати потреби й konieczности замирення, з'єдинення, єдності в народі і Церкві.

На V З'їзді Міжнародної федерації Католицької молоді в Перуджі в Італії, дня 20 жовтня 1966 р. виголошує Гомілію про мир,⁵⁰ в якій дає глибоке, християнське, на Євангелії сперте, розуміння миру, таке різне від поверхових і крикливих фраз про мир у теперішньому бездушному світі. Пів року пізніше, Патріярх Йосиф вертається щераз до цієї теми про мир, пов'язуючи його із поняттям єдності, у принагідній Великодній проповіді.⁵¹

«Чого ж вичікує увесь наш український народ — каже Патріярх — від цьогорічного Великодня? Здається, що з нами кожному тиснеться на уста та сама відповідь і те саме молитовне бажання: Мир і єдність... Нехай, отже, з тим Празником празників по цілій землі, де б'ється українське серце, злине Христовий спокій і мир, ...нехай зникне в ньому все, що розкладає і нищить нас...».⁵²

Стараючися перемогти упередження і роз'єднання, якого виявом буває саме назовництво в окремих Церквах і поглиблюючи розуміння сказаного бл.п. Митрополитом Православної Церкви, Йоаном Теодоровичем, ствердження 'Ми такі православні, як ви католики', Патріярх Йосиф дає поучення,⁵³ як розуміти ці поняття, бо ж з нерозуміння випливають непорозуміння, які стоять на перешкоді поєднання: «Вселенська католицька Церква справедливо називається православною, бо вона єдино правильно *у цілій повноті* славить Бога. З тієї причини вона не може відмовлятися від цього світлого імени і поняття. Даремно тому домагатися цього від неї, бо це означувало б заперечувати себе саму... Так само і

⁴⁹ Слово-Подяка Патріярха Йосифа, Благовісник, Р. III, 1-2, ст. 16.

⁵⁰ Там же, ст. 103-106.

⁵¹ Благовісник, Р. III, 3-4, ст. 171-173.

⁵² Там же, ст. 171-172.

⁵³ Там же, ст. 270-273.

в нас не можна відрікатися від прадідної назви « православний », бо вона нам вповні прислужує, без уваги на те, що й інші також користуються нею. З другого боку, ми не можемо бути коротко та вузько-зорі, але мусимо брати до уваги факт, що більшість українців і росіян належить до православного віровизнання... Коли ми не зрікаємося своєї, справедливо нам належної, назви *православні*, то вони не можуть нас легковажити й уважати за сектантів в їхньому розумінні і в їхньої точки зору. Натомість, навпаки, те слово промощує нам церковну дорогу до них. І на Бога надія, що так станеться. Бо ми мусимо прагнути і прямувати до єдності згідно з заповітом Христа... ». ⁵⁴

Поучення Патріярха Йосифа стосується так українських Церков, як і західньої Католицької Церкви з її латинським обрядом. Бо й ця Церква, вселенська, католицька в своїй історії, ізолюючи себе від Східніх Церков, впродовж історії поклала наголос на поняття католицькості, протиставляючи його, менш чи більш свідомо, поняттю православної. Її слідами і під впливом такого не повного розуміння природи Церкви з'єдинена з Престолом ап. Петра Українська Церква йшла шляхом протиставлення собі цих понять, які мали б себе виключати, втікаючи від генуїного поняття Христової Церкви, яким є її прикмета православної. Роз'яснюючи це питання, відкликаючись до аргументів історичних і богословських, Патріярх Йосиф кладе дальший міст для замирення і поєднання в аспекті українських і всесвітніх екуменічних змагань. В роз'яснюванні цього питання Патріярх Йосиф, говорить і про те, що Вселенська католицька Церква, якої помісною частиною є Українська Церква, з'єдинена з нею, славить Бога « *у цілій повноті* ». ⁵⁵

Наголошуємо цей вислів, бо й Сл. Б. Андрей у своїй програмі з'єдинення говорить про таку ж саму повноту у вірі: « Католицька Церква признає правдами віри всі правди перших Вселенських Соборів і до тих правд додає правди, проголошені на 13 дальших Соборах, які уважає Вселенськими. З того виходить, що православний, нез'єдинений християнин... не має відкинути ні одної правди, проголошеної Вселенським Собором... Не перестав бути православним; православ'я своє лише *доповняє* правдами, яких

⁵⁴ Там же, ст. 272.

⁵⁵ Львівські Архиепархіальні Відомости, 55, 1942, ст. 222.

досі не уважав правдами віри».⁵⁶ На іншому місці Митрополит Андрей ще виразніше говорить про цю повноту у вірі: «...треба, щоби східні Церкви з'єдналися з осередком християнства, з Престолом св. Ап. Петра, і щоби своє *правдиве православ'я семи перших Соборів* — підкреслення наше — *доповнили усіми тими правдами віри*, що були проголошені як такі у всіх дальших Вселенських Соборах, і щоб прийняли тим способом *цілу вселенську віру*...».⁵⁷

Патріярх Йосиф, подібно як Митрополит Андрей, пов'язують перспективу на здійснення церковного поєднання з вимогою здійснити *повноту віри*.⁵⁸

Натрапляємо тут на поняття, яке потребує роз'яснення. Що ж таке повнота? Цим питанням займалися в християнській добі і філософи, і богослови, а все ж саме питання очікує ще свого всебічного наświetлення в усіх галузях наук. Поняття «повнота» можна розглядати в різних аспектах: філософічному, богословському, соціологічному, антропологічному, космологічному, математично-природничому тощо. Повнота — це щось, що є основою і метою всього. Недостача повноти — це недовершеність, недосконалість. Повне заперечення повноти на будь-якому полі людської мислі, життя і діяння веде до порожнечі — *κένωμα*. Залишаючи на боці інші науки, бодай коротко зупинюємося на роз'ясненні цього поняття з християнської точки зору.

В загальному доводиться ствердити, що «повнота» це основа християнського мислення, світовідчуття і світозору. І не тільки це: Це ключ до розуміння світу, Бога, Божого Промислу, загадки буття і життя.

В Євангелії записані слова Христа — «Не думайте, що я прийшов розорити закон і пророків. Не прийшов я, щоби їх розорити, щоби *сповнити*...» (Мт 5,17). «Із *повноти його* всі ми прийняли...» (Йо 1,16).

Розуміння, що таке повнота, обоснував у християнському мисленні ап. Павло. У своїх посланнях він постійно вертається до цього питання, вказуючи на повноту віри, повноту благодаті, повноту істини. Та найважливіше — повнота це самий Христос —: «У ньому враз із людською природою живе вся повнота Божества, і ви причасні в тій його повноті...» (Кол 2,9-10). І далі важне ствердження для розуміння фундаменту «поєднання в Христі»,

⁵⁶ Там же, ст. 27.

⁵⁷ Пор. О. Д-р. І. Гриньох, *ц. тв.*, ст. 141-143.

⁵⁸ *Благовісник*, Р. VIII, 1-4, ст. 26.

про що говориться в Посланні Патріярха єдності: «...аж поки ми всі не дійдемо до *єдності в вірі* і до *повного пізнання* Божого Сина, до звершености мужа, до міри *повного зросту повноти* Христа...» (Еф. 4,13).

В християнському філософічному й богословському розумінні — повнота це наскрізь новий божеський вимір, нова димензія з усім своїм багатством у множестві і єдності, у динамічному зростанні й переображуванні й удосконалюванні, у відкритті й об'явленні, це всеобіймаюча сфера видимого і невидимого світу, це джерело й мета усіх творчих змагань на всіх ділянках людського мислення, діяння і життя. Деякі із тих елементів розуміння знаходяться і в дохристиянській філософічній думці.

Для нас важливе те, що з розуміння «повноти», як джерела-основи віри і мети, до якої прямуємо, краще зрозуміти можна й довершувати діло церковного повднання. З розуміння «повноти» роз'яснюється також твердження Патріярха Йосифа про те, що немає в нас сутніх догматичних різниць, до чого ще повернемо при подрібній аналізі Послання.

Біблійне поняття «повнота» часто зустрічається в східних Літургіях, чого свідком є Літургія св. Йоана Золотоустого, де знаходимо такі вислови, як «повнота віри», «повнота Духа Святого», «повна Духа Святого», «Сповнення закону і пророків Ти си, Христе Боже наш...».

Теми «повнота» у нашій спасенній, Христом започаткованій і ним накресленій спасенній історії цим не вичерпується. Найважливіше для нас при обговорюванні питання повднання в Христі за словами Блаж. Йосифа — це розуміти повноту, як повноту віри. Без такого розуміння наш світозір був би подібним до світозору математика, який обмежувався б тільки до аналізу окремих математичних величин — цифер і не бачив найважливішого — знаку нескінчености.

Як уже згадано, Послання Патріярха Йосифа «*Про повднання в Христі*» має своїх передвісників. Ними є численні його письма і проповіді, виголошувані при різних нагодах. В усіх них розкидані немов цінні камінчики мислі Патріярха, які разом утворюють мозаїковий образ у його цілості. Із цих передвісників відмічуємо ще одні слова, які є провідною думкою Послання: «При обороні прав нашої Української Католицької Церкви ми не забуваємо також потоптаних прав Української Автокефальної Православно Церкви, так само жорстоко зліквідованої безбожним комуністичним режимом, як також і прав різних українських громад-

як і взагалі релігійних прав усіх віруючих, які позбавлені свободи сумління і віровизнання на землях України».

Закінчуючи цей підрозділ і реасумуючи його думки, приходимо до висновку: Послання Патріярха Йосифа має своїх передвісників в його довголітній праці і в його письмах та творах. В передвісниках Послання Патріярх Йосиф вказав на основні елементи поєднання в Христі, якими між іншими є взаємна любов, дух прощення, спільне терпіння, спільна традиція, молитва, повнота віри і Христос, як альфа й омега, джерело й мета справжнього екуменізму.

4. Скерування Послання «Про поєднання в Христі»

Послання Патріярха Йосифа скероване до цілого українського народу — в Україні і на поселеннях, про що свідчить не тільки зміст Послання, але й виразні слова в його заголовку — «Українському народові мир і благословення!».

Вже саме цього роду скерування не є чимось звичайним. Воно вказує на важливість та особливість цього документу. Правда, Патріярх Йосиф вже не раз передше в принагідних своїх Словах чи письмах користувався цією формою звернення. Та тут ця форма звернення логічно випливає із змісту Послання, бо ж ідеться про *поєднання всіх у Христі*. Звичайно церковні пастирі звертаються словами та письмами до якоїсь визначеної частини церковного суспільства, до їм повіреного церковного стада у її цілості, до цілого Божого люду, або до визначеної групи цього стада, в якому виконують своє пастирське служіння. Залежне це від становища, яке займає служитель Церкви в її ієрархічній побудові, і від обговорюваного предмету.

Історія Церкви Києво-Галицької Митрополії і всієї Русі, від зарання свого буття аж до наших днів, постачає нам безліч прикладів послань, звернень та поучень, яких авторами є церковні пастирі. Якщо їхнім автором є Глава Помісної Церкви, в минулому Києво-Галицькі Митрополити, сьогодні — після вікових довідів і змагань — Патріярх, тоді адресатом є владики, духовенство, монашество, миряни, в загальному браття во Христі, або за прийнятим поняттям II Ватиканського Собору, весь Божий люд, серед якого Митрополит згл. Патріярх Церкви виконує своє пастирське служіння. Пастир Церкви благовістить своєму «пасомому» стаду. Подібно єпископ області спрямовує своє слово

до духовенства, монашества і вірних, бо це його церковне стадо, в якому виконує свою пастирську службу.

Нагодами до пастирських послань і писем бувають рокові празники, церковні ювілеї, особливі події в житті Христової Церкви з її минулого і сучасного, як напр. Різдво, Воскресення, пам'ятка хрещення Руси-України, дні всенародної скорби з приводу переслідування, стихійні катастрофи, соціальна нужда, наступ безбожництва, або й такі події, які відбулися вже на наших очах, собори й синоди. До цієї останньої категорії послань, звернень та поучень треба зарахувати писма-послання, т.зв. спільні чи соборні всього українського єпископату, які появилися кожного разу після відбуття таких соборів згл. синодів, в рр. 1963-1976. Всі вони загально відомі, бо були оприлюднені в офіційні Патріярха Йосифа, «Благовісник», та перепечатані різними пресовими органами.

В нашій давній і новішій церковній літературі можна знайти багато прикладів послань, писем чи навіть коротких звернень-поучень, призначених для поодиноких частин Божого люду. Св. Теодосій Печерський, ігумен Печерського монастиря, крім різних поучень — про терпіння, милостиню, молитву, смирення, написав навіть своє слово-поучення до монастирського «келярія»-ключника.⁵⁹ Знову ж в останніх десятиліттях, у житті нашої Церкви, великого розголосу набрали були писма-послання Сл. Б. Митрополита Андрея, скеровувані до різних частин його стада, до гуцулів, до буковинців, до поселенців у Канаді, до духовенства, до монахинь, до української православної інтелігенції, до робітників, що перебувають у чужих країнах, до дяків, до української молоді, до різних православних владик ітд.⁶⁰

Багацтво і різність адресатів — це важливе свідчення про те, що пастирська влада митрополитів Української Церкви не обмежувалася до границь якоїсь території; це широка пастирська влада над душами людини, яка походженням і обрядом належить до Церкви Києво-Галицької Митрополії, без уваги на те, в якій країні ця людина не жила б.

⁵⁹ *Перші українські проповідники і їх твори*. Видання УКУ, т. XXXV, Рим, 1973, ст. 95-96.

⁶⁰ *Твори Сл. Б. Митрополита Андрея Шептицького*, т. I. Праці УВНТ, Торонто, 1965. *Писма-Послання Митрополита Андрея*. Бібліотека Логосу, т. XXIV, Йорктон, Саск., 1961.

Послання « *Про поєднання в Христі* », у відрізненні від інших, характеристичне тим, що воно універсальне у своєму змісті і в своєму скеруванні. Змістом його є універсальна ідея церковного з'єднання в українському народі, тобто ідея всесвітнього церковного єкуменічного руху, а адресатом Послання є цілий український народ, хоч, як відомо, цей народ, у своїй соціологічній, ідейно-програмовій, релігійно-ісповідній структурі є незвичайно здиференційований, не згадуючи вже про диференціацію, що випливає з факту поселення великої частини народу в різних країнах світу. Вистачить взяти до уваги хоч би тільки релігійно-ісповідну диференціацію українського народу: Віруючі в ньому приналежні в більшості до Православної Церкви, існують в ньому євангелізькі громади, що більше, є в українському народі, окрім віруючих людей в Бога, також невіруючі.

Всі вони, стисло беручи, неприналежні до стада, безпосереднього повіреного пастирській владі Автора Послання; а втім, Послання скероване і до них; бо *існує ще інша основа пастирської влади*, ніж та, що судорожно спирається на людських юридичних принципах.

Є ще влада, що спирається на Божій основі, на Христовій Благовісті, в якій мовиться: « І інші вівці маю, які не є з цього двору; і тих мені треба привести; і голос мій почують, і буде одне стадо і один пастир » (Йо 10,16).

Виконуючи цю свою, на св. Євангелії обосновану владу, Патріярх Йосиф, йдучи слідами свого попередника, Сл. Б. Андрея, промовляє до цілого українського народу. В універсальності змісту і скерування Послання до цілого народу саме і є його особливість. В універсальності відчувається відгомін надхнених слів Митрополита Іларіона, якими він звеличує свій народ і його Христову віру: « Віра бо благодатная по всей землі распростреся і до нашого язика руського дойде... Вся страни благий Бог помилова, і нас не презрі..., пусті бо і преисохши земли нашей сущи, внезапно потече источник євангельский, напаяя всю землю нашу... ».⁶¹

І знову, обнімаючи своїм зором, весь український народ та величаючи його володаря, Митрополит Іларіон мовить:

« ...Не в худі бо і не в невідомі землі владичествоваша, но в руской, яже відома і слишина єсть всіми конци землі... ».⁶² Вкінці,

⁶¹ *Перші Українські проповідники*, ст. 99.

⁶² *Там же*, ст. 111.

неначе предвиджуючи майбутній важкий шлях народу, змальованям якого починає своє Послання, дев'ятсот років пізніше, Патріярх Йосиф, Митрополит Іларіон молиться за цілий нарід: «...І донелиже стоїт мір, не наводи на нас напасти іскушенія, ни преда нас в руки чуждіх, да не прозовется град твой град плінен, и стадо твое пришельци в земли не своей: да не прерікут страни: гді єсть Бог их..., да не отпадут от віри нетвердіи вірою...».⁶³

Послання Патріярха Йосифа, вже в першому реченні, проияне цією молитвою тривоги за свій нарід Митрополита Іларіона: Бо ж нарід переданий в руки чужих, престольний градплененний, стадо наше-пришельці в землі не своїй, нетверді вірою відпадають від віри. «Кожний віруючий в Бога і свідомий свої національності українець, дивлячись на нинішнє важке положення Українського Народу в Україні і на поселеннях проймається жахом за майбутнє його існування і розвій...» з болем мовить Патріярх.

5. Авторитетність Послання

Послання Патріярха Йосифа «Про поєднання в Христі» скероване до цілого українського народу. Було б дивовижним квестіонувати право Автора Послання — промовляти до цілого українського народу. Замість того краще і більш логічно було б ставити питання і старатися знайти відповідь: ХТО в українському народі, під сучасну пору, міг би і мав би до цього моральне право промовити до всіх синів і дочок українського народу, «в Україні і на поселеннях», в тюрмах і на засланнях? Поставивши так питання, доводиться прийти до висновку, нехай і прикрого, але такою є сучасна дійсність: У сучасну пору український нарід не має репрезентанта своєї суверенної волі і думки, не має суверена в своєму національно-державному житті, в такому розумінні, що мова про покликаного чи обраного з волі народу, на підставі існуючого закону, репрезентанта цілості.

Українським народом заправляють підручні чужої влади, конкретно російсько-большевицького Кремля. В обох найважливіших ділянках свого життя — в національно-державній і церковній — український нарід підкорений, у висліді чого йому відобрано спрможність правити собою та виконувати свою суверенну владу че-

⁶³ Там же, ст. 117-118.

рез своїх суверенів. Якщо йдеться про церковну суверенність, то в Україні формально, на щастя ще не в цілому у своїй душі, те саме треба сказати щодо суверенности в національній ділянці, — він насильно підданий владі чужого патріярха, Московського, при чому не слід забувати, що саме виникнення цього патріярхату, як і його влада в історичному й еклезіологічному є предметом сумнівів і контроверзій.⁶⁴

Поза Україною, тобто — поза засягом влади чужих центрів, світського і церковного, в країнах нового поселення частинки українського народу, справа суверенітету Української Церкви, інакше її підметности або отого «бути собою», до чого так часто закликає Патріярх Йосиф у своїх зверненнях, мала б вигляди на успішне здійснення при умові, що всі, без уваги на віровизнання, до яких належимо, виходитимемо *із правильного розуміння природи Христової Церкви, її єдности, її вселенськості, а водночас помісности, її одности, а разом із тим різновидности*. В католицькій вітці колись одної помісної української Церкви, в силу різних умов, затратилося правильне розуміння тих еклезіологічних понять та їхніх змістів; маємо на увазі не так широкі маси мирян, годі ж бо від пересічної віруючої людини вимагати глибшого розуміння усіх тонкостей богословського, канонічно-правного, літургічного та обрядового вчення. Вимогу глибокого розуміння еклезіологічної проблематики ставимо до церковних служителів, отже, до владик і духовенства Церкви. Наголошуємо цю вимогу ще й тому, що саме тут є джерело всіх непорозумінь. Літургічно-обрядову і правно-канонічну помісність окремих частин часто чомусь то вважається суперечною чи навіть небезпечною для єдности Церкви, а власне управління і його форми вияву в окремих помісних Церквах інтерпретується як несумісне з поняттям первенства ап. Петра і його наступників, римських єпископів. Невміння, аж до небажання включно, погодити з собою вселенськість і єдність цілої Христової Церкви з одночасною помісністю і різновидністю її окремих частин, главенство ап. Петра і його наступників на Римському престолі з правами та владою Глав помісних Церков, загрожують знищенню душі помісних частин Христової Церкви, в тому числі помісної Української Церкви. Вертаємося у біблійний старозавітний час — підкорення мислення і діяння в Церкві букві закону.

⁶⁴ Пор.: *Письма Митрополита Андрея* в «Львівські Архиепархіальні Відомости», Р. 61, 1943, 3-4, ст. 32-50.

Христова благовість і проповідь апостолів, особливо ж проповідь ап. Павла, звільнила людство від такого мислення. Вони поставили благодать, яка ушляхотнює закон, яка звільняє людину від так часто його мертвої букви, яка чинить закон людським, бо проникнутим духовною силою благодаті. Не від речі відмітити, що перші різьбарі християнської мислі молодого українського християнства були глибоко пройняті саме таким християнським розумінням закону, чого свідком є Слово Митрополита Іларіона « Про закон і благодать ».

Католицька вітка Помісної Української Церкви знайшлася, на жаль, у мряці отого ще не віджилого викривленого еклезіологічного мислення, якого наявним завершенням є її повне підкорення Римській Столиці та її урядам. В такому її положенні годі говорити про справування її церковної суверенної влади чи збереження і виявлювання її ідентичности. Для ясности підкреслюємо, що тут йдеться не про протиставлення між суверенною владою у Вселенській Христовій Церкві і такою ж у помісних Церквах, не йдеться про суверенну владу частини, яка протистоїть та заперечує таку ж владу у вселенському засязі. Мова тут про суверенну владу і її виконування у відношенні до складових частин, тобто помісних Церков, які разом творять вселенську Христову Церкву.

На авдієнції українських владик в Папи Павла VI, яка відбулася дня 13 грудня 1976 р., дивно звучали такі вислови у промові Намісника ап. Петра, як « українські католицькі спільноти », або заохота « зберігати закон, який існує... ». Підкреслюємо ці елементи, у повній пошані до Римського Архидієка, бо вважамо що вони несправедливі і кривдячі. « Українські католицькі спільноти » викликають асоціації до прийнятої термінології, в якій говориться про « різні євангелицькі громади... ».

Мається враження, що поняття « Церква Київської митрополії і всієї Руси » відумерло, а залишилися ще тільки її відламки: спільноти, громади. Помісність, про яку так чітко говорять документи II Ватиканського Собору, промовчана, а — чи, можливо, вже викреслена? Заклик « зберігати закон » може впливати з пастирської журби за долю Христового стада. Справа тільки в тому, щоб *зберігати закон у його повноті*. Це значиться: у його всіх вимірах, вселенському і помісному, бо ж і помісні Церкви мають свої закони, не суперечні вселенським законам, які спираються на богословському розумінні природи Церкви і на освяченій традиції помісних Церков. У світлі благодаті, яка має проникати кожний закон, закони вселенські не можуть доводити до заперечення за-

конів помісних. Оба роди тих законів мають свою основу в тому самому джерелі і щойно разом узяті творять повноту церковного законодавства. Сучасна, домінуюча в церковних, навіть керівних, колах і однобічна інтерпретація церковного законодавства, яке не узгоджує його повноти, доводить до наступного ствердження: Після тисяч років українства і, незабаром, після чотирьох років від Унії в Бересті положення помісної Церкви Київської митрополії і всієї Русі визначується не *статусом з'єднання* її в Престолі ап. Петра, але *статусом підкорення* її абсолютній владі цього Престолу. Із повноти помісності залишено цій Церкві право, і то обмежене, на вияв своєї обрядово-літургічної особливості.⁶⁵

Не краще мається справа в православній церковній вітці колись однієї помісної української Церкви. Правда, там говориться про церковну автокефалію, про її повну суверенність. Правдою є також, що в ній покладено багато кроків для обґрунтування церковної помісності. В дійсності, однак, і ця частина колишньої Київської митрополії поділена на кілька юрисдикцій, не об'єднана в одній помісній Церкві. Та що найважливіше з точки зору богословсько-еклезіологічного: Наші православні брати, скерувавши всі свої зусилля для встановлення підметності й автокефалії своїй Церкві, в якій через кількасотрічне підкорення Московській Церкві залишило свої сліди і в якій в різних ділянках церковного життя надщерблено її особливості, під впливом чужого українському богословському мисленню про Церкву, затратили у своєму образі Христової Церкви її сутній характеристичний елемент вселенськості.

Щоб аналогією роз'яснити, в чому причина розходжень, покористуємося образом, запозиченим із природничого світу: Христова Церква, як Таїнственне Тіло Христа, це неначе соняшна система, в якій діють закони одності, які зберігають її як цілість у космічному просторі. Але діють там також, характеристичні для окремих частин цілісної сонячної системи зі своїм центром у сонці, різновидні для поодиноких її частин-планет. Як з одного боку виключеним є, щоб закони, що випливають із центру цілості знищували окремі закони поодиноких частин, так з другого боку, якщо б природа, що було б абсурдом, пішла по шляху відривання законів якоїсь частини від універсального закону цілості, дійшло

⁶⁵ Свіжим доказом цього обмеженого права є виданий Римським Престолом «*Архієратікон или Служебник Святительскій*», Рим, 1975.

б до природної катастрофи, до розбиття прегарного космічного твору. Гріх християн у тому, що не живемо тим образом Церкви, попадаючи раз в одну, то знову у другу скрайність.

Ці з'ясування вважасмо потрібними, шукаючи відповіді на питання: ХТО ж мав би дійсне моральне право авторитетно і суверенно промовляти до українського народу? Відповідь напрошується: В нинішньому часі, маючи перед очима положення, яке вище з'ясовано, тим дійсним авторитетом, подобається це комусь, чи ні, являється Автор Послання, Патріарх Йосиф. Його авторитет виводиться із книги його «родства»-родоводу. Правно-канонічно — він Глава католицької частини Церкви Києво-Галицької митрополії і всієї Русі, він ще й далі Митрополит Галицький, Архiepіскоп Львівський, ep. Каменця Подільського, він як Митрополит, на підставі документального ствердження Римської Апостольської Столиці, Верховний Архiepіскоп, якому прислуговують права, рівні патріархам Східніх Церков.

Історично, згідно цієї ж «книги родства», він спадкоємець пастирського служіння і прав (не тільки привілеїв, як це часто інтерпретується) великих митрополитів — Іларіона, Ісидора, Вельямина Рутського, Петра Могили, Андрея Шептицького. Сьогодні він також найбільший моральний авторитет, що його собі набув не тільки своїм церковним служінням і достоїнствами, але й своєю вірністю Вселенській Христовій Церкві, аж до ісповідництва включно, своєю невтомною працею й обороною прав, у їхній повноті, своїй помісній Церкві, засвідчуючи тим суверенність і підметність повіреного його пастирському служінню церковного стада в церковному і національному житті.

Історія українського народу характеристична тим, що в ньому, побіч світського державного авторитету у часі його національної суверенности, другим національним авторитетом являлися Глави Церкви в постатях її Митрополитів. Такий феномен існував за княжих часів української державности, так було, особливо в часах, коли український нарід втрачав свою державну незалежність. Києво-Галицькі Митрополити ставали символами суверенности і Церкви, і народу і були признавані цілим народом як його найвищі авторитети. Не даром народ називав їх «князями»! В синтезі обох влад, світської і церковної, якої уособленням були Митрополити, вбачати можна здійснення образу Глави помісної Церкви, якого виявом у східніх християн була постать етнарха. Якщо не в формальному, то в моральному цього слова значенні, можна сміливо говорити про не одних Глав Помісної Української Церкви,

як про етнархів. На такому, глибоко відчутому і переживаному, історичному образі спирається право, що більше, навіть обов'язок церковних Глав клопотатися долею цілого народу, вступатися за ним перед своїм і чужим світом, боронити його прав і, що наскрізь логічне, промовляти до свого цілого народу і говорити в його імені тоді, коли цей нарід ограблений зі свого найвищого національного державного авторитету та коли він знаходиться в умовах « всенародної скорби ».

По своєму змісті Послання « *Про повднання в Христі* » — це документ богословського характеру, догматичного, еклезіологічного, екуменічного. І тут може виникати питання його авторитетності. Не важко знайти відповідь. Автор Послання, Патріярх Йосиф, відомий богослов, знавець догматичних тонкостей, про що свідчать його богословські праці.⁶⁶ Він же організатор богословської науки, упродовж цілого п'ятидесятиліття, на рідних землях і поза їх межами; вистане згадати: Богословська Академія у Львові, Український Католицький Університет в Римі, Українське Богословське Наукове Товариство, з десятками видань їхніх наукових праць. З екуменічними питаннями Патріярх Йосиф не тільки обізнаний; він — активний працівник на полі церковного з'єдинення. Продовжуючи працю Сл. Б. Митрополита Андрея, він бере участь в Велеградських конгресах, які в нашому столітті були першим і найважливішим форумом наукових зустрічей і фундаментом для тепер широко відомого екуменічного руху.

Від 1933 р., коли польський єпископат почав організувати т.зв. Унійні з'їзди в Пинську, Автор Послання, тоді ректор і професор Богословської Академії, бере в них участь і виголошує на них ряд наукових богословських доповідей. Та свою працю на екуменічному полі Патріярх Йосиф не обмежує до участі в унійних конгресах чи конференціях, організованими і проведеними римокатолицькими колами. Після довшої підготовки назріває думка, відбувати унійні з'їзди також у Львові і перебрати ініціативу в дослідях екуменічних питань у свої руки. Хто більше, чим Українська Католицька Церква, на чолі якої стояв надхненник і працівник ідеї церковного з'єдинення, Митрополит Андрей Шептицький, міг бути покликаний до праці, яка проводилася на унійних з'їздах. Такий І Унійний з'їзд відбувається в кінцем грудня 1936 р. Його організатором і господарем, як ректор Богословської Акаде-

⁶⁶ Див.: « *Твори Кир Йосифа...* »: Видання УКУ, Рим, 1968-1970.

мії, де З'їзд відбувався, був о. Проф. Йосиф Сліпий, який продовжував і здійснював задум Митрополита Андрея, працю для церковного з'єдинення. Та справа не тільки в тому, що такий з'їзд відбувся. Справа навіть не в тому, що цей I Унійний з'їзд на українській землі пройшов з великим успіхом.

Вагомість З'їзду виявляється в його символіці для всього українського християнства, його пастирів, духовників і вірних: Вони, члени одної помісної Церкви, яку роздирають церковні спори і гальмують її ріст, покликані до праці для поєднання християн. Заслугою Патріярха Йосифа є саме те, що він, організуючи I Унійний З'їзд у Львові, поставив цей орієнтуєчий для нашої Церкви символ.

У зв'язку з питанням авторитетності «*Послання про поєднання в Христі*» не від речі буде, коли вкажемо на одне, в історії українських і вселенських екуменічних змагань, досягнення на цьому відтинку. Безсумнівно, це справа патріярхату. Правда, ця справа не нова. Дослідники історії Української Церкви віднаходять і висвітлюють безліч документів і фактів, які стосуються до питання. У висліді приходять до висновку, що питання патріярхату ввесь час, зокрема в після берестейському періоді, було предметом різних ініціатив і пересправ.

Такі великі церковні пастирі, як Рутський, Могила, в нашому столітті Сл. Б. Митрополит Андрей, ставили це питання, як вирішне, в зусиллі привернути віроісповідну єдність у Києво-Галицькій Митрополії. Одного всім тим зусиллям не доставало: Вони залишалися у сфері свідомости небагатьох одиниць, церковних пастирів і були предметом церковної, по своїй природі секретної дипломатії, в якій зіграють основну роль не еклезіологічні, а політично-кон'юнктурні рації. І саме ця політично-кон'юнктурна мотивація стояла, як і сьогодні стоїть, на перешкоді до реалізації ідеї патріярхату в Українській Церкві.

Перелім у зусиллях для здійснення ідеї патріярхату завдячує українське християнство Патріярхові Йосифові. Питання патріярхату він вивів із панівної сфери засекреченої церковної дипломатії й увів у сферу, яка цьому питанню прислуговує, еклезіологічного переосмислення. І друге, із свідомости одиниць він увів це важливе питання у свідомість церковного люду.

Переломові кроки поставив Патріярх Йосиф у трьох напрямках: В жовтні 1963 р. довів він справу патріярхату Української Церкви до свідомости всесвітнього церковного форуму на II Вселенському Соборі. Еклезіологічне питання локального характеру

виведено тим на всесвітню арену. Таке поставлення питання патріярхату Української Церкви по аналогії нагадує Вселенські Собори, I Нікейський в 325 р. I Константинопільський в 381 р., на яких приймаються постанови про патріярхати — Римський, Александрійський, Антіохійський, Єрусалимський, Константинопільський. I хоч II Ватиканський Собор не виніс конкретного рішення, що стосувалося б тої чи тої помісної Східної Церкви, то він пішов ще далі, бо у своїх постановах вирішив, що самий *патріярхат як установа*, це сутній елемент в церковній ієрархічній структурі Східних Церков.⁶⁷

В екуменічних змаганнях Української Католицької Церкви заіснував із цього часу та завдяки дальшим зусиллям Патріярха Йосифа історичний перелім: Справа патріярхату дійшла до свідомості всіх шарів українського Божого католицького люду, пастирів, духовенства і мирян. Не без значення є цей перелім у свідомості для Української Православної Церкви, бо усвідомлення патріярхальної ідеї може стати поштовхом для неї розв'язати насамперед свої юрисдикційні проблеми, по друге — завершити свою автокефальність і по третє — поробити всі заходи, щоб древню Митрополію Київської Русі ввести в родину патріярших православних Церков. Підкреслюємо при цьому, що не йдеться, як це часто неправильно інтерпретується, про створення двох патріярхатів, одного католицького, другого православного, як кінцеве завершення і розв'язку еклезіологічного устрою в Києво-Галицькій Митрополії. Слід пам'ятати, що Києво-Галицька Митрополія є одна помісна Церква.

Вірні цілі Церкви, в силу різних несприятливих історичних умов, поділені, але спільна мета — один патріярхат для їхньої одної Церкви повинна об'єднати всіх. Так само і праця всіх для переборення поділу й поєднання в одному патріярхаті, що творитиме повновартну частину Вселенської Церкви, повинна стати вже сьогодні об'єднуючим чинником. Звідсіля щераз наголошуємо: Поставлення ідеї патріярхату Києво-Галицької Митрополії і всієї Русі у цілій її ширині і її консеквентне здійснювання у житті не є визовом для спорів про «право»; це визов наскрізь іншого характеру для православних братів: У свідомості самої ідеї змобілізу-

⁶⁷ «Constitutio Dogmatica de Ecclesia», III, 29. «Decretum de Ecclesiis Catholicis Orientalibus», nn. 7-11: *Благовісник*, Р. I, 1, 21-22; *Благовісник*, Р. II, 2-4, ст. 81.

вати всі свої енергії і скерувати до одної мети-відродження рідної помісної Церкви в *одному* патріархаті *одної* Церкви, якої здійсненням може бути тільки патріархат киево-галицький і всієї руси. Довівши цю ідею до свідомости всевітніх і українських кол, Патріярх Йосиф додавив ще одну цеголку, яка зміцнює й обосновує його моральне право та авторитетність у відношенні до цілого українського народу.

Вкінці, що найважливіше і над чим не будемо зупинятися, бо тут поставлені границі людському розумуванню: Авторитетність Автора Послання збудована на двох скрижалах його душі і його життя. На Скрижалах найвищого церковного пастиря і ісповідника віри.

II

ПОДРІБНИЙ РОЗГЛЯД ПОСЛАННЯ

1. Побудова Послання

Послання «Про повднання в Христі» коротке, кожна його думка прецизна, воно вільне від барокового стилю і прикрас, його виклад згущений. Аналізуючи думку за думкою цього викладу, подаємо загальну схему, за якою Послання побудоване:

- А) *Введення*: вихідне становище послання
- Б) *Основна частина Послання*: програма повднання в христі
- В) *Вивершуюча частина Послання*: здійснювання програми в дії
- Г) *Закінчення Послання*: заклик і благословення

В подрібному розгляді Послання маємо перед очима накреслену схему.

2. Вихідне становище Послання

Послання починається введенням, в якому вказується на дві речі:

а) Нинішнє важке положення українського народу в Україні і на поселеннях,

б) конечність шукання виходу з цього положення.

Обі, висловленні у введенні думки такі ясні і переконливі, що вони не потребують окремого обоснування, зокрема для тих,

хто вірує в Бога і є свідомий своєї національності, як це відмічується в Посланні. З віри в Бога, як релігійного трансцендентного елементу в душі людини, та з свідомости свого національного « я » випливає не тільки об'єктивна оцінка положення; холодна оцінка розуму переноситься на всі сили людської душі, ціла людська істота переживає цей жахливий стан, зворушується і ставить собі тривожні питання про майбутнє народу; він загрозений не лише в тій чи тій ділянці свого життя, над ним зависла смертельна загроза в його цілісному існуванні. Цю загрозу в існуванні народу спричинюють « переслідування і гніт релігії і Церкви в Україні » та моральний розклад життя, як « розбиття, свари і незгоди » поза її межами. В доповненні до цих стверджень можна вказати, що одне і друге, переслідування і моральний розклад, консеквентно плянує і проводить один і той самий « князь тьми ». У факті релігійного і церковного переслідування в Україні жодна людина, що мислить і має сумління, не може сумніватися. Вони задокументовані численною літературою і живими свідками. Одним із них є і саме Патріярх Йосиф.

Моральний розклад на поселеннях, поза Україною, наявний. Це тема, яку треба висвітлювати на іншому місці. Та кожний, хто вірує в Бога і зберігає хоч крихітку не тільки національної, але й людської свідомости і гідности, не може не бачити юдиної роботи безвідповідальних людців і їхніх опікунів-режисерів.

Положення, отже, в цілому тривожне ще й тому, що можна ставити питання про те, як воно має з вірою в Бога та зі свідомістю. Отже, приходиться шукати виходу із цього положення і шляхів, які вели б « до уздоровлення » народу. Це завдання, за словами Патріярха Йосифа, таке важке, що воно не під силу навіть геніям, які захотіли б оновлювати й удухотворювати народ. Якщо так, тоді залишалася б хіба повна безрадість і « безнадійність... ». І саме тут, вказавши на незвичайну важкість, щоб врятувати народ, щоб не зникнути з лиця землі, щоб відродити народ, Патріярх Йосиф перестерігає — « не можна опускати рук і попадати в безнадійність ». Такої життєвої постави вимагається особливо від людини, яка « вірить в Бога і надіється на Його поміч ». Вже із цих слів ясно бачимо, що Патріярх Йосиф вважає підставою існування, розвою, відродження, одним словом — життя народу, — його твердий релігійний фундамент, віру в Бога і надію на Божу поміч. *Підкреслюється*, отже, *дві богословські чесноти*, про третю ще буде згадка в дальшому, як *вимогу для повноцінної творчої юдини*. Доходить тут до вислову ще одна думка Патріярха

Йосифа: Паралельно до праці над відроджуванням людини повинно проходити відроджування людини. Можна навіть дійти до висновку, що відроджена й християнськими богословськими чеснотами обдарована людина, оця відома у Святому Письмі та в нашому переданні « нова твар » є передумовою для відродження народу. Людина ж бо — це частинка народу; людина також мистець-різьбар душі народу. В богословському і соціологічному аспектах, це твердження в Посланні заслуговує на особливе відмічення.

Та є в цілому введєнні ще одна нотка, що впадає в вічі: Аналогія в мисленні між двома Главами Української Церкви, Сл. Б. Митрополитом Андреем і Патріярхом Йосифом, про яку вже було говорено. В Патріярха Йосифа — положєння, яке треба перемогти, пересічній людині непідсильне, воно майже безнадійне. А втім не вільно пірнути в безнадійність... Цим висловлюється психологічний комплекс в людині, ціла широка скаля душевної напруги в людині і її настроїв, її падіння і воставання. Це психологічне питання песимізму і оптимізму. В Митрополита Андрея натрапляємо на подібну думку в цій скалі переживань в його конкретній оцінці екуменічної праці. Ось що він пише: « В загальному, унійний досвід Католицької Церкви сумний. Можна б навіть закінчити песимістичною заввагою: все, що ми робимо, сприймається нашими православними братами в такий спосіб, що вони не тільки не зближаються до нас, але що вони навіть не бажають нас ближче пізнати... Та одначе *Католицька Церква відкидає в засаді песимізм*. Ми молимося щодня за з'єднення наших нез'єдинених братів. Саме тому ми повинні не тільки надіятися, але також вірити, що наші моління будуть вислухані... Шляхи Господні дуже різні від шляхів людських. Всемогучий Бог зуміє дійти до своїх цілей шляхами, яких ми взагалі не розуміємо... ».⁶⁸

В обох наших пастирів-мислителів стрічаємо спільне: відкинення, не називаючи цього по імені, філософічного і богословського песимізму, який, зокрема на протестантському ґрунті, поклав основу для відповідних напрямків. Назвемо тільки імена деяких: А. Шопенгауер і Ф. Ніцше — у філософії і К. Барт та Р. Бультман — у теології. Мислення, яке спиралося б на тих напрямках, є чуже для української християнської духовости. Вислів цю-

⁶⁸ Цитат взятий зі статті Митрополита Андрея « *За єдність* », поміщеної в журналі « Дер Хрістліхе Остен », 1939. Пор.: о. д-р Іван Гриньох, *ц.тв.*, ст. 113.

му мисленню дав Патріярх Йосиф, наводячи слова-заклик ап. Павла, Євр. 12,12: « Випростуйте ваші охлялі руки та зомлілі коліна і зробіть вашим ногам стежки прості, щоб кульгаве не збочило, а радше видужало ».

В другій частині введення Патріярх Йосиф ще раз вертається до істотного: До питання релігії і віри в Бога, стверджуючи що вони є « найсильнішим чинником в діянні і творчості народу ». Цей факт такий наглядний, що, якщо мова про український нарід, то його правдивість мусить визнати кожний, « українець чи чужинець », що досліджує минуле і слідкує за сучасним українського народу. Підкреслюючи цей феномен, Патріярх Йосиф наводить доказ свого твердження факт, що « ...і атеїсти-безбожники видять і переконуються наглядно, що то неможлива річ викоринити нині віру в Бога в душі людини, навіть при найсильніших і найбільш всебічних засобах і середниках матеріальної і фізичної державної сили ». Це ствердження тим важливе, що воно виходить з уст людини, яка сама на собі пережила всі застосування матеріальної фізичної, державою організованої, сили і була безпосереднім свідком її застосування на інших віруючих.

Своє ствердження про силу релігії і віри в Бога, як безспірну істину, Патріярх Йосиф конфронтує із дійсністю на цьому відтинку в українському народі. Образово змальовуючи цю дійсність, розкривав перед очима всіх, до кого скероване Послання, чітку панораму стану релігії і віри в Бога в українському народі. В зображеній панорамі релігійних і церковних відносин в народі вдаряють кожного розбиття та роз'єднання між християнами. В цьому вбачає Патріярх корінь лиха і неспроможність спільної дії всіх християн. Одне, що ще всіх об'єднює, це — окрім віри — спільне терпіння, бо « всі вони караються за Христа і за Христову Віру ». Віра і терпіння — це без сумніву велика духовна сила, але брак єдності всіх християн, це паралізуюча всі зусилля неміч.

У цій панорамі релігійно-церковного роз'єднання, — і тут в Посланні вилічується віроісповідні, неспаяні з собою, установи й громади, — є « Католицька і православна Церкви, Євангельські Громади й розбиті різні релігійні групи ». Цей панорамний образ спільного терпіння — в одного боку, і спільного роз'єднання — в другого боку відображує дійсність християнства сьогодні.

Панорама християнства в українському народі, змальована в Посланні Патріярха Йосифа, відповідає по змісті і по термінології цьому образу християнства у всесвітньому вимірі, що його знаходимо в соборних документах II Ватиканського Собору. В Декреті

« Про єкуменізм », глава III, говорить « Про Церкви і церковні спільноти, відділені від Апостольського Римського Престолу ». ⁶⁹ Цьому самому питанню присвячені нн. 13-17 « Догматичної Конституції – Про Церкву » у главі другій, п.н. « Божий Люд ». Одначе панораму, змальовану в документах — і Собору, і Послання Патріярха Йосифа творять живі люди, які « караються за Христа і Христову віру ». ⁷⁰

Як виглядає відображена в документах панорама у щоденному конкретному житті роз'єднаних християн в українському народі, цьому питанню нехай послужить далеко неповний, обмежений до небагатьох постатей, вирізок із життя живих людей-християн. Та одиниці стоять за мільйони їм подібних. Між християнами православного віровизнання натрапляємо на імена:

Борис Заливайко, уродж. 1940 р., ув'язнений 1970 р., засуджений на 8 років гострого режиму і 5 років заслання.

Валентин Мороз, уродж. 1936, вдруге арештований 1.6.70, засуджений на 6 років в'язниці, 3 роки лагєру, 5 років заслання.

Василь Романюк, уродж. 1925 р., арештований вдруге в 1972 р., засуджений на 2 роки в'язниці, 5 років лагєру, 3 роки заслання.

Михайло Федорак, арештований у 1973 р. Інші дані не відомі.

Антін Соколян, арештований в 1973 р. за поширювання українських католицьких книжок. Інші дані невідомі.

Між українцями католиками знаходимо наступні імена:

М. Білинський, священник, арештований в 1974 за відслуження св. Літургії в церкві, большевицькою владою замкненою. Присуд: Три роки лагєру.

Петро Чучман, священник, арештований 1973. Інші дані невідомі.

Іван Даньків, інженер, арештований за поміч у праці українців католиків. Інші дані і доля арештованого невідомі.

Софрон Дмитерко, священник-василіянин, арештований в 1973. Доля невідома.

Григорій Гавриляк, арештований в 1973 за поширювання католицької літератури. За званням — друкар у Львові. Дальша доля невідома.

Зенон Калинюк, священник, арештований в 1974 р. Дальша поля невідома.

⁶⁹ *Благовісник...*, Р. I, 2-3, ст. 43-49.

⁷⁰ *Благовісник...*, II, 2-4, ст. 70-74.

Іван Кривий, священик, арештований в 1973 р., засуджений на 4 роки лагелу.

Евфрозина Кузьма, сестра-монахиня, служебниця, арештована за ведення монастирського дому. Дальша доля невдома.

Р. Мендрун, учитель музики, арештований за підтримування праці Католицької Церкви.

Микола Синишин, арештований в 1973 р. друкар у Львові. Дальша доля невдома.

Роман Василина, переплетник у Львові, арештований в 1973 р.
У громадi т.зв. покутників знаходимо такі імена:

Михайло Івасюк, залізнодорожний робітник, арештований в 1972 р.
Софія Івасюк, арештована в 1972 р.

Марія Трухан, арештована в 1973 р.

Марія Цар, арештована в 1973 р.

Петро Тимофій, з Лісок, Коломийського району. Інші дані невідомі.

Християни, приналежні до різних євангельських громад:

Микола Бойко, уродж. 1922, арештований (перший раз) в 1968 р.

Присуд: 5 років гострого в'язничного режиму, 5 років заслання.

Олександр Шевченко, уродж. 1942, арештований в 1968 р. Присуд: 5 років гострого в'язничного режиму, 5 років заслання.

Павло Куприянів, арештований в 1968 р. Присуд: 5 років строгого в'язнення, 5 років заслання. Батько шестичленної родини, в тому п'ятеро дітей.

Онуфрій Поламарчук. уродж. 1900 р., арештований в 1968 р. Присуд, як вище.

Герентій Шовган, уродж. 1922 р., арештований 1972. Присуд: 4 роки в'язнення, 5 років заслання. Батько семичленної родини.

Це тільки нечисельна кількість імен живих людей, християн, приналежних до різних Церков і різних християнських громад, із виданої недавно публікації Студійною групою у Каледжі Кестон, Кен., ЗСА.⁷¹ Не можна без зворушення читати цей список, якого початку і кінця не видно. Життя пише нову книгу мартирології всіх християн в наших днях і на наших очах. Всі їх, щераз повторюємо, за словами Патріярха Йосифа, єднає те, що всі вони « караються за Христа і за Христову віру ». Але всі вони свідомі також загальної немочі християнства, висловленої пересторогою, записаною в Євангелії єв. Матея (12,26): « Кожне цар-

⁷¹ *Christian Prisoners in the USSR*, Keston, Ken., 1977.

ство, розділене в собі, запустіє, і кожне місто чи дім, розділені в собі самому, не встоїться».

Євангельською пересторогою закінчується Введення Послання. Її слова впроваджують нас у другу основну його частину.

3. Програма поєднання в Христі

Накресливши образ роз'єданого християнства в Україні, Патріарх Йосиф звертається з закликом до Українського народу, щоб нарешті перейшов до дії і почав « своє уздоровлення », при чому ця оновлююча дія, спрямована на поєднання в Христі всіх українських християн, мусить бути проникнута і супроводжена трьома принципами, які випливають: а) з вимоги дбати про свою безсмертну душу, б) з вимоги слухати об'явленого Божого слова у Христовому заповіті і в) з кореня української духовости.

Ці речі для кожного християнина самозрозумілі. І це ті самі принципи, на базі яких Сл. Б. Андрей в рр. 1940-1944 виклав програму порозуміння з православними. « Для кого, нпр. — пише Митрополит — релігія не є перш усього справою віддавання Всевишньому Богу належного Йому почитання, то він тим словом називає щось, чого я не знаю. Хто в релігії не бачить справи *свого вічного спасіння*, обов'язку супроти Бога, Божого Закону і небезпеки, як той Закон виконується, — для того релігія є, очевидно чим іншим, а не тим чим вона повинна бути для християнина. Для кого Христос не є Богом і Спасителем, для кого Його Таїнства, не є орудниками спасіння, не тільки по теорії катехізму, схованого десь в бібліотеці, але як *дійсні потреби* і кожночасні поняття життя, з таким трудно порозумітися в справі релігії, без огляду на те, до якого віроісповідання належить... ».⁷² Натрапляємо тут на ті самі поняття: Вічне спасіння, яке супонує безсмертну людську душу, потреби душі, без уваги на віроісповідування, релігія, Богочитання, Божий Закон, Христос-Спаситель, Таїнства Церкви. Коли говориться про людську безсмертну душу, не можна поминути сумління людини, бо сумління — це Божий голос у безсмертній душі. І цьому елементові присвячує Сл. Б. Андрей свою увагу у своїй « програмі релігійного помиріння », яку на наших днях продовжує і здійснює Патріарх Йосиф. Митрополит Андрей

⁷² « У справі порозуміння »; ЛАВ, 56, ч. 3-4, 1943, ст. 36.

дослівно говорить: «...ми, греко-католики чи православні — так називаємося в обряді (вселенської віри)... простягаємо руку до згоди і всім Українцям предкладаємо програму релігійного помиріння...: Кожен із нас, або радше — кожне віроісповідання наше, прийме і зробить усі можливі тільки уступки. За можливі уступки вважатимемо ті, на які совість дозволяє (підкреслення наше). Далше не годиться іти, бо релігія, хоч яка вона важна в народному і державному житті, це справа з Всевишнім Богом. Тут іде про наші обов'язки супроти Бога, про послух Його св. Законів, про службу, що Йому належить, — Всевишньому ! Всемогучому, в котрого руках доля народів.

Поступати все за велінням совісті, це обов'язок, до якого ми всі мусимо признаватись... Віру в Його святе Об'явлення, в небесне походження Євангелія зробити залежною від якихбудь людських міркувань, це було б провинюватись проти Всевишнього Бога, це було б негідне і недоцільне поступування. Поза тим, що є велінням совісті, широке ще поле лишається до взаємних уступок. У розв'язці питань, як далеко ті уступки можуть іти, треба українським Церквам і віроісповіданням самим рішати, не лишати рішення чинникам українському народові чужим, а може й ворожим... ». ⁷³

Патріярх Йосиф у своєму Посланні « Про поєднання в Христі », до речі, як вже сказано, дуже скондензованого у висловах, називає тільки самі принципи. Для зрозуміння їх користуємося, як підбудовою, яку дав у тих питаннях Сл. Б. Андрей, безсумнівний авторитет в екуменічних питаннях. При цьому не зашкодить пригадати, що релігія це справа з Богом, елементи людського і мірського характеру не сміють тут, зокрема в екуменічних питаннях бути домінуючими. Наша Церква саме й за цю ясність бореться. Бореться і стражде. Є ще інший елемент в екуменічній справі в українському народі: Питання треба вирішувати нам самим, без втручання чужих і — як мовить Сл. Б. Андрей — може й ворожих українській Церкві сил.

Третій принцип на шляху до поєднання в Христі — це, по думці Патріярха Йосифа, « корінь української духовости ». Іншими словами, поєднання мусить бути згідне з духовістю народу. Коли два перші принципи — вимога безсмертної душі і вимога прийняти об'явлене Боже слово — не можуть викликати супе-

⁷³ « До духовенства », 1941, ст. 13.

речностей у християн, то питання української духовости являється більше складним. Це питання вимагає студій і дослідів різних ділянок наук. Духовість народу творять його історія, духовна і матеріальна культура, звичаї, традиція; духовість досліджують історики, філософи, богослови, психологи, соціологи ітд.

І щойно у висліді цих дослідів можна дійти до визначення спільного характеристичного визначення духовости. Це власне і є цей корінь, з якого виростає духовне багатство народу і який вирізьблює душу народу. Тому й Патріярх Йосиф, не входячи в подробиці самого питання духовости, говорить про її корінь. В цьому корені духовости напевно знайдуться такі елементи, як релігійність, яка виключає безбожництво, а тому і всяких новітніх псевдопророків.

В цьому корені знайдеться елемент пошани до іншої людини, і тому українській духовості чужим є людоненависництво, здавлення людської індивідуальности; в корені є любов до свободи, тому чуже його духовості рабство.

В цьому корені знайдемо незвичайне відчуття справедливости, тому й найстарший законоустан українського народу має назву « Руська Правда ». В цьому корені відкриємо особливу нотку, любов свої традиції і її плекання, тому для українського народу чужим є « новаторство », зокрема новаторство у найважливішій сфері його життя, в сфері релігійній. Тут саме треба шукати відповіді, чому спроби насадження в українському народі реформаційних течій були безуспішними і то в часі, коли Царгородський патріярх Кирило Лукаріє явно співчував реформаторським ідеям і робив заходи переціпити їх на український ґрунт. Тут також причина, чому виникнені з реформаторських рухів громади й інші християнські групи не знаходили відповідного ґрунту на українській землі. Якщо вони, ці громади й групи, в 19-му столітті й особливо сьогодні там поширені, то основна причина в цьому, що вони спільно з іншими українськими християнами « караються за Христа і за Христову віру ». А інша причина цього феномену в тому, що віруючі виявляють цим свій спротив церковній інституції, керованій і використовуваній для своїх цілей атеїстичним режимом, якою є теперішня російська православна Церква. Якщо Патріярх Йосиф у програмі поєднання в Христі бере до уваги євангельські громади і їхні релігійні групи і тим самим поширює єкуменічну ідею, яка дотепер обмежувалася в основному до Православної і Католицької Церков, то це природне і зрозуміле: Це призначення для віри в Христа і терпіння Христа ради. А втім, коли і

для них є зобов'язуючими заповіді — молитва Христа — « да всі єдино будуть » (Йо 17,11), то і вони, у своєму змаганні до поєднання християн в українському народі не можуть пройти мимо попри питання, яким є корінь української духовости.

Вказавши на основні принципи в програмі поєднання в Христі, Патріярх Йосиф обговорює можливості поєднання в конкретних трьох комплексах, в яких існує роз'єднання: Перший комплекс — це православні і католики, другий — євангелики, або євангелицькі громади, третій — біблійні громади.

В кожному із тих контрверсійних комплексів Патріярх Йосиф шукає за тим, що є спільне, що об'єднює і від чого можна починати працю для дальших кроків в єкуменічній праці.

« Найчисленніші Церкви в нас є Православна і Католицька », мовиться в Посланню. І питанню їхнього відношення між собою, їхньої спільности і різности, присвячує Патріярх Йосиф основну частину своєї програми поєднання. Це й зрозуміло, бо це питання старе, як старою є українське християнство, питання, яке має свою традицію і свою вікову історію, з усіма її яєними і темними, навіть трагічними моментами. У вікових спорах, що психологічно можна розуміти, дійшло так далеко, що обі сторони, православна і католицька, обороняючи кожна свою позицію, в порушенні основних правд віри. Як колись, в часі спорів між Римською і Грецькою Церквами, порушення самих основних правд віри, її начал, помножувано аж до абсурдности й утворено грізну, хоч, як показують досліди, хитку потвору т.єв. догматичних різниць між обома Церквами. Патріярх Йосиф єсно і без найменшого вагання висловлює свою думку в цьому питанню: « ...безсторонньо кажучи, нема між нами суттєвої догматичної різниці (підкреслення оригіналу). Це вперше устами найвищого Пастиря в Помієній Українській Церкві, і водночас богослова-мислителя, знавця-спецієліста в догматичних питаннях, так чітко сформульовано основну проблему, об яку розбивалися всі зусилля в напрямі церковного з'єднання й завершення його в повному поєднанні в Христі. Таке сформулювання випереджує єкуменічну думку в українському і всесвітньому вимірах на багато десятиліть. Може й тому натрапляє воно на незрозуміння, яке впливає з недостачі богословського усвідомлення еклезієлогічної проблематики в церковних колах з неїдготованости, щоб перевірити своє дотеперієшне мислення і його висновки, побудовані на принципах довгими віками плеканого і панієвного в обох Церквах, православній і католицькій, догматичного « аполєгізму » (не аполєгії). У системі цього аполєгізму

були виховувані цілі покоління. Ця система вважалася непорушним табу у зустрічі й конфронтації обох богословських учінь, православного і католицького, і стояла як льодова стіна між обома Церквами. Патріярх Йосиф проломлює цю льодову стіну. Проломлювати її намагався також Митрополит Андрей, хоч з уваги на невідготованість тодішнього християнського світу, затвердлого в системі догматичного апологізму, та уваги на настороженість цього світу супроти його екуменічних ідей і дій, він не міг так категорично сформулювати цю проблему. Описово він однак її схопив і в дусі її він старався навчати й роз'яснювати. І тоді в більшості не розуміли навчання Митрополита Андрея ні католики, ні православні. На жаль, думкам Митрополита не присвячено тоді основніших аналітичних студій. Зі своїм ученням був Митрополит Андрей як самотній стовп серед пустелі. А втім, з задовільням сьогодні, кинувши зором в минуле, доводиться ствердити, що цей стовп став дороговказом на дальші десятиліття, а може й століття для екуменічних всесвітніх змагань. Насамперед Митрополит заговорив про повноту віри, про що вже була мова в попередньому розділі. Із цього поняття повноти, до якого, як попередньо вже було сказано, нав'язав також Патріярх Йосиф, виводив Митрополит свою концепцію праці для з'єдинення. Повноту віри вважав Митрополит підставою замирення і поєднання в майбутньому. Щойно, зрозумівши, що таке повнота віри, можна дійти до розуміння т.зв. догматичних різниць. Патріярх Йосиф виразно підкреслює, що йдеться про суттєві догматичні різниці. Отже, можуть існувати між Православною і Католицькою Церквами різниці несутнього характеру, але це різниці такі, що не повинні б стояти на перешкоді поєднанню. Питанню догматичних правд віри присвячено томи праць, дальші томи можна б написати, але це не є можливо робити тут, коли обговорюємо Послання « Про поєднання ».

Вкажемо тільки на деякі моменти у досліді питання про правди віри: Як вони напр. містяться в Об'явленню — виразно, а чи скрито, безпосередньо (директно), а чи тільки посередньо, в первісному Об'явленні — у св. Письмі, а чи розгорнені в традиції, з чим пов'язаний т.зв. догматичний прогрес. А дальше, як є з правдами віри під кутом бачення їхнього усвідомлення в Церкві? Чи вони є ясно схоплені цією свідомістю, а чи тільки відчуті? Як взагалі мається справа з правдами віри стосовно до проповідування їх, що таке догма взагалі, що таке « теологуменон »?

Все те треба мати на увазі, коли говоримо про догматичні різниці між Церквами, про їх сутність і несутність.

Митрополит Андрей у своїх письмах також займається цією проблематикою. З безлічі його з'ясувань наводимо дещо, як ілюстрацію питання сутності і не-сутності: «Ще трудніше — пише Митрополит — уживати таких термінів, коли йде про таке складне поняття, як напр. православ'я. Воно означає річ саму в собі добру, означає правдиву віру. В такому значенні, в якому уживається того слова, говорячи про нез'єдинених східних, означає воно також річ добру, себто все, що є доброго в їх церквах: Тайни, установи, честь Богородиці і Святих. До цього принагідно тільки долучуються браки... тими браками є помилки та обман богословів, навіть єрархів і катихизмів, які до правдивої і святої віри православної перших сімох соборів додають правдиві єреси, та ті єреси представляють як правди віри...» (всі підкреслення наші). В дальшому Митрополит вказує конкретно на деякі правди віри, як походження Святого Духа, первенство-примат ап. Петра і його наступників, і на мильне вчення богословів. Уважати те вчення — продовжує Митрополит «правдами віри, противиться православній вірі... Кожний правдивий православний повинен бачити, що ті науки не є правдами віри, бо ніколи ніякий Вселенський Собор тих наук не проголосив, а по приписам православної віри тільки те є правдою віри, що як таку правду віри проголосив Вселенський Собор...».⁷⁴ А на іншому місці Митрополит Андрей пише: «Уся православна церква вважає за правди віри всі рішення Вселенських Соборів, від I Нікейського (325 р.) до VII Царгородського (787 р.). Поза тими правдами православні богослови вважають за суцільні православ'ю заперечення дефініцій дальших Соборів, що їх кат. Церква вважає вселенськими. Ті всі заперечення не були однак ніколи предметом рішення не тільки всел. Собору, але ніякого чесного собору якоїнебудь східної Церкви... З того виходить, що православний, нез'єдинений християнин, який переходить зі свого православного ісповідування до Вселенського ісповідання, не має відкинути ні одної правди віри, проголошеної Вселенським Собором... Православний, що приєднується до Всел. Церкви, не перестає отже вірити у всі правди, які досі уважав як правди віри. Не перестає бути православним; православ'я своє лише доповняє правдами, яких досі не уважав правдами віри...».⁷⁵ На різних

⁷⁴ З декретів Собору 1942 р. «Про виховання»; ЛАВ, Р. 55, ч. 11, 1942, ст. 197.

⁷⁵ *Пропаганда відсутства*: ЛАВ, Р. 55, ч. 12, 1942, ст. 222 і далі.

місяцях своїх Послань і Письм ⁷⁶ Митрополит Андрей висвітлює питання догматичних різниць, але вже з цих виїнятків ясно бачиться, в чому є природа сутніх і несутніх догматичних різниць.

Патріярх Йосиф не зупиняється над розглядом цього питання, бо це не вміщалося б у його прецизну скондензованість, але вказує на те, що «...це виказують теологічні студії і свідчить історія».

Ці студії є незвичайно багаті. З дослідників назвемо найбільш відомих: А. Пальмієрі, М. Жюжі, М. Горділльо, Т. Спачіль, між українськими богословами — Йосиф Сліпий і Андрій Іщак, у новітніх часах. В історичному перекрої — Отці й Учителі Східньої Церкви, Іван Дамаскин, Кирило Турівський, ціла Могиллянська школа з Петром Могилою на чолі, Володимир Соловйов, А. Хомяков, Г. Фльоровський, С. Булгаков, А. Хомяков.

Не без угрунтування говорить Патріярх Йосиф про те, що немає сутніх догматичних різниць між Православною і Католицькою Церквами, бо ж сам він присвятив цьому питанню свої основні студії, в яких відмічуємо найважливіші: одні висвітлюють всебічно в історичного, психологічного й богословського погляду т.зв. Фотіанську епоху в історії Церкви,⁷⁷ і спільні первні в теології Сходу і Заходу;⁷⁸ інші аналізують догматичне вчення, яке займається найважливішою правдою християнства, Святою Тройцею.⁷⁹

Вже при досліді й висвітленні цієї найважливішої тринітарної догми, яка станула «каменем преткновенія» у відношенні між християнським Сходом і Заходом, патріярх Йосиф дійшов до висновку, що тут немає сутньої різниці. Досліджуючи інші правди-догми, щодо деяких з них, як Пресвята Евхаристія і спір про епиклезу, Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці, Успення Матері Божої ітд., історичні й богословські совісні студії доходять до цього самого висновку.

Не слід при тому забувати, що й серед догм існує ієрархія. Найважливіші з них це ті, що стосуються самого Божества, отже догми тринітарні і христологічні. На сучасному етапі т.зв. догма-

⁷⁶ Пор.: *До духовенства*. З декретів АЕпСобору 1942, ст. 12-19.

⁷⁷ «Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios». «*Твори Кир Йосифа...*», Рим, 1968, т. I, ст. 91-157.

⁷⁸ «De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem». — *Там же*, ст. 191-210.

⁷⁹ а) «De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti». — б) «De principio Spirationis in SS. Trinitate». — в) «Num Spiritus S-us a Filio distinguitur, si ab eo non procederet»? *Там же*, ст. 159-188, 211-329, 333-365.

тичних різниць залишилися ще догми, які в ієрархічному порядку знаходяться на найнижчому щаблі. Тут ніяк не хочемо применшувати їхньої вартости, але хочемо підкреслити тільки, що спори тринітарні і христологічні між Католицькою і Православною Церквою належать до історії.

Те, що сьогодні ще ділить обі Церкви, це спори еклезіологічні, отже, конкретно правди-догми, які стосуються видимої установи, її правління, її ієрархічної структури, в тому числі первенства ап. Петра і його наступників, харизми непомильності Церкви. Коли пересіяти всі ті питання крізь сито історії й богослов'я, знову приходиться до висновку, що й тут сутніх догматичних різниць немає. Навіть таке питання, як справа первенства-примажу, якщо його вмістити у поняття Христової Церкви, як насамперед Божої установи, якщо Церкву розуміти як насамперед Містичне Тіло Христа, якщо Церкву вирвати із земних установ і перенаголошених аналогій до них, іншими словами, якщо Христову Церкву отрясти із приземного праху юридизмів, уніформизмів, конформизмів, диригізмів й зокрема владолубія, тоді отримаємо образ Церкви, в якій зберігається сутній елемент непомильності й первенства, як сутні догматичні елементи Церкви, звільнені від наростів на її організмі, витворених різними історичними умовами і несовісними богословськими студіями.

Коли уважно прочитувати і замислюватися над розділами Конституції про Церкву останнього Собору Ватиканського II — про Таїнство Церкви, про Божий Люд, про Ієрархічний Устрій Церкви, про Мирян, про Загальне покликання до святости в Церкві, про Есхатологічний характер Церкви-Паломниці, доходить до цього повнішого, вільного від земного праху, образу Христової Церкви.⁸⁰

Ствердивши в Посланні, що між Православною і Католицькими Церквами немає суттєвих догматичних різниць, Патріярх Йосиф не замикає очей перед існуючою дійсністю, в якій таки існує «розлам і поділ». Причина їх в тому, що вони, в оцінці Патріярха, «піддержувані тільки ззовні», піддержувані тими, «які знають, що тим ослаблюють український нарід і Церкву». Кількома тільки прикладами, що ілюструють змагання за переборення тих розкладових зовнішніх впливів і нездійснення їх, прикладами, які

⁸⁰ Пор.: «Догматична Конституція про Церкву». *Благовісник*, 112-4, ст. 59-120.

відносяться до двох найважливіших епох — Могили-Рутського, в минулому, і Митрополита Андрея, в сучасності, Патріярх Йосиф обосновує своє твердження про гамульці з-зовні у змаганні за поєднання в Христі. Це приклади, взяті з історії міжцерковних взаємин і екуменічних змагань упродовж останніх чотирьох століть. Повне й вичерпне дослідження цього періоду, аж до наших днів, в яких теза про гальмування церковного поєднання чужими силами, з-зовні, це завдання сучасного покоління українських науковців.

З тих двох рацій, а саме — неіснування між Православною і Католицькою Церквами « суттєвої догматичної різниці » та « розлам і поділ є піддержувані тільки з-зовні » —, Патріярх Йосиф дає проєкцію поєднання в Христі у своїй Програмі, яка кінчається закликком: « нам треба всім стати на київській прадідній традиції... » (Підкреслення оригіналу). « Стати на прадідній Київській традиції » — це означає пізнати її і здійснювати її всіма, православними і католиками, словом спільно діяти до досягнення спільної мети.

Цим закінчуємо розгляд найважливішого комплексу із Програми Патріярха Йосифа для поєднання в Христі, комплексу, який впливає із існування в українському народі двох найчисленніших Церков, православної і католицької.

В дальшій частині своєї Програми Патріярх Йосиф подає два інші комплекси, які також треба розв'язати на шляху змагань за поєднання в Христі. Перший комплекс — це, як вже було відмічено у Введенні до Послання, існування євангелицьких громад, другий — це існування різних релігійних груп, спільно окреслених назвою біблійних громад.

І тут, згідно з Програмою Патріярха Йосифа, треба почати діяти для поєднання. Почати дію з того, що є спільне. Спільне вже вказане в заголовку Послання: Мова про поєднання в христі. На іншому місці підкреслено цей всеобіймаючий екуменічний характер Послання, як новий в українській екуменічній ідеї. Спільне у всіх християн не сміє бути чимсь статичним, чимсь таким, що тільки його консервуємо. У тому « спільному » для всіх християн міститься динаміка для дальшого змагання за поєднання. Христос є тим спільним, але він не вмер, він живе і діє далі і по-віки. Христос — це не тільки альфа, але й омега. І простір між христом-альфою і христом-омегою мусить бути сповнений працею, дією зусиллями всіх, хто вірує в Христа.

З такого розуміння впливає програмовий заклик до право-

славних і католиків — « станути на прадідній київській традиції ». З такого розуміння Христа і поєднання в Ньому треба розуміти слова Послання, які стосуються до Євангеликів, де підкреслено, що вони « стоять на становищі Христової Євангелії », отже підкреслено « спільне з усіма українськими християнами, православними і католиками, і де закликається їх, Євангеликів — « зробити крок далі до Апостолів Андрея і Петра, звідки починається і продовжується наше християнство ».

Так же само треба дивитися на завдання, які стоять перед Біблійними громадами. « Спільне », яке об'єднує всіх українських Християн, це Святе Письмо, віра в Бога, Ісус Христос. І від цього « спільного » робити далі кроки. Тут знову доходимо до поняття повноти християнської віри. Прямуювання до повноти і змагання за неї це посланництво всіх українських християн, бо тільки в повноті віри можна здійснити велику ідею поєднання всіх у христосподі.

4. Здійснювання програми в дії

Поставивши перед очі основну програму поєднання в Христі, Патріярх Йосиф в дальшій частині свого Послання піддає кілька сугестій, як можна почати здійснювати цю програму поєднання. Свої сугестії починає коротким багато змістовним твердженням із царини філософії — « правда є лиш одна! » — і тим виключає всі форми релятивізму, які стосуються самого поняття « правда ». Тих форм і філософічних напрямків видали останні століття так багато, що саме вичислювання найважливіших з них і подання їх дефініцій зайняло б цілі сторінки печатаного слова. Спільною характеристичною прикметою всіх форм релятивізму є те, що вони виводять правдиве пізнання не з буття, яким воно є саме в собі, але від різних процесів пізнання в підметах пізнання. У висліді цього « правда » не є абсолютною вартістю, якої джерело лежить у бутті, незалежному від його сприймання. Між різними формами релятивізму, аж до релятивізму в етиці і моралі, відомі сьогодні психологізм, історизм, позитивізм, іманентизм, прагматизм, скептицизм, соціологізм ітд. ітд.

Зрозуміло, що прийнявши за основу будь яку форму філософічного чи етичного релятивізму, годі говорити про церковне з'єдинення і про поєднання в Христі. Щойно на фундаменті поняття правди, як її розумів християнська філософія, тобто на тому, що

« правда є лиш одна » і на євангельському фундаменті правди, висловленому словами Христа — « аз єсьм истина... » (Йо 14,6), можна проводити єкуменічну працю.

Потребу і важливість тієї праці ілюструє Патріярх Йосиф кількома образами, які живо ілюструють силу церковної ідеї про єдність християн. В одному образі вказується на об'єднуючу силу єкуменічного руху серед німецьких християн, в другому образі — силу Католицької Церкви в Польщі, що впливає з її єдності і робить спроможною ставити опір найгрізнішому ворогові, яким є сьогодні безбожництво і матеріалізм. І в третьому образі, відобутому з українського древнього християнства, Патріярх Йосиф ставить як зразок могутности ідеї християнської єдності Київську державу часів Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Могутність цієї ідеї була в тому, що, як мовить Патріярх Йосиф, « ...була в нас тоді одна віра і одна церква, яка лучила духово весь Нарід, скріплювала усе державне життя і створила свою культуру! » Коментувати ці слова Патріярха, зайво; це притемнювало б його світлість у хвилині, коли Патріярх Йосиф ставить цей образ єдності українських християн « во главу угла » своїй дієвій програмі для того, щоб образ цей, з історії доведений до свідомости християн, наново встав у цілій своїй силі в недалекій будуччині.

Питання, над яким зупиняється Патріярх Йосиф, в дальшому ході своїх думок наступне: Від чого починати об'єднуючу акцію? Кожен християнин та кожна віруюча людина починає працю зверненням до Творця думкою про Нього і проханням. Отже, починати працю для познання молитвою, і — знову — *спільною молитвою*.

Справа в тому, щоб могли, за словами нашої Св. Літургії, « одними устами і єдиним серцем » прославляти Бога й молитися до нього. На жаль, тієї спільности немає в усіх українських християн. Давніше ця спільність маніфестувалася тим, що православних і католиків єднала спільна літургічна мова, якою була мова старо-слов'янська. З хвилиною, коли в Православній Церкві введено живу українську мову в Літургію, тобто з часу утворення української автокефалії в 20-тих роках і продовжували там перекладати всі літургічні книги, справа літургічної мови набрала актуальности. Католицька Українська Церква трималася і дальше традиційної літургічної мови, у висліді чого наступило « роз'єднання на мовному відтинку ». З II Ватиканським Собором заактуалізувалося в латинській Церкві питання « живих » мов у Літургії, що й не лишилося без впливу на Українську Католицьку

Церкву. За введенням живої української мови в Літургію промовляв безсумнівно факт, що дотеперішня церковна мова стала все більш чужою для нового українського покоління. Тому Владика Української Католицької Церкви, на своїх Синодах, що відбувалися в часі Ватиканського Собору, створили спільну Літургічну комісію для перекладу літургічних книг на українську мову.

На своєму IV Архiepіскопському Синоді в Римі 1969 р., ці ж Владика прийняли постанову про те, що «літургічними мовами в Українській Католицькій Церкві є мови церковно (старо)-слов'янська з прийнятим в Київсько-Галицькій Митрополії виголошуванням та українська»⁸¹ та схвалили дотепер виготовлені Літургічною комісією, яка працювала під проводом Патріярха Йосифа, українські переклади.

Та і тут виникли клопітливі труднощі. Насамперед, деякі з Владик в країнах нового поселення українців, приймаючи постанови про введення живої народної мови в Літургію нашої Церкви, заінтерпретували це так, що й інші мови країн поселення, просто з вимог щоденного життя, можна вводити в Літургію Церкви.

Таке явище заіснувало особливо на терені найчисленнішої української церковної провінції в ЗСА. У висліді цього — давню церковну літургічну мову «прогнано» з Церкви, але на її місце не введено консеквентно живої української мови, тільки панівну мову країни поселення. Одна літургічна мова, якою колись була мова церковно-слов'янська, перестала бути об'єднуючим чинником Церкви на матірніх землях і на поселеннях. Не стало, отже, об'єднувального мовного чинника в самій Католицькій Церкві, не стало його також між Православною і Католицькою Церквами, бо хоч Літургічна комісія під проводом Патріярха Йосифа виготовила перші переклади літургічних книг і в різних частинах Української Католицької Церкви в нових країнах поселення введено ці переклади в життя, то між давнішими перекладами у Православній Церкві і перекладами Літургічної комісії, як виявилось, є великі різниці. Не входячи в докладне з'ясування причин цих різниць, загалом треба сказати, що основна причина в тому, що Літургічна комісія, виготовляючи переклади, притримувалася інших принципів, як ті, що ними давніше керувалися мовні комісії Православної Церкви.

Саме, об цьому зарадити, Патріярх Йосиф закликає до спіль-

⁸¹ *Благовісник*, V, 1-4, ст. 115.

ної праці обі наші Церкви. Об'єднуючу акцію треба «почати від узгоднення перекладів Святої Літургії і наших Богослужб» — каже Патріярх. Це був би перший крок. Конкретно треба б створити спільну Літургічну комісію, в склад якої увійшли б уповноважені обома Церквами знавці мови, літургії, богослов'я, св. Письма. Можна з певністю передбачити, що створення такої Літургічної комісії і її праця довели б поступово до утворення дальших спільних гуртів праці в інших ділянках, напр. до утворення спільної Богословської комісії, якої завданням було б шукати шляхів до поєднання також на догматичному та еклезіологічному полі. Але треба зробити *перший крок, нехай і малий*. Парафразуючи слова американського астронавта Джон Армстронга при його висадці на місяці, цей перший малий крок на планеті українських екуменічних змагань хай буде стартом до великого історичного бігу до поєднання в Христі всіх українських християн. Таким першим кроком могло б бути, для прикладу, узгоднення тексту Господньої молитви, «Отче Наш», бо і тут не має спільности. Інші народи, яких згадує Патріярх Йосиф у своєму Посланні випередили нас на десятки років. Польські католики спромоглися в нагоди святкування мілєніум-а свого християнства на видання цілого св. Письма в польському перекладі. І в нас існують різні видання, з різними ініціативами, але спільного критичного видання, яке було б твором усіх і для всіх, ще не видно на горизонті. Німецькомовні християни від років спільно працюють, запрягши найкращі свої сили, щоб виданням одного клясичного перекладу Св. Письма поставити фундамент для дальших кроків у своїх екуменічних змаганнях. Отже, починати ставити перші кроки, об'єднавшись в спільній Господній молитві і в читанні «того самого Святого Письма» — це ніщо інше, як здійснювання програми поєднання у спільній дії.

Стільки Патріярх Йосиф, вказуючи на те, що конечно ровити, від чого починати. Але водночас Патріярх Йосиф, як пастир повчає, як працювати, здійснюючи накреслену програму поєднання в Христі, в якій атмосфері повинна проходити спільна праця. «Зближення повинно відбуватися зі зрозумінням, поволі, поступенно», — каже Патріярх. Треба, отже, терпеливості, взаємного вирозуміння, словом, братньої любови. Поспіх і метушня тим більш небезпечні, що вороги будуть вживати всіх засобів, «щоб піддержати розлам і роз'єднання між нашими Церквами». Це слова перестороги, сказані Патріярхом у висліді досвіду минулого і сучасного в наших екуменічних змаганнях.

Давши відповідь на питання, що робити і як проводити працю для поєднання, Патріярх Йосиф щераз вертається до вимоги, яку визначив на початку своєї Програми поєднання: Бути собою, дивитися на власне духовне добро, на спасіння власних душ, у всій праці керуватися засадою, яка наказує « добро Церкви і Народу », як спільне добро, ставити понад усе особисте й гуртове. Вислідом такого мислення і відчущання, скажемо, вислідом духовного переображення української людини у її власному « Я », в її оцінці спільних вартостей та в її праці для їх здійснення, буде між нами єдність. Цим пророчим видінням єдності, повної єдності у всіх її видах, закінчує Патріярх Йосиф цю частину свого Послання, а здійснення цього видіння — це завдання всіх українських християн.

5. Заклик і благословення

В багатьох місцях Послання змальована сумна, аж до жаху проймаюча дійсність цілого українського народу, на матірній землі і в нових країнах поселення. І цього Патріярх Йосиф ніяк не закриває. Він шукає ліку, щоб змінити цей стан всенародної скорби. Ліком мала б бути праця для поєднання в Христі. Програму цієї праці Патріярх Йосиф кидає перед очі української віруючої людини і на закінчення Послання вказує на один, може ще не всіма усвідомлений, « відрадний об'яв ». Він проявляється в тому, що *народжується розуміння і відчущтя серед усіх українських віруючих* великої істини, що « об'єднавшись в одну помісну українську церкву під проводом патріярха, станемо твердинею, об яку вудуть розбиватися всі ворожі удари... ».

Одна помісна церква, оглавлена патріярхом, незнищима твердиня! Заклик і поштовх до призадуми, пробудження зо сну, прозоріння і діяння! Останні акорди Послання — це заклики до гарячої молитви до Святого Духа, Духа єдності, це благання словами ап. Павла — « благаю вас, ім'ям Господа Нашого Ісуса Христа..., щоб були поєднані в однім розумінні і одній думці » — (1 Кор 1,10) і Благословення Патріярха Йосифа.

III

ЕПІЛОГ

Кожний дослідник чи інтерпрет подій та документів, які на їх фоні постають, не може промовчувати прикрих і болючів фак-

тів, які ілюструють атмосферу, в якій відбуваються події та родяться документи. І тут приходиться, щоб не закрити правди, сказати, що Послання Патріярха Йосифа «Про Поеднання в Христі» родилося в гнітучій атмосфері, витвореній двома фактами, яких оцінку залишаємо майбутнім дослідникам післясоборової епохи II Ватиканського Собору. Першим фактом була заборона куріяльного управління Римської Церкви в березні 1976 р., нотифікована всім Єпископам Української Католицької Церкви, відбути свій Синод під Проводом Патріярха Йосифа.

Другим фактом, небувалим в історії Христової Церкви, це заборона участі Патріярха Йосифа в Світому Евхаристійному Конгресі в Філядельфії, ЗСА, що відбувався в серпні 1976 р.

В цій атмосфері заборон Патріярх Йосиф написав своє історичне Послання «Про Поеднання в Христі».

Вважаємо це Послання великим даром, повним благодаті і істини, для всіх українських християн, в Україні і на чужині суцїх, даром на передодні Його великих роковин — 85-ліття народження і 60-ліття священства Патріярха Йосифа.

Дальша доля цього дару — в руках всіх українських християн і тих, які Христа шукають. Послання — це посів здорового зерна. І тут нагадується притча про сівача (Лу VIII, 5-15). Можливо, що одне зерно впаде «при дорозі». Його потопчуть лихі люди, бо до них «приходить дїявол і забирає слово з їх серця». Можливо, що зерно впаде «на камінь», і воно усохне, бо в серці брак вогкості, недостає відповідної почви; у время люте такі люди, хоч слухають і з радістю приймають слово, відпадають. Можливо, що зерно впаде між терня, яке заглушить ріст зерна і слова, бо є люди, які вислухують, але багатства і житейські розкоші придавлюють слово.

Але серед усіх тих небезпек і можливостей певним є, що зерно-слово впаде на «добру землю», якою будуть душі українських християн, що будуть слухати слова, його міцно держати і *приносити «овоч у терпінні»*. В терпінні за Христа, за Його Святу Церкву і за її єдність!

о. проф. д-р Іван Музичка

ПОЧАТКИ УКРАЇНСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ НАУКИ В XX СТ. І БЛАЖ. ПАТРІЯРХ ЙОСИФ

(Sac. Prof. Dr. I. MUZYCZKA, *Initia studiorum theologicorum in Ucraina
saec. XX et Patriarcha Joseph*)

1922-1928

Вступ

Перша світова війна, хоч принесла українському народові поразку, програму, велику руїну і нові окупації, позначилась однак зразу в двадцятих роках великим духовим і національним відродженням і динамізмом — над Дніпром і над Дністром. Дев'ятнадцяте століття своєю «весною народів», участю українців у революційних рухах, усуненням панщини і кріпаччини, частинною зміною політики габсбурзької монархії до українців в Галичині і широкий культурний рух серед українців приготували в якійсь мірі наш нарід до нової доби по великій війні і по нових політичних змінах в Європі. ХІХ-е століття, хоч в основному принесло лише народовецький і культурний рух, який по 1848 році перемінюється помалу в політичний, а навіть самостійницький, приготувало нове покоління інтелігенції і нових мужів серед духовних кругів на попелищах війни. Вони почали пильно розбудовувати нове життя, розвивати те, що було придавлене часом і важкими та непригожими обставинами минулого. ХІХ-е ст. помогло нам віднайти свою ідентичність в часі довгого поневолення, штовхнуло наше духовенство й нечисленну інтелігенцію шукати пам'ятників свого минулого і до бажання піднести із неграмотности свій нарід. Що на центральних землях України зробив Шевченко і ті, що пішли за його могутнім голосом, те в Галичині почав і зробив о. Маркіян Шашкевич і «Руська Трійця» — наші священики. ХІХ-е ст. було початком нашої успішної акції проти асиміляції (русифікація і польонізація) на національнім полі і латинізації (синодальної русифікації на центральних землях) — на церковному. (Всі

тії лиха діялись на наших рідних землях перед нашими очима, деколи з нашою участю...)

Війна принесла нам все-таки програму. Кілька років війни, розвал двох імперій, в склад яких входили наші землі, большевицька революція і промінь самостійности із нелегкою боротьбою в її обороні були для нас успішною лекцією, щоб не плисти за струєю політичних та інших ситуацій, але почати творити своє власне життя, культуру, науку і тим готуватись стрічати майбутню волю. Коли на початку революції 1848 року українці зовсім не були до неї приготовані,¹ по першій світовій війні по куди сильнішій фізичній і моральній поразці, не без пригноблення і розчарувань чільні наші особи не стратили голови, але зраду вважались до твердо, праці над будовою нової майбутности.² На політичному полі творяться політичні групи, організації, що продовжують боротьбу у свій спосіб за місце свого народу в світі, твориться навіть революційна організація із бувших військових старшин і стрільців (УВО). Галицька земля не опускає рук. Центральні землі по страшнім спустошенні большевицької революції, теж у рямцях початкових можливостей хитрої НЕП і ще хитрішої « національної політики » Леніна, підносить своє культурне і початково навіть і

¹ Верещинський писав до Я. Головацького 27.3.1848 р.: « У нас всі потрапили голови, один зі смутку, другий з превеликої радості, здається мені, що всі дурніють без причини, не все те правда, що люди говорять і не буде так, як собі думають ». JAN KOZIK, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830-1848*, Kraków 1973, ст. 295, нота 1. Там же, ст. 291.

² Серед війни підчас будови своєї державности в Галичині в 1918 р. наш нарід виявив велику силу своєї організованости і жертвенности, які потім діяли далі в повобні роки. Ось, що про те пише очевидець: « А тим часом іде організація власного адміністраційного апарату і військових частин по всіх повітах галицької волости. Всюди порядок і апарат державний налашований. Не видно революційних зривів, заворушень. Це вже наше — каже розумний наш селянин-господар. Закінчимо війну, а тоді зробимо порядок в нашій хаті.

...« Таку державу створити й рівночасно провадити бій з перемагаючим ворогом могла лише нація, котра все давала для своєї держави, а нічого для себе не вимагала. Таким в першій мірі був наш селянин, що давав і кров і майно...

« І саме цей патріотизм і ця мораль нашої громади були внутрішньою базою, що уможливила нам вести війну і створити 100.000-ну армію, бо на зовні ми мали лише ворогів. Наша новітня історіографія мало підкреслює моральну сторінку західньо-українського громадянства в часі польсько-української війни. Чужинці, навіть наші вороги оцінюють нас вище, ніж ми самі себе ». Богдан Попович, *Під українським небом, Спогади*, Нью Йорк 1972, ст. 100-101.

рідне церковне життя, але большевизм скоро і жорстоко те все ліквідує. Советська окупація України припинила розвиток української богословії, якої центром був Київ із своїми славними і досі «Трудами Київської Духовної Академії» (друкованих із відомих причин російською мовою). Православний богословський центр перенісся до Варшави і має теж свою історію.

В Галичині одними із перших, що взялись до праці відбудови, були наші богослови і духовні особи у Львові, що поставили собі за завдання творити власну богословську науку, відновити в новому дусі наші духовні три дівцевальні семінарії із належними програмами навчання, виховати нове високоосвічене духовенство, що любило б науку і дбало б про свою богословську думку, дати своїй Церкві й інтелігенції нову рідну богословську літературу та богословські твори, піднести наше церковне життя із примітивного парохіяльного ХІХ-го століття — до європейського на базі нових наукових і пасторальних вимог та здобутків. Про ті їхні творчі кроки і великий почин на початку двадцятих років (від 1922 до 1928) буде мова в цих рядках: заснування Богословського Наукового Товариства, його орган «Богословія», які вже за пару років дали великий овоч — Львівську Духовну Академію та ряд цінних богословських творів, а при тім за короткий час згуртували нові молоді кадри перших наших богословів двадцятого століття. Серед тієї творчої піонерської праці, якою почала творитись наша богословська наука ХХ-го століття, зарисовується аразу постать сьогоднішнього нашого патріярха Йосифа, що одинокий остався при житті із тих піонерів початку двадцятих років і провадить досі почату тому п'ятдесят п'ять літ працю! За ним іде вслід і початий ним кварталник «Богословія», що в цьому році цим чином почав п'ятдесят першу книгу.³ Його твір — Богословська Академія, живе у формі університету св. Климента в Римі.

I. Історичне тло

Переглядаючи сьогодні скупі інформації про ті початки нашої богословської науки в тих хитких і вбогих повоенних літах,

³ Дуже докладну і першу досі повну історію УБНТ до наших часів написав проф. Володимир Янів, *Нарис історії Українського Богословського Наукового Товариства – В 45-ліття заснування – Матеріяли до історії Української*

прочитуючи список нечисленних творів, може все те видаватись нормальним явищем живого народу. Та розглянути треба середовище й амбітус, в якому той почин зродився, щоб побачити його сизифові зусилля на тлі доби й часу. Через Галичину покотились два рази фронти — російський в наступі і відступі із своїми фізичними і моральними наслідками, що залишили рани на нашому національному й церковному організмі, війна за Львів і славна чортківська офензива в наступі і відвороті, большевицька війна і її непевності, доля УГА і врешті цілковита програма potwierджена за дипломатичними столиками у Версалі (18.6.1919) і Радою Амбасадорів (15.3.1923), яка прилучила остаточно Галичину до Польщі, що викликало велику українську демонстрацію на площі св. Юра. Наша програма і вслід за тим поділ нашої землі поміж нових окупантів були моральним ударом по всіх тих, що брали участь у затяжній боротьбі, або були її свідками. Витягти нарід з розчарування і упокорення — не легке завдання. В таких обставинах найбільшого удару зазнає все інтелігенція позбавлена насущного хліба і не легко їй найти зразу своє місце в ситуації. В 1928 році о. д-р Йосиф Сліпий у своїм творі «Шляхами обнови» так характеризував психологічний стан тих років, яких він був obserватором й учасником: «Притьмарене обличчя останнього двадцятиліття і душа його, неспокійна і розбурхана, пройшли тяжку криву. Горячковість і тертя, постійна і заїла боротьба між державами і народами, партіями і станами, боротьба про право до життя і його розвою, про світогляд і культуру, в найближчій основі яких лежить розбрат між життям і релігією — оце зміст і ціха недавно-минулих літ.

«...Горячковий стан зриву переходив і наш нарід і виснажений та вимучений його дух прагне покріплення і обнови. Очевидно в таким стані будова і творчість припинені, бо треба вперед усунути румовище і очистити душу».⁴

На таким ґрунті й серед такої атмосфери, серед браку матеріяльних засобів, серед настроїв непевности, ворожих обмежень і контролі (бо й такі були!) й інших невідрадних суспільних подій

Церкви, Наукові Записки Українського Вільного Університету, том 9-10 (1967-1968), Мюнхен-Рим-Париж 1969, ст. 139-225. Цей нарис пишеться під іншим аспектом і для деякого доповнення праці проф. Янева. Див також Др. П. Сециця, *Світильник Істини*, т. II, Торонто 1976, ст. 13-59:

⁴ *Твори Кир Йосифа Верховного Архiepіскопа і Кардинала*, том III-IV, Рим 1970, ст. 127.

та явищ почала у Львові народжуватись українська богословська наука ХХ-го ст. і її організоване тіло, спочатку в появі журналу «Богословія» і згодом рік пізніше у форматції Богословського Наукового Товариства.⁵

Але серед тих невідрадних обставин і явищ була одна особа, що стала новим символом для тієї нової праці і змагань зокрема на церковному полі. То велика постать Митрополита Андрея — недавнього «царського в'язня», духовний велетень із потужним інтелектом та благородним серцем. Біля його особи у Львові починаються перші кроки української богословії ХХ-го століття. Про те, як глибоко бачив він потребу і силу науки для нашої Церкви і її духовенства та народу можуть послужити його власні слова із фундаційної грамоти для Національного Музею: «В пересвідченню, що наука є для клира найважливішим майже средством до сповнення трудних обов'язків, я від першої хвили, коли зістав єпископом станиславівським, постановив собі заложити в Станиславові бібліотеку, котра би могла стати огнищем більше розвинутої праці наукової між клиром. Два роки від хвили номінації я всіма способами старався зібрати досить книжок, щоби принайменше розпочати діло мною намірене». В цих словах бачимо великого Митрополита, як любителя науки, а головню, як пастиря, що турбувався інтелектуальними силами своїх священників. Його вплив заважив на початок нашої богословської науки, якої вогнищем в ХХ ст. став Львів і перестав ним бути в 1946 році із ліквідацією нашої Церкви.

Кінець ХІХ ст. є замітний тим, що в ньому починається «ін-

⁵ Коли на чужині в 1959-1960 рр. почались старання відновити БНТ, т.зв. Ініціативна Рада описувала історичне тло, на якому народилось Товариство: «Богословське Наукове Товариство (скорочено БНТ) постало у Львові в 1923 році серед тяжких умовин українського національного життя, бо після невдачі наших визвольних змагань. Ця невдача, що її болючо відчув увесь український нарід наложила на його синів нові завдання до виконання, передусім збереження і плекання культурних ціннощів українського народу серед несприятливих політичних умовин. Живий нарід мозольним трудом мусить промощувати собі шлях до нового відродженого життя. Одним з найважливіших засобів, якими промощується шлях до нового відродженого життя народу, є безперечно наука, а зокрема богословська наука. Тому й дуже відрадним явищем і доказом великої життєвої снаги католицьких кругів українського народу була подія оснування Богословського Наукового Товариства у Львові». *Відновлення Діяльності Укр. Бог. Товариства*, Матеріал для преси, «І.Р.», ст. 1, Архів УБНТ.

телектуалізація» має народу, як це деякі дослідники називають. В нас в Галичині тую працю просвічення почала «Просвіта», у наукових кругах організує її Наукове Товариство ім. Шевченка. Починається шукання науки і це торкнуло наше сільське духовенство, що не дуже дбало, і не могло дбати без підмоги, про свою священничу освіту. То був дух часу і Митрополит Андрей подбав про здійснення тієї важної справи.⁶

Наше зuboжиле через війну духовенство, упокорене матеріальними недостатками і політичними умовами, проявило ентузіазм у тих двадцятих роках. На нього мав вплив факт відвисканої, хоч і страченої, державности і воно став готовим до праці і чину. Інтелектуалізація ХІХ-го століття, поява різних суспільних і політичних течій спричинює бажання піднести свій інтелектуальний рівень, здобути занедбане, додержати кроку із Заходом. Серед духовенства ХІХ-го ст. і початку ХХ-го розрісся був доволі сильний русофільський рух, тобто тяжіння до Москви. Нова орієнтація змушує його пізнати себе в іншому напрямі, але із збереженням своєї східної ідентичности.⁷ Ця велика і нова ідея вимагала нових студій і праці. Недавні для нашого духовенства 20-тих років спомини із досвіду праці російської православної Церкви на наших

⁶ Для характеристики «духа часу» із західного коментаря: «Come per una serie di esplosioni a catena, i popoli prendono, uno dopo l'altro, coscienza di sé stessi, rivendicano la loro originalità e proclamano indipendenza. Ognuno si vuole integralmente se stesso, e tuttavia ciò avviene per entrare in un mondo fabbricato da altri, per aderire a una civilizzazione comune. Così, in modo contraddittorio, si tratta di essere sé stessi e di non più esserlo, e il mondo si presenta allo stesso tempo come diversificantesi all'infinito e unificantesi secondo un modello unico». *Bilancio della teologia del XX secolo*, diretto da R. Vander Gucht e H. Vorgrimler, vol. I, *Il mondo del XX secolo*, Roma 1972, p. 18. В 1926 р. «Нива» подає такий опис нашого духовенства по війні: «Матеріально знищене і зuboжиле до крайности, суспільно і політично адискредитоване, підірване в своїй самоповазі і впливі на нарід, усувається і насильно і добровільно з арени політичного і суспільного життя, обнижує високий престиж свого післанництва в народнім життю. Точене внутрі червом дезорганізації і штучно придуманого розділу, прибите журою про будучність своїх дітей, перед якими зачинений доступ до шкіл і вишого образования, замкнений вступ до публичних урядів, само не знає, що зачати, що робити»... Стаття підписана – «Старший священник». «Нива» 1926, р. ХХІ, ч. 3, ст. 85.

⁷ Ідея вселенськості і своєї правдивої ідентичности і по сьогодні не входять зрозуміння багатьох наших духовних осіб, які в тій ідентичності входять «восточництво» і схильність до «схизми»! А її зовсім в іншій світлі бачили із Митрополитом Андреем великі наші піоніри у Львові.

теренах підчас російської царської окупації показали йому, як німеччина воно було в деяких випадках в тій боротьбі із православ'ям російської імперії, яка йшла із тим православ'ям на підбій нашої Церкви і культури. З другої сторони наше духовенство зразу по війні побачило давні латинізаційні, польонізаційні і кольтонізаційні пляни Польщі. Все це вимагало нової наукової зброї і солідної підготовки до дивної війни за своє збереження. В додатку по війні появляється цілий ряд невідомих досі сект із Заходу, які скоро захоплюють собі терен для дії. Боротьба з ними вимагала відповідного знання і науки. Все те сприяло тому науковому динамізму двадцятих років. На перешкоді стояли лише важкі матеріальні умовини, як це побачимо дальше.

Не від речі буде згадати коротко про важніші події і постаті в богословському світі на початку ХХ-го століття, щоб в ньому побачити і наші перші кроки того часу. Наші богослови і піоніри були учнями тієї богословії і в загальному на ній взоруються. Кінець ХІХ-го і початок ХХ-го ст. — то, загально говорячи, час відродження богословії і її динамізму. По тридентійському Соборі західна богословія пройшла століття боротьби із т.зв. реформацією і ця боротьба мала на богословію оправданий вплив, хоч згодом вона занепадає серед різних контроверсій. У ХVІІІ столітті творить вона для себе добрі нові методи, хоч покидає схоластику і св. Тому, заступаючи їх методичними богословськими підручниками (« доба підручників »), які дають початок модерній догматиці (догматичної богословії), що скінчилась за наших часів в половині ХХ-го ст. Її заслуга в тому, що лишила нам упорядковану систему богословських наук. Появилась також нова богословська наука — пасторальна богословія із своїми галузями і дуже корисними новими богословськими проблемами. Боротьба із раціоналізмом дає богословії відродження в сторону віднови схоластики і студії Отців (патристика), твориться т.зв. позитивна богословія (в противенстві до строго спекулятивної) із Біблією, егзегезою, патрологією й історією Церкви. Св. Тома стає проголошений « Doctor Communis » і томізм займає своє місце в богословських науках. Поява модернізму і остаточно над ним побіда (осуджений в 1907 р. Пієм Х буллею « Pascendi » і декретом « Lamentabili ») започатковує ХХ століття із новими шляхами розвитку, на яких найшлись і наші богослови у Львові. Львівські богослови — учні західних богословських шкіл (Рим, Інсбрук, Відень, Фрайбург) — то учасники нового динамізму богословських наук і цим теж дається пояснити народження нашої богословської науки в 20-тих роках.

Появився тоді щойно т.зв. екуменізм, чи як його тоді звали перестарілим сьогодні словом — «уніонні змагання» і наші богослови стали в ряди його протагоністів на своїм ріднім екуменічним ґрунті. (Його богословське обґрунтування розвинулось щойно в другій половині двадцятого століття, на жаль тим разом без будьякої нашої участі в ньому...)

Великими богословами тої доби розвитку, в якій на Заході й у Львові виховувались наші піоніри початку ХХ-го століття були J. Kleutgen († 1883) – неосхолястика, H. Denzinger († 1883), M. Scheeben († 1888) – найбільший богослов ХІХ ст., H. Noldin († 1922) – моральна богословія, C. Hefele († 1893) – історія Соборів, R. Cornely (1909) і J. Knabenbauer († 1911) – екаєгеза і ін. В Римі в 1920 році почав виходити журнал «Gregorianum».

Російська православна богословія, що у ХVІІІ ст. підпала під протестанський вплив схиляється до західних католицьких богословських наук, але загострюється при тім у ній протикатолицький рух. Кінець ХІХ ст. дав таких російських богословів як В. Соловійов і А. Хомяков та ін.⁸

Наша богословська наука того переломового часу ХІХ-го ст. має еп. Ю. Пелеша (історія Церкви, пасторальна богословія), К. Сарніцького ЧСВВ – найбільшого бібліста на львівським університеті другої половини ХІХ ст., Сильвестра Сембратовича, Йосифа Сембратовича, О. Бачинського, І. Бартошевського, Тита Мишковського, А. Радкевича ЧСВВ і ін. По створенні польської держави наші («уніятські») професори львівського університету відмовились зложити присягу на вірність річипосполитої і тим відмовили свої посади.⁹ Крок на ті часи великої ваги і національної солідарности. Це теж причинилось потім до змагання за створення богословського центру, що й сталося оснуванням Богословської Академії.¹⁰

Зараз по війні єдиним нашим журналом, що порушував богословську тематику, була «Нива», яка завзято зводила боротьбу із польським католицьким шовінізмом, присвячувала чимало місця

⁸ *New Catholic Encyclopedia*, McGraw-Hill Book Company, 1967, vol. XIV, «Theology», p. 56-57.

⁹ *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce*, tom III, Wiek XIX i XX, część I, Lublin 1976, pagg. 24-25; 51-52; 133.

¹⁰ Там же. Хоч Автор еп. Мар'ян Реховіч ляконічно каже: «Dla unitów ufundowano Akademię teologiczną». Це сталося не так легко і не так скоро по резигнації наших богословів із львівської катедри богословії, бо аж в 1928 році і то з труднощами і не малими обмеженнями...

пасторальній тематиці і богословським проблемам. Писалось в « Ниві » в 1921 р.: « Колись священники справляли собі гарні бібліотеки, нині нові богословські книжки майже не появляються. Осталась сама одна « Нива », яка мала би всього заступити. Але її розміри маленькі ».¹¹ Заслуги « Ниви » в тому часі дійсно є дуже великі і вона остане цінним документом нашої богословської науки і нашого богословського мислення того часу.¹²

І на кінець кілька бодай фактів політичного характеру, що були не без ваги і значення на початку відродження української богословської науки в 20-тих роках.

По закінченні польсько-української війни в 1919 р. польська армія окупує Галичину і починається терор. І так бідна країна

¹¹ « Нива » 1923, р. XVIII, ч. 1, ст. 1. Хоч наші священники не раз протестували проти наукового характеру статей у « Ниві »: « Не пишть для докторів, але для сільського духовенства ». Це речення свідчить і про характер статей в « Ниві » і про цікаві на той час вимоги наших священників. — « Нива » 1922, р. XVII, ч. 6-7, ст. 239. Або в іншому місці в 1922 р.: « Чи се не звісне кождому, що в нас в теперішних « дідівських » часах крім нашого часопису майже ніщо не друкується з богословсько-релігійної літератури? Хоч би й були твори, нема фондів на видання, нема покупців. Отже « Нива » — сама « Нива » — несе на собі весь тягар заповіді « omnia restaurare in Christo ». І се для нас перша заповідь, її мусимо ставити на перший плян, коли не хочемо дістатися під колеса струї, ворожої Христови ». — « Нива » 1922, р. XVII, ч. 6-7, ст. 239. Ще раніше в 1920 році тая ж « Нива » так описує ту пововнну ситуацію: « В рішаючій зворотній добі, коли всі сили ворущаються, і кожда хоче уладнати світ після своєї форми, коли всі руйнують і всі будують, коли всі, що разом співчувають, в одну силу збираються, хочаб і з величезним трудом та жертвами, — в сій рішаючій добі наші уста замкнені, а через се і наші руки зв'язані. Ми не маємо ніякого свого органу, і не тільки, що не можемо в пору та з успіхом реагувати на всі і всілякі діла та слова всіх і всіляких наших противників, але навіть самі між собою не можемо в пору та з успіхом порозумітися, порадитися, тісніше з'єднатися... »

« А наші противники узброїлися у всі середники боротьби та організованія своїх сил. Чиж се просто не грізне? Чиж не ладе на нас важка відвічальність за провадження великої, найбільшої в людським крузі діланія, місії, яка нам стала повірена ». « Нива » 1920, р. XV, ч. 1-2, ст. 1-2.

¹² По появи « Богословія » в 1923 році « Нива » писала: « Вже не будемо амушені самі про себе зі стидом говорити, а чужинці не зможуть уже з погордою про нас висловлюватися, що — « Нива » є одиноним релігійним часописом у нас ». « Нива », 1923, р. XVIII, ч. 4, ст. 147. « Нива » почала виходити у Львові в 1904 до 1914 як двотижневик, від 1916 р. як місячник із ч. 8-9 в 1919 р. перестала виходити, по майже дворічній перерві появляється знову в 1920 р. До війни від 1900-до 1903 виходив « Богословський Вісник » під ред. о. Д. Дорожинського.

по воєнним знищенні переживав в додатку ще моральний і фізичний утиск. В часі війни 233.000 господарств і 122.000 домів були знищені. 3617 шкіл і 246 церков спалені, 1.300.000 гектарів землі в браку рук до праці стояли облугом. В 1919 р. вибухли різні пошесті, а в 1920 р. на Підкарпатті заглянув в очі голод. Спроби української самопомоги були перешкоджені поляками. Допомогу Америки в 1921 р. (жовтень) заборонено. Замкнено майже всі читальні «Просвіти». В 1914 р. було їх 2879, а в 1923 р. лише 843. Деякі священники зовсім зубожіли.¹³

Червоний Хрест подає, що в осені 1919 р. 23.000 українців було в польських концентраційних таборах. В 1919-1920 рр. 70.000 українців були арештовані і багато з них померло від епідемій. Почались масові арешти тих, що брали участь у війні проти Польщі, деяких засуджено на кару смерти. Заборонено вживати слово «український», а в ужитку введено польськими властями слово «русіні». (Це буде важне для нас при назві Богословського Товариства, що постало в 1923 р.). В березні 1920 р. введено урядову назву для Галичини «Małopolska Wschodnia». Українську пресу заборонено за виїмком газети «Вперед», що її видавала Українська Соціал-Демократична Партія частинно по польськи і частинно по українськи. Виходила в Варшаві «Українська Трибуна» по 1921 р., але вже в березні 1922 р. її замкнено за критику положення українців в Галичині. «Діло» почало виходити в 1920 р. по забороні, із зміненою назвою, яку дозволено аж у вересні 1923 р. Українські написи усунено указом 30.1.1920 р. і того самого року поділено Галичину на воєводства. Обіцтована автономія пропала і в такий самий спосіб Польща не дотримала й інших обіцянок (напр. український університет). Перші вибори до сойму в 1922 р. українці збойкотували і це створило нові репресії. Досі польсько-український університет у Львові із українськими катедрами став польським університетом без українських кафедр і це змусило українців творити свій таємний вільний університет. Почались українські саботажі (УВО), що сколихнули країною і викликали репресії у формі польських нападів на українські інституції у Львові.

Коли Рада Амбасадорів в 1923 р. остаточно прилучила Галичину до Польщі, українці демонстрували масовою демонстрацією на площі св. Юра, але коли все те не змінило ситуації, наші про-

¹³ «Деякі священники в менших або знищених селах так бідні, що формально не мають а чого жити». «Нива», 1921, р. XVI, ч. 2, ст. 33.

відні люди беруться до активної праці, щоб в інший спосіб добувати автономію і свободу. Найболючішим законом в 1925 р. став закон про парцеляцію наших земель для поселення поляків. Почалась, іншими словами, колонізація.¹⁴

Не краще представлялись справи на церковнім полі. Польська католицька шовіністична преса дошукувалась в унії схизми, в наших священників добачували схизматиків, а розв'язку бачили в польонізації і латинізації.¹⁵ Вистане тут подати лише такий майже розпучливий оклик в « Ниві »: « Чи знають в Римі, як польський шовіністичний клир представляє теперішнього св. Отця й католицизм загалом перед всіми, що не є латинського обряду? І доки се буде безкарно тривати? »¹⁶ В 1923 році на весні прибув з Риму о. Дженоккі (Апост. Візитатор України в 1920-1923 рр.). Його приїзд і прияєнь з українськими політичними і духовними особами принесли деяку піддержку.

Серед таких обставин почала народжуватись наша богословська наука на початку ХХ-го століття. Ці рядки призначені для того, щоб вшанувати тих великих піонерів, що не побоялись тоді труднощів ні перешкод і серед несприятливих обставин хотіли своїй Церкві і своїй богословії дати нового духа і піднести їх до вершин. В такому дусі також відновлялось УБНТ на чужині і в проєкті статуту писалось у 1960 р.: « Своім постановням Українське Богословське Наукове Товариство бажає зберігти тяглість богословської думки в українській католицькій Церкві та водночас вшанувати пам'ять її світлих творців і носіїв, з яких багато засвідчило свою вірність єдиній Христовій правді життям і смертю ісповідників і мучеників ».¹⁷ Серед тих, що остались при житті, є наш Блаженіший патріарх Йосиф, один із основників УБНТ і перший і потім постійний редактор « Богословії ». Хай ця праця

¹⁴ *Ukraine. A concise Encyclopaedia*, ed. by V. Kubijovyč, vol. I, 1963, ст. 833-841. Д-р Степан Баран, *Митрополит Андрей Шептицький*, Мюнхен 1947, ст. 92-95.

¹⁵ « Такі часи нині для нас, що жиемо під напором воюючого латинізму ». « Нива » 1928, р. XXIII, ч. 3, ст. 87. В річнику « Ниви » за 1922 р. майже в кожному числі є цитати із польських католицьких часописів, що бачили чомусь в унії лише нахил до « схизми ».

¹⁶ « Нива » 1922, р. XVII, ч. 10, ст. 368.

¹⁷ *Нарис Статуту Укр. Богосл. Наук. Товариства*, ст. 1, § 2. При редакції цього нарису на основних Заг. Зборах в часі Евхаристійного Конгресу в Мюнхені в днях 4-8 серпня 1960 року це речення викинено.

буде скромним дарунком в день його 60-ліття священства і 85-ліття його життя повного труду, терпінь і жертви для його Церкви і народу. Та й для молодого покоління наших священників на чужині згадка про ті часи буде корисною, щоб в них появилсь бажання розвинути в zorganizований спосіб нашу богословську науку на чужині, щоб понесли вони її колись в Україну. Приклад наших піонерів двадцятих років є для нас світлом.

II. З'їзд професорів богословії українських семінарій

Заснування БНТ у Львові, яким почалась в організованій формі українська богословська наука в ХХ-му столітті має свій початок від скромної і незамітної події — з'їздом професорів наших трьох семінарій — львівської, перемиської і станіславівської, що відбувся у днях 29-30 вересня 1922 р. в приміщеннях львівської семінарії. Львівська семінарія перебула війну нечинною. Від 1914 р. в її приміщеннях стало квартирувало військо. У 1918 р. через три тижні тягнувся крізь її будинки фронт. Вона була дуже знищена.¹⁸ Шкільний рік для богословів II-IV років почався 12.11. 1920, а для першого року 1. грудня 1920. Самі питомці — більшість з них бувші вояки австрійської й української армії — очистили і відновили приміщення для мешкання і навчання. Польське військо по довгих стараннях і клопотаннях митрополичого Ординаріату опустило половину будинку семінарії та половину подвір'я, а другу половину держало ще в жовтні 1921 р. Ректором семінарії був о. др. Тит Галуцинський ЧСВВ і семінарія була під проводом оо. Василіян. Професорами: о. Ректор, о. др. Д. Дорожинський, о. др. Маркевич ЧСВВ, о. др. Г. Костельник, о. др. Т. Мишковський (декан богословського факультету), пізніше прибули при кінці 1921 р. о. др. В. Лаба, о. др. С. Кархут і о. др. А. Левицький.

Як бачиться із цього списку, Львів мав поважні наукові сили виховані в західних університетах. Наші піоніри у відрізненні від своїх західних братів богословів мали починати від сірих по-

¹⁸ Див. о. Николай Вояковський, *Відновлення Духовної Семінарії у Львові: 1920-1926*, « Записки Чина Св. Василя Великого », секція II, т. VII (XIII) вип. 1-4, ст. 294: « Ми перейшли вздовж будинок Духовної Семінарії і ствердили жахливий стан, в яким він тоді знаходився. В семінарійній молитовниці, в святині, діялися застрашаючі зневажливі діла, в часі як будинок Духовної Семінарії були зайняті урядово. Фотографії з тих неморальних залишків з відповідними протоколами вислано до Риму, де вони повинні б знаходитися в архіві якоїсь Конгрегації ».

чатків, при тому на них чекала ще й виховна, душпастирська і громадська праця, якої вони не могли залишити, бо потреби душ і народу були великі.

Які настрої панували тоді серед польських кіл свідчить заввага газети «Gazeta Kościelna», яка писала так з нагоди початку шкільного року: «Wykłady powierzono świąszczenykom, których nazwiska – z wyjątkiem dwóch lub trzech – nie są dotąd znane w sferach naukowych. – Czy te wykłady przyniosą wszystkie dużo pożytku – okaże przyszłość»¹⁹. Будучність потім все показала, але увага польських редакторів свідчить про їхню підзорливість, їхні дивні вимоги до не їхньої справи і теж очевидну зависть.

В дні 29 вересня відбувся запланований з'їзд наших богословів. Документи і нотатки про цей з'їзд остали в архіві семінарії і ми маємо лише скупі повідомлення друковані в «Богословії» і «Ниві». Ось уривок протоколу із цього з'їзду, що його знаходимо в першій частині «Богословії»: «Щоби зорганізувати наше богословське наукове життя, улажено у Львові дня 29 вересня 1922 р., старанням о. Д-ра Т. Галущинського, ректора львів. гр.-кат. Духов. Семінарії, з'їзд ОО. професорів богословія. В наміренню з'їзду відправив Всесв. і Впр. о. мітрат А. Бачинський, Ген. Вік. гр.-кат. архд. львів., о год. 9 Службу Божу, а відтак отворив наради короткою промовою, бажаючи якнайкращих успіхів і передав цілий провід о. рект. Галущинському».²⁰

Учасників з'їзду було 17, в тому числі зі Львова – 13, Перемишля – 2 і Станиславова – 2. Тодішні матеріяльні й інші труднощі не дозволили на більшу кількість представників із Перемишля і Станиславова, хоч у пізніших роках спостерігається, що обі ці дієцезії не брали більшої активної участі у працях Товариства. Між Львовом а Перемишлем і Станиславовом існувала на тому пункті деяка віддаль. На президію з'їзду вибрано трьох членів: о. др. Г. Лакота – предсідник (Перемишль), о. др. І. Лятишевський

¹⁹ «Нива» 1921, р. XVI, ч. 5, ст. 163. («Gazeta Kościelna» 1921, ч. 9).

²⁰ «Богословія», 1923, т. I, кн. 1, ст. 91. З деякими незначними змінами також «Нива» 1922, р. XVII, ст. 369. Див. також В. Янів, *цит. тв.*, ст. 144. Автор подає поіменний список учасників. Митрополита Андрея не було у Львові. Він виїхав до Риму 16. 12. 1920 і потім по своїй подорожі до Бельгії, Голандії, Франції, Англії, ЗДА, Канаді і знова до Риму, де вставлявся за свій народ і Церкву, вернувся у вересні 1923 до Польщі і був інтернований в Познані. Звільнений в січні 1924. *Beatificationis et canonisationis servi Dei Andreae Szeptyckij Archiepiscopi Leopoliensis Ucrainorum metropolitae Halycienis - Articuli pro causae instructione, Romae 1958, ст. 24-26.*

– заступник (Станиславів) і о. др. І. Бучко – секретар з'їзду (Львів).

Предметом нарад були три справи, якими хотіли отці з'їзду почати в майбутньому свою працю:

а) зорганізувати наукове богословське товариство чи й академію.

б) владити один плян богословських студій для всіх трьох семінарій.

в) почати видавати богословський журнал.²¹

Плян нарад був дуже конкретний і актуальний своїм змістом. Щоб почати будьяку творчу працю, треба зорганізувати усі сили і засоби, намітити плян праці і приступити до неї негайно. Із короткого звіту бачиться вже згадку академії. Це значить, що наші богослови не були тоді мінімалістами, а бачили у Львові, хоч і серед непригожих обставин, спадкоємця великих традицій Києва, які Львів одержав по ліквідації католицької митрополії сто літ раніше. За шість літ цей плян і смілива думка здійснилися. У Львові основано духовну Академію. У вступі до статуту БНТ в 1924 р. о. др. Йосиф Сліпий (теж учасник з'їзду) писав так із тією самою думкою: « Маймо надію, що й нове Т-во, поборовши ті труднощі, промостить дорогу і стане предтечою нашої « Богословської Академії », про якої існування вже від ряду літ леліє гадку — наш Митрополит ».²²

У Львові священики мали до того часу три поважніші священничі організації: Станове Товариство священиків св. Павла згуртоване біля « Ниви ». Було воно активним становим товариством і богословськими питаннями не занималось, а радше практичними душпастирськими. Було Товариство Катихитів, яке, як сама назва каже, занималось питаннями катихитики, яка за австрійської держави в другій половині ХІХ ст. робила великі поступові на той час кроки і наші священики, зокрема у Львові, тим питанням живо цікавились і на своїм ґрунті його в міру своїх можливостей розвивали. Був теж Літургичний Союз для літургичних справ, але якоїсь виразно позначеної діяльності в тім пекучім питанні не проявив. Війна припинила діяльність тих Товариств, а по війні не легко було відновити їхню працю. Наші священики бачили потребу організованості ще перед війною. Були різні причини, що одній міцній організації не вдалось створити. Про те пише « Ни-

²¹ « Богословія », там же. « Нива », там же.

²² *Твори Кир Йосифа Верховного Архiepіскопа і Кардинала*, т. III-IV, Рим 1970, ст. 41.

ва»: « О організації писалось в нас заєдно через 20 останніх літ. З певністю всі розуміємо, що нам потреба сильної, тісної організації, а однак « не сталось, як бажалось ». Де вина? І в людях і в обставинах. Для проведення організації потрібна: 1) мочуча спільна ідея, 2) переняття тою ідеєю, 3) воплочення сеї ідеї через сцентралізовання уряду.

« Передвоєнні обставини не були дуже пригожі для тіснішої організації між нашим духовенством. І так: 1) провідні наші ідеї були в стані млавости, бо життя було супокійне; 2) наше духовенство, як і наш нарід, було поділене на два політично-національні табори, які взаємно безпощадно нищилися — нищили ми самі себе. Через війну і її наслідки всьо основно змінилось. Життя стало утяжливе, провідні ідеї ожили, як ніколи передтим. А ріжниця між двома політичними таборами змаліли. Упав цілий передвоєнний світ, оба табори приневолені змінити свої становища, а нові обставини зближують їх. Ходить нині передовсім о рятовання життя нашого народу тут, де можемо ділати, і так фронт стався оден ».²³ Це слова, що точно показують тло і пригожий ґрунт, на якому мало зрости нове богословське товариство.

Щоб наради відбувались організовано й успішно, до кожної із точок програми вибрано комісії. По їхньому виборі і короткій дискусії, вони зразу приступили до своєї праці. Їхні резолюцій-постанови подані були для цілого з'їзду, а по з'їзді почалась праця тих комісій над поставленими з'їздом завданнями.

У зв'язку із створенням богословського наукового товариства вибрано найперше комісію для опрацювання проєкту статуту майбутнього товариства. На самому з'їзді це не мав бути зразу готовий проєкт, але комісія мала подати основні вказівки про саму ідею такого товариства і його статуту. Для випрацювання такого дуже загального пляну і вказівок для статуту і його конкретної побудови на самім з'їзді вибрано таку комісію: о. Т. Галушинський, о. Лужницький, о. Садовський і о. Стек.²⁴ Не знаємо які вказівки випрацювала та комісія, але для опрацювання самого статуту вибрано окрему комісію, що мала взятись до того діла і зладити готовий статут для одобрення чи й поправок на найближчих основуючих зборах Товариства. До комісії для виготовлення статуту по з'їзді вибрано таких членів: о. Галушинський, о. Дзе-

²³ « Нива » 1921, р. XVI, ч. 1, ст. 1.

²⁴ « Богословія », 1923, т. I, кн. 1, ст. 91.

рович, о. Костельник, о. Дорожинський і о. Бучко. Комісії дано право кооптувати нових членів, як би цього було потрібно, бо завдання не було легке. Так і сталось по з'їзді. Мабуть Отці були обтяжені працею і обов'язками, бо комісія виявилась недіяльною і до неї кооптовано молодого тоді щойно по студіях о. Д-ра Йосифа Сліпого (нинішнього патріярха), який сам зладив цілий статут Товариства.²⁵ Таким чином статут став його твором, а згодом він сам головою Товариства і його душею на пів століття!

Ініціатори не гаяли часу і хотіли мати цей статут чимскоріше до Загальних Зборів Товариства, які заплановано на латинське Різдво 1922 р. Бачиться з того, що в Отців був конструктивний поспіх. На жаль такі збори відбулись таки рік пізніше (аж 16.12. 1923 р.). В «Богословії» читаємо: «Ізза незалежних причин ще не можна було скликати конституючих Зборів».²⁶ Тими «незалежними причинами» на першому місці була, здається, потреба potwierдження такого статуту польською владою, може і консультації з Римом і ін. Це вимагало бюрократичного часу і різних інформацій в урядах новоствореної держави, яка обережно ставилась до нових ще й несподіваних товариств.²⁷

На з'їзд приїхали професори наших єпархіяльних семінарій. Починались нові часи і нові завдання нашої Церкви і її духовенства. Потрібна була конечна одна нова навчальна програма для цілої Митрополії. Це було бажання єдності одної навчальної програми, а з нею і співпраці на богословськiм полі усіх трьох семінарій і з'їзд тим є замітний і важний. Чи в майбутньому це здійснилося — це є інше питання, в додатку складне, але принайменше був зроблений позитивний крок в тому напрямі.

Для тієї другої справи нарад з'їзду теж вибрано комісію у такому чисельному складі: о. Дорожинський, о. Дзерович, о. Кархут, о. Кисіль ЧСВВ, о. Костельник, о. Лаба, о. Лакота, о. Маркевич ЧСВВ, о. Решетило, о. Сліпий. Разом десять членів.²⁸ Ця комісія по з'їзді випрацювала докладну програму викладів на шкільний рік 1922/23 і її бачимо на богословськiм факультеті ду-

²⁵ «Богословія», там же, ст. 93.

²⁶ Там же, ст. 92. В. Янів, *цит. тв.*, ст. 145.

²⁷ Писалось у «Богословії»: «З огляду на змінені обставини конечним було поробити деякі зміни в статуті і то в самих його основах. Як лише статут буде затверджений властями, подамо його в найближшій книжці «Богословії» до загального відома». «Богословія» 1923, т. I, кн. 2, ст. 184.

²⁸ «Богословія», 1923, т. I, кн. 1, ст. 91.

ховної семінарії у Львові.²⁹ Як на початок — то була солідна програма на зразок західних богословських факультетів із виравним акцентом на догматиці в душі того часу.

Та мабуть найважливіше завдання дістала комісія для третьої справи програми з'їзду, а саме — « видавання богословського часопису ». З'їзд поширив це питання і додавив до нього ще й видавання нових богословських підручників для студентів богословії. В склад тієї комісії, яку названо видавничою, увійшли: о. Костельник, о. Левицький, о. Лятишевський, о. Маркевич ЧСВВ, о. Сліпий і о. Бучко.³⁰

Досі в австрійській державі підручниками для богословії були підручники писані німецькою мовою, яка була другою мовою кожного студента по його рідній, а також і в латинській мові, яку в тодішніх гімназіях солідно вивчали. В новій польській державі це не могло бути, а у виражено адеклярованих українських семінаріях треба було ввести літературну українську мову. Зайшла пекуча потреба перекладів або й нових оригінальних українських підручників та творів. О. Галущинський поставив внесок-пропозицію, щоб комісія порозумілась із поодинокими оо. професорами в справі приготування до друку нових богословських підручників чи добрих перекладів.³¹

Видавнича комісія мала приготувати і видавання наукового богословського журналу. Це мала бути перша конкретна праця нового Товариства і з'їзд принаглявав, щоб приступити до видання першого числа чимскоріше так, щоб перше число появилось в першому кварталі 1923 р. Так і потім сталось, в чому була заслуга о. д-ра Сліпого, що став зразу першим редактором журналу « Богословія ».³²

З'їзд закінчився 30.9.1922 р. ухвалою і потвердженням резолюцій поодиноких комісій, які зразу взялись до праці. Пропоновані загальні збори в грудні того ж року не могли відбутись через різні ускладнення із статутом Товариства. Збори відбулись, як було згадано, рік пізніше, тобто 1923 р., але поки почало існувати Богословське Наукове Товариство основуючими Зборами і затвердженням статуту, почала свою діяльність його предтеча і

²⁹ Програму подає « Нива », 1922, ч. 11-12, ст. 441-442.

³⁰ « Богословія », 1923, т. I, кн. 1, ст. 91.

³¹ « Нива », 1922, ст. 371. « Богословія », там же, ст. 92.

³² « Богословія », 1923, т. I, кн. 1, ст. 92.

потім його науковий орган — « Богословія ». Очікування на легалізацію забрало рік часу і той час не міг бути змарнований на саме очікування і о. Йосиф Сліпий приступав до праці згідно із постановами з'їзду.

III. « Богословія »

Видавнича комісія створена з'їздом професорів у вересні 1922 р. зразу приступила до праці над виданням журналу, що мав бути першим видимим знаком, органом і символом майбутнього богословського Товариства. Комісія створила у своїм крузі окрему першу редакційну колегію, в якій склад входили такі члени комісії: о. др. І. Бучко, о. др. Я. Левицький і о. др. Й. Сліпий.³³ Із « Ниви » довідуємось про функції членів тієї редакційної комісії: технічний редактор — о. Левицький, члени о. Сліпий і о. Бучко.³⁴ Як бачимо з черги, в якій подані члени редакції, о. Й. Сліпий стає редактором нового журналу, що й позначено в першій числі « Богословія ».

Знаємо дещо із дискусій про назву і про спосіб редагування журналу. З'їзд залишив справу назви самій комісії, але багато учасників хотіли, щоб журнал називався « Богословський Вісник » (мабуть під впливом о. Дорожинського, що видавав богословський журнал з такою назвою перед війною).³⁵ За взір щодо змісту майбутній журнал на бажання з'їзду мав взяти собі німецький *Quartalschrift*: « Часопись сей має взоруватись на німецькім *Quartalschrift* », маються в нім поміщувати статі зі стислої догматики, філософії, в історії, практичної теології, рецензії і бібліографії.³⁶

Із вступного слова до першого числа « Богословія », яке написав сам редактор о. Й. Сліпий, бачимо, які цілі поставила собі редакція на основі вимог з'їзду. Вони такі:

1. « подавати строго наукові й реферуючі розв'язки з цілого обсягу теології »,

³³ « Редакцію і видавання наукового бог. часопису поручено комітетови, в якого тісніший склад входять: ОО. Д-ри Ів. Бучко, Яр. Левицький і Й. Сліпий ». « Богословія », 1923, т. I, кн. 1, ст. 91-92.

³⁴ « Нива », 1922, р. XVII, ст. 370-371.

³⁵ ...« однак многи оо. Професори бажали собі мати назву « Богословський Вісник ». « Нива », там же.

³⁶ « Нива », там же.

2. « особливша увага буде присвячена теології Східної Церкви »,
3. огляди і оцінки творів,
4. актуальні богословські питання,
5. перегляд заграничних видань і журналів,
6. відомості із наукового богословського світу, найновіші здобутки богословського знання,
7. зв'язок із західною богословією — тому деякі статті по латині.

І додає редактор: « Таким способом хочемо продовжити працю наших славних предків, які немало труду віддали науці віри, і складати далі на жертівнику теології і скромний дар нашого ума ». ³⁷

Програма, отже, велика і відповідальна. Журнал мав бути масштабом, змістом і якістю західно-європейським журналом. Перший того рода намір і плян в нашій українській католицькій Церкві. Творці того пляну були свідомі труднощів, бо писав о. Редактор: « Ми свідомі великого і тяжкого завдання і наших слабих сил... І якщо не зможемо зразу досягнути сеї високої цілі, то ми певні, що розпочатим ділом промощуємо до неї шлях грядущим поколінням »... ³⁸ Із цілости того вступу « Від Редакції » можна бачити, як реалістично і без ілюзій о. Й. Сліпий охоплює цілість ситуації того важного і відповідального почину: « В тяжких хвилинах ровгортаємо сторінки наукового богословського тримісячника перед П.Т. Читачами, в важких і невідрадних для тих, котрі їх беруть, як іще більше для тих, котрі їх вкладають у руки. Наші наукові сили заняті будьто боротьбою за насущний хліб, будьто-так перетяжені душпастирськими обов'язками, які вкладають на них нинішні ненормальні обставини, що не є в змозі посвятитися науковій праці і не маючи до того нізвідки й найменшої заохоти, в болем серця відкладають перо. А ті, що малиб еще дрібку спромоги, немогі й супроти печатних труднощів прямо безсильні.

« Одначе недостача своєї й незвичайно утруднений доступ до заграничної літератури грозять байдужністю до теології і нидінням богословського знання у нас.

³⁷ « Богословія », 1923, т. I, кн. 1, ст. 2. *Твори Кир Йосифа Верховного Архiepіскопа і Кардинала*, III-IV, ст. 256.

³⁸ Там же.

« Саме ці моменти — піднести й зосередити наукову богословську творчість, виховати нові сили, розбудити більше зацікавлення богословськими науками й передовсім науково піддержати та скріпити уніоністичну акцію на Сході — змусили ОО. Професорів наших Духовних Семінарій приступити до видавання сього наукового часопису ». ³⁹

Близько перед появою « Богословії » в березні 1923 року « Нива » написала окрему нотатку, щоб приготувати духовенство і громадянство до тієї історичної хвилини. З тієї нотатки б'є оптимізмом і надією на власні сили: « Богословія ». Під тим заголовком уже небавом появиться перше число нашого богословського наукового тримісячника, якого видання ухвалив з'їзд професорів богословія у Львові 29. і 30. IX м.р. (...) Хоч як нині непригожі обставини для наукової праці і публікацій, однак не сміємо впадати під тягарем, але мусимо уперто і завзято, з повною вірою й надією поборювати всі труднощі, і засвідчити самі собі і світови, що живемо, працюємо і дороблюємося. Тільки до таких світ належить. Ми певні, що загал нашого духовенства прийме новий богословський часопис з полекшою на душі — як віщуна красшого завтра ». ⁴⁰

І дійсно, зміст першого числа « Богословії », що появилось в квітні 1923 року, виправдав сподівання і наміри Отців з'їзду 1922 р. Вони вимагали, щоб воно появилось в першому кварталі 1923 р. і так сталось. На його підготовку, друк із усіма тодішніми комплікаціями пішло не цілих шість місяців. Зміст першого числа такий:

Від Редакції:

- О. Др. Й. Сліпий, *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda* (14 стор.).
- О. Др. А. Ішак, Уніонні і автокефальні змагання на укр. землях від Данила до Ізидора (24 стор.).
- О. Др. Г. Костельник, Теорія Айнштайна (25 стор.).

Огляди й оцінки:

- Єп. О. Боцян, Про літургічно-історичні досліді (9 стор.).
 - О. Й. Сліпий, З новішої дискусії над Тайною Покаяння (4 стор.).
- Дві рецензії.

Вибрані питання:

- О. Др. Іван Бучко, Пій XI про піднесенне богословських студій.

³⁹ Там же.

⁴⁰ « Нива », 1923, р. XVIII, ч. 3, ст. 117.

О. Я. Левицький, Про читання некатолицьких перекладів св. Письма. Всячина. Хроніка. Список одержаних книжок і часописів. Разом 95 сторін друкованого тексту.⁴¹

« Нива » знова по появі першого числа відгукнулась із похвалами та коментарями про новий богословський тримісячник: « Вже не будемо змушені самі про себе зі стидом говорити, а чужинці не зможуть уже з погордою про нас висловлюватися, що — « Нива » є одиноким релігійним часописом у нас, українців-католиків. Як ми заповідали в попереднім числі « Ниви », на днях появилася « Богословія » науковий богословський тримісячник. Якщо справа добре піде, то здійсниться те, що було і є нашою найбільшою потребою на релігійнім полі... (цитат із « Від Редакції »).

« Саме ці моменти — піднести й зосередити наукову богословську творчість, виховати нові сили, розбудити більше зацікавлення богословськими науками й передовсім науково піддержати та скріпити уніоністичну акцію на Сході — змусили ОО. Професорів наших Духовних Семінарій, приступити до видавання сього наукового часопису ».⁴²

І далі свої уваги і критичні замітки висловлює так: « Зовнішню своєю стороною (артистична вінета на окладинці, гарний папір, старанний добір черенок) сей часопис без сумніву перевисшав все, що в нас було в тому роді. А змістом? Можна спорити про се: чи в наших обставинах це корисне для нас і для самого часопису, що деякі статті печатаються по латині, як також про те: чи статті, які появляються в часописови, мають бути написані в строго науковім тоні — значить: можна спорити про спеціальности редакційної програми, але не про саму програму і не про її виконання. Мимо своєї строгої науковости часопис може зацікавити кожного, хто любить поважну книжку. Се вже заслуга Редакції, яка поміщує в ньому те, що на часі, що нас живо обходить.

« Вкоротці: новий часопис такий, що могли би нам його позавидувати й щасливіjší народи, аніж ми є. Тим однак не хочемо сказати, що часопис є в кожній своїй точці без закиду (сеж була би дитинна наївність так твердити). Мова й ортографія в часопису подекуди не є без закиду. Але се стане зовсім зрозуміле, коли возьмемо під увагу, що нині в нас як що до мови, так що до ортографії хаос, та що головний редактор часопису о. др. Й. Сліпий, через

⁴¹ « Богословія », 1923, т. I, кн. 1. В. Янів, *цит. тв.*, ст. 198-199.

⁴² « Нива », 1923, р. XVIII, ч. 4, ст. 147.

ряд літ перебував за границею на спеціальних студіях, і ще не мав часу винайтися в хаосі, з якого вже твориться лад і певний напрям. Одначе ми сього певні, що ті дрібні ущербки в найближшій будучности будуть зліквідовані.

« О. д-р Й. Сліпий вже в тім першім числі дав доказ свої незвичайної запобігучости, витревалой волі, знання та фахової ерудиції. І можемо мати певну надію, що під його проводом « Богословія » розвинеться як найкрасше і сповнить ціль, яку собі визначила. Хай Господь буде в помочи ».⁴³

Ці слова рецензента з « Ниви » чи не найкраще показують ціле історичне тло, на якому творились ці важні в історії нашої Церкви початки нашої богословської науки.

Попри свою різновидну тематику вже в першому числі « Богословії » можна запримітити одне важне й актуальне тоді питання, якому тримісячник і БНТ потім присвячують багато місця — а саме унійні справи і змагання, або нинішнім, тоді ще не вживаним у нас слові, — екуменізм. Редактор у своїм вступі ставить це нове, а то й невідоме в католицьким богословським світі питання, як одне із важливіших питань, якому « Богословія » буде присвячувати окреме місце: ...« й передовсім н а у к о в о піддержати та скріпити унійністичну акцію на Сході ». Заслугою « Богословії » і БНТ в богословським католицьким світі буде те, що вони цій проблемі присвятили увагу і то з наукового богословського пункту бачення. Сьогодні екуменічне питання належить вже до буденних справ, тоді була це й небезпечна справа і могла *saepere haeresim*.

В нас екуменічне питання мусіло виникнути. З одного боку від початків унії в Бересті (1596) польські латинізуючі чинники бачили в унії можливість і спосіб повільної латинізації і тим самим єдності не лише у вірі, але й у формі.⁴⁴ « Нива » з гіркістю

⁴³ « Нива », там же, ст. 148. В році 1922 Наукове Товариство ім. Шевченка у Львові видало правописні правила, щоб вийти із правописного хаосу, що тоді існував.

⁴⁴ Сучасний польський історик говорить про латинізацію нашої Церкви по унії але добачає єдину причину латинізації внутрі самої унії і не згадує причин зовнішніх. Корисним буде подати його слова: « Mimo to w ewolucji ustroju Kościoła unickiego zaznacza się wyraźnie tendencja, którą można by określić skróctowo jako « latynizację », tj. coraz większe upodobnianie się do ustroju Kościoła rzymskiego. Ten proces przybierze na sile od czasu zwycięstwa unii we wszystkich diecezjach, tj. od początku XVIII w., zwłaszcza po synodzie za-

в тоні писала пізніше про той стан і становище «уніятів»: «Вираз 'унія', особливо в Польщі, набрав значіння чогось другорядного, гіршого в католицькій Церкві. Унія — причіпка, щось переходового, а не щось самостійного, що має ціль само в собі».⁴⁶ Тому поставлене «Богословію» завдання треба вважати за далекозору думку, яку треба було нам пильно розвивати і по богословськи обґрунтовувати, бо вона вже тоді могла підготовляти основи для наших теж не легких на тому пункті часів.

Не краще стояла справа унії у відношенні до православ'я. Вовнні часи, російська окупація і нагальна праця ласої російської православної Церкви для «навертання» уніятів багато навчили наш нарід і його духовенство. Вовнна ситуація і її залишки змусила всіх призадуматись над словом «унія», «уніят». Російська православна пропаганда в Польщі діяла наполегливо, уживаючи при тому аргументів, що вдарили в первісний зміст унії, яка з бігом часу затрала важні умови їй дані в хвилині її заклочення. Православний російський двоцижневик «Воскресеніє», що виходив у Львові так писав в 1928 році: «При заклоченні унії Рим обявляється оставити нетронутим православний обряд. Между́тьм он всячески латинизировал его, запрещая трехраменный крест, стараясь устранить православный календарь и кириллицу, вводя целибат (безбрачіє) и мѣняя слово «православный» на «правовѣрный».

«Таким способом Рим нарушил условие унии, т.е. сам он сдѣлал ее недѣйствительной и этим освободил галичан от всякой обяванности ввиду унии.

«Несмотря на это, гал. русский народ не порвал связи с Римом. Он только протестовал и посылал просьбы и мемориали епископам, митрополиту, папскому нунцію и самому папѣ.

«Лиш тогда, когда папа назвал просьбы бунтом, а беззаконіє уніатської ієрархії одобрил похвалою, чѣм присудил греческій обряд к смерти, народ понял, что в Римѣ правды не найти и что

mojskim (1720), którego postanowienia, szeroko uwzględniające zagadnienia organizacji i obowiązujące cały Kościół unicki, były w znacznej mierze przeniesieniem na jego grunt ustawodawstwa i koncepcji ustrojowych soboru trydenckiego. W rezultacie w drugiej połowie XVIII w. doszło do ujednoczenia ustroju Kościoła unickiego i upodobnienia go do łacińskiego. LUBOMIR BIENKOWSKI, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce, Kościół w Polsce*, t. II, *Wiekі XVI-XVIII*, p. 784.

⁴⁶ «Нива», 1928, р. XXIII, ч. 1, ст. 1.

ему осталося лиш один путь возврата в прадѣдовскую церковь, возврата к св. Православію».⁴⁶ Хитро і підступно сказано. Треба приписати лиш галицькому патріотизмові і нетерпимості до росіян, що тодішнє наше мирянство не прислухувалося до тієї злобної пропаганди проти унії, якій Галичина завдячувала своє відродження і назву « Піємонт ».

Екуменічне питання на Сході в 20-тих роках набирало сили. В 1920 році патріарх Царгороду зробив публичний заклик до всіх християнських Церков світу, щоб шукати способів до поєднання. Коли на Заході екуменічний рух поживавлено діяв майже цілу другу половину XIX століття серед протестантських груп, цей заклик патріарха був офіційним почином Східної Церкви на полі екуменізму на початку XX-го століття. Той документ не дуже відомий, але дав заохоту до зацікавлення екуменічним питанням на Сході, і наші богослови були одні з перших із Митрополитом Андреєм, що взялись до цього святого діла.⁴⁷ На жаль в Римі поставилися холодно до тих старань а потім енцикліка Пія XI « *Mortalium animos* » той запал спинила. Папа писав у 1928 році: ...« яєним є, що Апостольська Столиця ніяким чином не може брати участі в тих з'їздах і ніяким чином не є воно законним для католиків давати тим заходам заохоту чи піддержку. Якщо б вони це робили, вони б давали піддержку фальшивому християнству, зовсім чужому одній Христовій Церкві... це є яєним, чому Апост. Столиця ніколи не дозволяла своїм членам брати участь у зборах не-католиків. Є лише одна дорога, якою можна спомагати єдність християн, а нею є праця для повороту до одної правдивої Христової Церкви тих, що відділились від неї; бо від тієї одної правдивої Церкви вони в минулому відпали... хай (відділені діти) приходять не із думкою чи надією, що « Церква живого Бога — колюмна і основа правди » нарушить повноту віри і буде толерувати їх помилки, але, щоб підчинилися вони до її вчення і влади ».⁴⁸ Наводимо ці слова, щоб показати, що це не були легкі часи і ментальність для т.зв. екуменізму, як це є тепер, а однак наша Церква і зокрема Митрополит Андрей із своїми богословами на цьому полі працювали (Велеградський З'їзд в 1924, 1927 р. в тих роках). « Бо-

⁴⁶ « Нива », 1928, р. XXIII, ч. 6, ст. 230.

⁴⁷ Марс Воегнер, *The long road to unity*, London 1970, ст. 57.

⁴⁸ Там же, ст. 388-389.

гословія» і Богословське Наукове Товариство хотіли на цьому полі працювати і в тому їх велика заслуга.

В 1921 році почались екуменічні дискусії у Малін (Malines) із окремою апробатою Апост. Столиці під проводом кард. Мерсіє – архієпископа Малін. Ці дискусії зібрали католицьких богословів і брав в них участь Митр. Андрей (у бібліотеці УКУ зберігається знімка із тих нарад із Митр. Андреєм і кард. Мерсіє). Львівські богослови цікавились отже екуменічним питанням і хотіли пов'язати свої рідні екуменічні проблеми із вселенськими, що були із куди більшими труднощами. Вони жили серед постійних закидів, що примушували їх застановитись і оглянутись на свій обряд, минувшину і на своє відношення до латинської Церкви в Польщі і до самої історії унії. Питання було грізне і тривожне. До нього треба було поставитись із усією серйозністю. На тому пункті постійні бої із напасниками унії зводила «Нива», що була місячником. Її редакція постійно поміщує відповіді на всякі наклепи, закиди і підозріння, що в унії криється схизма тощо. В 1928 р. «Нива» так описує те побовище: «З одного боку приневолена вона (унія) боротися із розкладовими елементами, які стремлять до її смерти; унія на користь православних тратить свої давні території на Закарпаттю і в нас на Лемківщині, напірають на неї різні секти – тощо.

«З другого боку бачимо, що в унії родиться нове життя: вона вдобуває нові терени — під проводом польських духовних властей, які хочуть з неї зробити щось «нового»...⁴⁹ «Богословія» стала великою допомогою в тім питанні, чи принайменше в міру своїх спроможностей такою хотіла бути на чолі із своїм Редактором.

Щоб ще краще зілюструвати бодай частинно це тодішнє «екуменічне тло», погляньмо ще до інших авторів, які також мали вплив на зацікавлення львівських богословів, на редакцію нашого кварталника і БНТ. В двадцятих роках писали прихильні для східних обрядів твори о. К. Королевський (правдиве прізвище Чаггон) і бенедиктинець Stoelen, показуючи на ситуацію тих обрядів у відношенні до латинської Церкви. Їхні твори не були ласкаво прийняті на Заході. О. Королевський пише тоді відкрито що унія — «то асиміляція уніятів до латинян у всьому і всюди

⁴⁹ «Нива», 1928, р. XXIII, ч. 1, ст. 1.

переважно з вини уніятів».⁵⁰ Його сміливий твір L'Uniatisme викликав негодування серед латинників і уніятів.⁵¹

«Богословія» і БНТ стояли, отже, перед важкими завданнями включитись второпно в цю полеміку того часу із клопотами для себе, хоч це було потрібно і кінцевою підготовкою, бо зараз, тільки за два роки, почали організуватись численні міжнародні конгреси. В одному півріччі 1925 року відбулись аж три міжнародні конгреси про східні питання: в Лювені, Брукселі і Парижі. Можна б сказати, що коли б не важкі часи під іншим оглядом, екуменізм тих часів міг бути в наших руках, або із великим впливом наших богословів. На жаль почали тоді діяти поляки і росіяни, серед яких було багато симпатиків унії, а в Римі, очевидно, в унійних справах була російська орієнтація. То був час дії й ентузіазму D'Herbigny... Це питання в нашій історії чекає ще дослідника. «Богословія» і БНТ включились у свій спосіб до наукового досліджу цього унійного питання.

Не без основи буде згадати коротко і про фінансові справи пов'язані із виданням першого числа «Богословія». Як згадано було вище, країна і її духовенство було зубожіле по війні й економічної піддержки годі було сподіватись. Фінансові клопоти перешкодували «Богословію» і потім БНТ постійно і були сталою грізною перешкодою для їх розвитку і діяльності.⁵² Наклад першого числа «Богословія» покрити о. др. Т. Галуциньський – рек-

⁵⁰ «Нива», 1928, р. XXIII, ч. 1, ст. 3. К. Королевський був тоді консультором Конгрегації Східної Церкви.

⁵¹ «Нива», 1928, р. XXIII, ч. 1, ст. 4. Ось думки о. К. Королевського:

1. Захід не має поняття про східні справи.
2. Східне духовенство було непросвічене, коли приступало до унії.
3. Не цілі народи, а їх частини приступали до унії, отже в унії перехресчувались різні впливи на некористь властивого вигляду унії.
4. Другорядне соціяльне положення уніятів, тому не мали домінуючого становища, бо не мали своєї держави. Східна Церква була тріумфуючою в православію, понижена в католицизмі, понижена і знеславлена (очевидно в тій більшій частині народу, котра остала православною) в з'єдиненню, – «унія».
5. Брак власної культури в східних католиків.
6. Людські слабости, котрі кажуть поклонитися тому, що «панське», на шкоду свого рідного.

7. Латинська пресія, то доцільна — для поширення латинізму, то з невідомости справи. Навіть деякі папи зробили тут промахи (пр. Гнокентій III, зайняття Царгороду в IV хрестоноснім поході).

⁵² Див. В. Янів, *цит. тв.*, ст. 156-163, в яким подані в подробицях опис матеріяльних засобів Т-ва і «Богословія» впродовж їх історії.

тор семінарії.⁵³ На фонд « Богословії » почали напливати пожертви від Митр. Андрея 250 доларів, ректорату семінарії 40 дол., священника станіславівської дієцезії – один мільйон марок, о. пралата В. Пинила, ректора перемиської семінарії – 150.000 марок, о. др. Г. Лакоти – 100.000 марок і о. др. Решетила – 50.000 марок. То перші пожертви для « Богословії ».

Появу « Богословії » прийнято із похвалами і вдовolenням. Між признаннями окреме місце має лист Апост. Нунція з Варшави, в якому він висловлює одобрення для цілей, які поставила собі « Богословія », зокрема екуменічних, унійних.⁵⁴

Видавнича комісія створена з'їздом 1922 р. мала ще одне важне завдання, пов'язане із майбутньою діяльністю БНТ, а саме — організацію бібліотеки. Тим важним ділом теж пильно зайнявся о. др. Й. Сліпий, як це бачиться із пізніших звітів.⁵⁵ Вже на перших загальних зборах (отже бібліотека починає свою діяльність, як і « Богословія » ще перед легальним існуванням БНТ!) в 1923 році він звітував, що бібліотека начислює 562 томи і кілька рукописів із XVI і XVII ст. Священиків заохочувалось, щоб дарували свої вартісні книжки до бібліотеки Т-ва. У 1925 р. бібліотека начислювала вже 1040 томів, 10 рукописів і 32 стародруки. В тому році о. Й. Сліпий відвідав 30 церков в пошукуванні за стародруками.⁵⁶

Здається, що ще одною непомітною заслугою появи « Богословії » треба вважати те, що зразу в 1924 році, тобто рік пізніше, появляються « Записки ЧСВВ » — василіянський науковий богословський журнал під редакцією о. д-ра Й. Скрутения з акцентом

⁵³ « В імені Н.Б. Товариства Редакція « Богословії » складає отсим Всев. і Впр о. Др-и Теод. Галушинському, ректорови гр.-кат. Духв. Семинарії у Львові, щирю подяку за се, що зволив ласкаво покрити наклад першої книжки в квоті чотирьох мілонів Мкп., чим взагалі уможливив видання нашого тримісячника ». « Богословія », 1923, т. I, кн. 2, ст. 184.

⁵⁴ « Lodevolissimo è lo scopo che si prefigge la rivista, poiché nel mentre tende ad elevare maggiormente il livello scientifico del clero ruteno, tende in tal maniera ancora a facilitare il progresso dell'azione unionista tra coloro che mossi della grazia del Signore a convertirsi alla Religione Cattolica, vogliono entrare nel seno della loro Madre, conservando però il loro rito orientale, da essa sempre altamente venerato ». Lorenzo Lauri. Из тексту листа Нунція бачиться, що й він звернув окрему увагу на екуменічну тематику, яку, як ціль, поставила собі « Богословія ». « Богословія », 1924, т. II, кн. 2-3, ст. 255.

⁵⁵ В. Янів, *цит. тв.*, ст. 163-166.

⁵⁶ « Богословія », 1925, т. III, кн. 3, ст. 267.

на історії нашої Церкви. Спроба « Богословія » доказала можливість серед неможливого.

IV. Богословське Наукове Товариство

Від з'їзду професорів у вересні 1922 р. минув рік поки зладжено статут наміченого Товариства, поки полагоджено усі формальності на дозвіл створити таке Товариство. Збори для заснування Товариства відбулись 16 грудня 1923 р. по перемозі над всіми труднощами, а вони були чималі і в їх поборюванні на першому місці брав участь редактор « Богословія » о. Й. Сліпий. Про це знаємо із таких слів о. Т. Галушинського, які сказав він на других Загальних Зборах Товариства у 1925 році: « О. Голова (о. Галушинський) начеркнув коротко діяльність Т-ва, зазначаючи се, що воно в своїх початках мало великі труднощі, однак завдяки о. Др. Й. Сліпому, ред. « Богословія » удалося деякі з них усунути, а деякі бодай вчасти побороти ». ⁵⁷ Які були це труднощі на початках, на основі скупих записок, які є під руками, — невідомо. Ця мовчанка вказує, що мусіли це бути труднощі на першому місці із польською владою. Виявлення тих труднощів могли спричинити в тому часі конфіскату « Богословія », чи « Ниви » (із « Нивою » це часто траплялося), тому редактори обох журналів радше про те мовчали. Про внутрішні труднощі, як фінанси, деяка апатія до Товариства загалу священників, незацікавлення громадянства і ін., усі нотатки говорять відкрито. Ішлося найперше з певністю про статут Т-ва, бо мав його потвердити Митрополичий Ординаріят у Львові (і в тому не було труднощів), а потім львівський польський воєвода. Це затвердження одержано пізно. ⁵⁸

⁵⁷ « Богословія », 1925, т. III, кн. 3, ст. 266-267.

⁵⁸ « Богословія », 1924, т. II, кн. 1, ст. 83. Див. також нота 27 вище. Цікаво завважити, що у видрукуванім статуті відновленого УБНТ на чужині нема ніякої апробати. Пропозицію про віднову Т-ва дала українська єпископська конференція за ініціативою архиеп. Івана Бучка в 1959 р., у § 18 кажеться, що у випадку розв'язання Товариства все майно переходить у заряд тієї єпископської конференції, статут оформлено на загальних зборах у Мюнхені в 1960 р., але видрукуваний статут в Римі 1960 р. не має ніякої апробати церковної влади. Конференція є протектором Товариства і вибирає окремого єпископа протектора, який в Товаристві репрезентує думку церковної єрархії (§ 3 в).

Проект статуту Т-ва подала вище згадана комісія в часі з'їзду професорів усіх галицьких семінарій і його опрацював потім о. др. Й. Сліпий. На з'їзді поставлено такі завдання для Товариства:

- а) плекання і розвиток богословських наук,
- б) видавання богословських творів,
- в) видавання періодичних писем.

Орудниками до осягнення тих цілей мали бути:

- а) творення секцій для поодиноких галузей богословських наук,
- б) оснування бібліотеки,
- в) організація редакційного комітету,
- г) організація видавничої комісії,
- д) нав'язування зв'язків з іншими науковими заведеннями.⁵⁹

Дальше в тому проекті, як подає « Нива », від власного кореспондента, (в « Богословіі » більше подробиць проекту статуту немає) говорить, що Загальні Збори вибирають управу (тоді казали « Виділ ») — предсідника (тобто Голову), його заступника, « діловодника » (тобто секретаря), скарбника, членів і двох заступників. До управи входять бібліотекар, провідники секцій, редактор і голова видавничої комісії. Управа має « якнайширшу компетенцію », контрольна комісія (тоді звали її « Надзирна Рада ») складалась із трьох членів. Члени мали поділитись на дійсних (« католицькі священники, що займаються наукою », професори богословіі і інші, що їх прийме Управа Т-ва); почетні — також світські люди (миряни), яких приймають Загальні Збори « за заслуги покладені на поли богословських наук, чи для Товариства ». Загальні Збори надають їм права дійсних членів; спомагаючі — « католики, що зобов'язуються дати якусь матеріяльну поміч на цілі Товариства ».⁶⁰

Була ще дискусія про патрона Товариства: « Оснувати Наукове Богословське Товариство під покровом св. Григорія Богослова. В тім Товаристві маємо дати доказ, що ми спосібні до наукової праці, а відтак за позволенням Апостольського Престола малоб воно бути перетворене на Богословську Академію. Внесенне о.

⁵⁹ « Богословія », 1923, т. I, кн. 1, ст. 92. « Нива », 1922, р. XVII, ст. 370. В. Янів, *цит. тв.*, ст. 146 і слід.

⁶⁰ « Нива », 1922, р. XVII, ст. 370. В. Янів, *цит. тв.*, ст. 147-149.

Д-ра Сліпого, щоби Товариство носило назву св. Івана Дамаскина перепало». ⁶¹

Цікавою буде заввага про саму назву Товариства. На з'їзді професорів Товариство одержало назву: «Наукове Богословське Товариство». У випрацьованім статуті при кінці 1924 р. є ця назва. Також є ця назва в третім і четвертій числі «Богословії», є ця назва Товариства у оголошенні на сторінці 346. Але у першій і другій книзі того ж річника «Богословії», тобто у першій півріччі 1923 р., в першій звіті про з'їзд професорів на ст. 91 і в оголошенні на стор. 184 є інша назва: «Укр а ї н с ь к е Богословське Наукове Товариство» і в дужках по латині *Ucraina Societas Theologica*. В третій і четвертій книзі «Богословії» 1923 р. прикметника «Українське» вже немає. Якщо з'їзд встановив назву Т-ва без прикметника «Українське», статут укладав о. Й. Сліпий і він був головним редактором «Богословії», з того бачиться, що він хотів і додав прикметник «Українське» до назви Товариства. Але, коли прийшло до затвердження статуту перед польською владою, якій цей прикметник не подобався, бо вживалось тоді в польських урядових кругах прикметника «руські», назву «українське» треба було усунути і це мабуть була одна із нерозгаданих перешкод, з якими боровся о. Й. Сліпий. З назвою без означення «українське» Товариство проіснувало аж до 1960 року, коли на чужині добавлено цей прикметник, що його впровадив був о. Й. Сліпий ще на початку в 1923 р., навіть проти проєкту з'їзду професорів. Із назвою «українське» Т-во у своїм народженні проіснувало лише пів року на рідних землях завдяки о. Й. Сліпому. Епізод багатомовний і замінний, коли взяти до уваги час і обставини. ⁶²

Статут видрукувано в «Богословії» т. I, 1923, кн. 3-4, стор. 340-346. Немає в ньому вступу, що своїм змістом є дуже важний.

⁶¹ «Богословія», 1923, т. I, кн. 1, ст. 91. На титульній обкладинці-віньєті «Богословії» є зображений св. Іван Дамаскин із своїм твором «Пеге Інозеос» що й осталося по сьогодні. *Теори*, т. III-IV, ст. 39.

⁶² Статут польська влада потвердила 21.11.1923, Митр. Ординаріят – 8.12.1923. Повідомлено про проєкт оснування Товариства, із просьбою потвердити статут, єпископів Перемишля, Станиславова, Пряшева, Крижавець, протоігумена Василіян, Головний заряд Редемптористів, ігуменат Студитів. Станиславівський ординаріят прислав своє затвердження статуту 15.1.1924, також протоігумен Василіян. Про інших в записках, які можна мати — немає ніякої згадки. «Богословія», 1924, т. II, кн. 2-3, ст. 257.

Находиться він у виданнях творів Блаженішого Йосифа.⁶³ Цей вступ кінчиться словами: « Науковою культурною працею ми кладемо чи не найсильніші (під цю хвилю) підвалини нашому національному і державному життю ». Це були слова духовного й ідеологічного гасла БНТ.

Основуючі збори Т-ва мали готовий і апробований статут. Повідомлено Митрополичий Ординаріят про дату зборів і члени основники просили відпоручника на збори від Митрополита. Ним був о. Пралат Леонтій Куницький. Збори відбулись у львівській семінарії 16.12. о годині 5,30 пополудні. (Скінчились о год. 7,30 — отже — дві години!, що свідчить, що тоді більше були готові до дії чим до дискусій!) Присутніх було 23 членів, письмово прислали свій голос 4, разом 27 членів основників.⁶⁴ Програма перших зборів:

1. Відкриття – Голова комітету основників,
2. Звіт із заходів членів основників,
3. Звіт редакції « Богослові »,
4. Вибір Управи Т-ва,
5. Внески і запити.⁶⁵

Зборами проводила президія: о. П. Філяс ЧСВВ – президент, о. др. Г. Цегельський і о. др. Й. Скрутень ЧСВВ – секретарі.

Перше слово-привіт по виборі президії зборів мав о. прал. Л. Куницький. Він привітав збори від Митрополита Андрея. (Дивним виглядає, що інші єпископи не прислали своїх привітів. Все таки це була важна історична подія!) Друге слово, згідно із програмою, мав о. Т. Галуциньський. Він подав перебіг акції творення БНТ, прочитав статут, подав список секцій і їх членів. Третє слово

⁶³ *Теори Кир Йосифа Верховного Архiepіскопа і Кардинала*, т. III-IV, Рим 1970, ст. 37-41. Цілий статут із вступом-коментарем появилсь окремо в 1924 р.

⁶⁴ В. Янів, *цит. тв.*, ст. 145-146 подає їхній список.

⁶⁵ « Богословія », 1924, т. II, ст. 83-85. Присутні на перших зборах:

львівська дієцезія	21	В тому числі монахів:	ЧСВВ	5
перемиська	1		Студитів	1
станіславівська	1		Редемпторист.	0

З інших впархій ніхто не приїхав мабуть через паспортні труднощі або й через зиму. Був присутній також комісар польської поліції: « Очевидно, поліція не злегковажила нового Т-ва і прислала свого комісара. *Теори...*, ст. 38. Те слово « очевидно » говорить багато про труднощі оснування Т-ва зі сторони польської влади.

до третьої точки мав редактор « Богословії » о. Й. Сліпий. Секретар зборів о. Й. Скрутень ЧСВВ так подав зміст того слова: ...« рідко котре Т-во повстало в так важких обставинах, як саме Б.Н. Т-во. Від давна, в усіх областях нашого життя відчувається велика його потреба. Виринають справи, які самі собою вимагають научної праці і оцінки, які понехані або злегковажені грозять небажаними наслідками. Так пр. актуальним є тепер питання церковної автокефалії, яка являється поважнішим ворогом, чим само православ'я; даються чути голоси за введенням народної мови в богослуження; творяться явно ворожі організації; розвивають свою акцію штундисти, методисти і т.п.; вирішуються пекучі і тонкі справи відносин Церкви до держави і т.д. Якщо далі стоятимемо на боці і не займемо тут належного становища — скінчимо в темноті! Мусимо отже зачати роботу, будуючи від основ через оснування Б.Н. Т-ва. Працю започатковано вже виданням « Богословії ». Крім неї редакція почала теж видавати менші праці. При Т-ві отворено бібліотеку, котра нараховує вже тепер 562 томів і кілька рукописів із XVI та XVII в. Існує теж і читальня, в якій є много журналів і богословських видань у рідних мовах. Появу « Богословії » прийнято з загальним узнанням ».⁶⁶

Як бачимо, в цьому звіті коротко сказано все про обставини тих великих початків і, що в короткому часі зроблено. Закінчує свій репортаж о. Скрутень такими словами: « Одним словом, о. др. Й. Сліпий певний, що перша пробна праця вдалася знаменито і справа нового Т-ва віщує красну будучність. На кінці заявляє, що в нинішнім дні видавництво і редакція « Богословії » переходить на власність Б.Н. Т-ва і воно переймає на себе його дальшу долю ».⁶⁷ « Богословія » була першим кроком Т-ва, його зовнішнім виявом і тим самим стає його власністю і органом. Так є воно і по сьогодні.

На зборах вибрано першу Управу Товариства. Її склад був такий:

Голова – о. Т. Галушинський ЧСВВ
 Секретар – о. Й. Скрутень ЧСВВ
 Директор бібліотеки – о. Й. Сліпий
 Скарбник – о. І. Бучко

⁶⁶ « Богословія », 1924, т. II, кн. 1, ст. 85.

⁶⁷ Там же, кн. 2-3, ст. 255.

Контр. комісія – о. Р. Решетило, о. Г. Цегельський і о. В. Садовський.

В дискусії встановлено членську вкладку у висоті одного долара річно. Приміщенням БНТ мала остатись духовна семінарія у Львові вул. Коперника 36. Постановили також видати заклик, щоб зацікавити БНТ і « Богословію » ширші круги духовенства. Виглядає, що заклик цей був успішний, бо вже 23.3.1924 р. тобто три місяці пізніше по другім засіданні Управи на якому прийнято нових членів, стан їх був такий:

Звичайних членів	31
Дійсних членів	17
	—
Разом	48

Це є зріст членства три місяці по зборах. На засіданні 30.10.1924 р. прийнято 64 звичайних членів. Між ними находимо о. др-а Авксентія Бойчука (Станиславів), о. др-а К. Богачевського (Перемишль), о. Ізидора Дольницького, о. Схрайверса.⁶⁸ З єпископів членом Т-ва був Кир Боцян. Члени основники Т-ва о. Лятишевський, о. Лакота і о. Бучко стали вневдовзі єпископами. Один із основників і той, що « паче інших трудися » — о. Й. Сліпий став єпископом і наслідником митрополита Андрея в 1939 році у найважчі часи нашої Церкви. Коли на загальних зборах у 1929 році перевибрано знова головою о. Й. Сліпого, так тоді записалось у звіті: « Головою Т-ва вибрано знова о. рект. Др-а Сліпого, як того, що найбільше для Т-ва заслужився і найтісніше з ним зв'язаний ». ⁶⁹

⁶⁸ Там же, ст. 257. Ось образ росту членів БНТ прийнятих на різних засіданнях:

З кінцем 1924	112	} Головство о. Т. Галуциньського
16. 1.1925	7	
10. 5.1925	20	
11. 3.1926	16	
17.11.1926	24	} Головство о. Й. Сліпого
23. 2.1927	6	
20. 6.1927	8	
11.11.1927	3	
12.12.1928	15	} рік оснування Академії

В. Янів, *цит. тв.*, 151-153 подає « список цих піонерів нашої новітньої богословської науки ». Їх 52. В роках від 1923-1939 рр. БНТ мало 236 членів.

⁶⁹ « Богословія », 1929, т. VII, кн. 4, ст. 264.

Про перебіг зборів секретар повідомив Митрополичий Одарний і просив затвердження вибору голови Товариства. Про вибір повідомлено також Ординаріят в Перемишлі, Станиславові, Крижевцях і в Пряшеві. Наша тодішня преса «Діло» ч. 208 з 1923 р. і «Наш Прапор» ч. 39 з 1923 р. помістили нотатку про збори і першу Управу Т-ва.

По зборах Товариство приступило до праці. На засіданні (тоді казали «сходинах») Управи 24.12.1923 р. створено три секції, при помочі яких мала провадитись організована праця Т-ва: біблійна, філософічно-догматична, практично-богословська, тобто пасторальна. Згодом 4.3.1924 р. постала ще четверта секція — історично-правнича.⁷⁰ О. Й. Сліпий став секретарем філософічно-догматичної секції. Членами секцій були дійсні члени БНТ. Ось поодинокі секції із кількістю своїх членів:

1. біблійна	2 чл.
2. філос.-догматична	3 чл.
3. історично-правнича	6 чл.
4. пасторальна ⁷¹	7 чл.

Завданням секцій було видавання наукових творів для студій і потреб наших семінарій, а навіть таке важне питання, як випрацювання богословської термінології, яка від століть була в нас латинською. Секції занимались і практичними справами, як напр. в 1925 році організація ювілею св. Священомученика Йосафата. В зв'язку з тим відбулось спільне засідання усіх секцій 29.1.1925 р. із такими присутніми членами: Преосв. Боцян, о. Галуцинський ЧСВВ, о. Дорожинський, о. Іщак, о. Кархут, о. Костельник, о. Левицький, о. Лужницький, о. Масцюх, о. Мишковський, о. Сліпий і о. Скрутень ЧСВВ. На цьому засіданні о. Т. Галуцинський ЧСВВ прочитав реферат на тему: «Наука богословії і її завдання під нинішню добу». З нагоди ювілею св. Йосафата «Богословія» присвятила окреме число нашому священомученикові, як теж потім у 1926 р. присвятила окреме число Митрополитові Андреві з нагоди 25 ліття його вступлення на митрополичий престіл (1901-1926).

Не будемо входити у подробиці діяльності БНТ. Його праця

⁷⁰ «Богословія», 1924, т. II, кн. 2-3, ст. 256-257. В. Янів, *цит. те.*, ст. 149.

⁷¹ «Богословія», 1924, т. II, кн. 1, ст. 85.

при допомозі секцій і видаванням « Богословії » зміряла до своєї на початку поставленої цілі — створити у Львові власну Академію на зразок київської і нею стати в ряди світових і слов'янських богословських центрів. Організована праця продовжується при допомозі засідань, наукових доповідей та загальних зборів, які відбувались регулярно за приписами статуту. О. Т. Галущинський був головою Т-ва два і пів року. На загальних зборах 10.5.1926 року одногосно вибрано нового голову Т-ва і найбільш заслуженого його члена, співосновника і невтомного працівника о. д-ра Йосифа Сліпого. На тому пості він перебував аж до зникну Т-ва, що сталось із ліквідацією нашої Церкви в 1946 році.⁷²

Товариство і « Богословія » працювали постійно серед фінансових труднощів, які зростали із економічною кризою в Польщі. Спостерегти це можна легко із різних завваг в часі загальних зборів кожного року. Із звіту на других загальних зборах 3.2.1925 року читаємо: « Звіт зі стану бібліотеки і редакції здає о. др. Йосиф Сліпий. Т-во недаром існувало. « Богословія », яка свідчить про животність Т-ва, знайшла між чужинцями признання і здобуває собі право горожанства в науковім світі. Трудність лежить головно в скуких фондах, однак в тім порятували Т-во добродії. Між ними Е. Митрополит жертвував 1295 золотих (250 дол) ». ⁷³ Джерелами фінансів Т-ва були членські вкладки, передплати « Богословії » і рівні невеликі і нечисленні пожертви членів і прихильників. Очевидно, це зовсім не вистачало на повний ріст і працю Т-ва, зокрема на його видавничу діяльність. Для прикладу — Т-во мало грандіозний плян видавати джерела-документи до історії унії із архіву Національного Музею у Львові (як були б ці документи придались сьогодні!). Не здійснено цього пляну через брак фінансів. Всетаки за шість перших років існування, поки створено Богословську Академію в 1928 році, Т-во видало 7 томів « Богосло-

⁷² Т-во відновлено в 1960 р. на чужині (п'ятнадцять літ по війні) на загальних зборах в Мюнхені. Головою його став о. А. Великий ЧСВВ. Почин до його віднови дав колишній член основник Преосв. Кир І. Бучко, Апост. Візитатор для українців в Зах. Європі. Душею відновленого Т-ва став його секретар і архівар о. др. І. Хома, якого вибрано на секретаря Т-ва. З виходом на волю Блаженішого Йосифа в лютому 1963 р. він бере знову керму Т-ва в свої руки і, як колись у Львові у 1923 р., так і сорок літ пізніше починає працю видаванням « Богословії », яка вийшла в 1963 по довгій перерві. Її останнє число на рідних землях вийшло по першій большевицькій окупації в 1942 р.

⁷³ « Богословія », 1925, т. III, кн. 3, ст. 267.

вії» і 7 «Праць БНТ». Із створенням Богословської Академії Т-во рішило відступити свої «Праці» Академії, а осталося із видаванням лише «Богословії».⁷⁴

Великої ваги в праці Т-ва була праця в секціях у формі наукових доповідей і рефератів на актуальні богословські чи пасторальні теми, які давали члени секцій на своїх засіданнях. Деякі з рефератів потім публіковано в «Богословії» або служили вони із дискусією матеріалом для наукового розвитку якогось питання. Це розвивало нашу богословську науку, викликавало зацікавлення Товариством і мало позитивний вплив на пізніших студентів Академії, що включались в наукову працю.⁷⁵ Згодом в тридцятих роках Т-во організувало академічні вечори для мирянства — нашої інтелігенції під гаслом «За католицький світогляд». Виховання католицької інтелігенції — то була друга важлива ціль у другій фазі існування БНТ по оснуванні Богосл. Академії.⁷⁶ Тому на третіх заг. зборах 10.5.1926 р. міг Голова сказати так: «Під зглядом науковим розвинуло Т-во в минулім році більшу діяльність чим попередньо. Орган Т-ва «Богословія» осягнув великий поступ так що до змісту як і форми і здобуває собі щораз більше признання між своїми і чужими».⁷⁷

Товариство вийшло поза межі Галичини на чужину. В 1929 р. основано філію Т-ва в нашій українській колегії в Римі. В архівах нашої колегії повинні б знаходитись про те відповідні записки і документи. До заснування такої філії «причинились в головній мірі наші студенти висших папських заведень».⁷⁸ При помочі такої філії могли були наші студенти нав'язувати контакти із богословськими кругами та науковцями на Заході. Чи так було, що сталось із тією філією БНТ в Римі — це питання розшуків. Здається однак, що у колегії св. Йосафата в Римі тієї філії вже не було, бо по війні, хоч існували різні товариства серед питомців, про БНТ не було ніколи згадки. Чия вина, що ця філія загинула, годі взнати. Голова Т-ва о. Й. Сліпий такі зв'язки із науковцями світу вдержував своїми частими поїздками на світові кон-

⁷⁴ Там же, 1929, т. VII, кн. 4, ст. 261-262.

⁷⁵ В. Янів, *цит. тв.*, вчисляє ці доповіді, ст. 166-167.

⁷⁶ Там же, проф. Янів начислює 66 доповідей від 1934-1938 у Львові, 58 доповідей поза Львовом, ст. 17-175.

⁷⁷ «Богословія», р. 1926, т. IV, кн. 3, ст. 323.

⁷⁸ Там же, р. 1929, т. VII, кн. 4, ст. 263.

греси, на яких давав доповіді і реферати про питання Східних Церков. Це була ціль Т-ва намічена на початку.

Ролью зв'язкового із богословським світом повнила однак найбільше « Богословія ». У вступі до Статуту Т-ва о. Й. Сліпий так писав у 1924 р.: « Вже сьогодні стоїть Т-во через « Богословію » в обміні не тільки з українськими науковими часописами, але й австрійськими, еспанськими, голяндськими, бельгійськими, французькими, німецькими, італійськими, польськими, російськими, словінськими і хорватськими ». ⁷⁹

Розвивалась помалу також і бібліотека Т-ва. В 1929 році вона мала 3622 чисел із понад 4000 томів із численними рідкісними, а то й унікальними рукописами і стародруками. Бібліотекою Т-ва завідував від початку о. Й. Сліпий, а з його вибором на Голову Т-ва на третіх Заг. Зборах бібліотекарем став о. А. Малиновський (пізніше по війні Ген. Вікарій Апост. Візитатора у Вел. Британії). Голова часто подорожував по наших галицьких парохіях і віднаходив по стрихах пробств, церковних хорах і давнищях старі занедбані і забуті книги, ікони, ризи й іншу церковну утвар історичного значення. Всі ті цінності збиралось стараннями БНТ в його бібліотеці і архіві. (Так і писав о. Й. Сліпий у вступі до Статуту: « На Б.Н. Т-ві тяжить великий обов'язок переглянути всі церкви і парохіяльні бібліотеки, в яких ще криються нераз великі цінности, заховані в воєннім лихолітті, а які Т-во безумовно мусить стягнути і врятувати перед загибеллю »). У вересні 1939 року від німецької бомби велика частина того архіву, бібліотеки і магазину видань була знищена. По остаточній окупації Галичини більшовиками у 1945 році ті великі цінності і тяжкою працею зібрані наукові матеріали нашої історії й культури мабуть стали вивезені в глиб Росії, як це часто траплялось в нашій історії і з визначними нашими людьми і пам'ятниками нашої духовности...

Товариство від самих початків старалось набути власний дім у Львові. Весь час своєї діяльності воно приміщувалось у мурах львівської семінарії. Це було би теж велике досягнення. Не вдалось однак цього зреалізувати. Про це свідчить така замітка у звіті Голови у 1929 році, в якій рівночасно бачимо докір в сторону нашого духовенства і суспільства, які не виявили, на жаль, належ-

⁷⁹ « Богословське Наукове Товариство і його Статуту » у Твори, т. III-IV, ст. 46.

ного зрозуміння до Т-ва. Цей докір можна б повторити і до сучасників сьогодні: «Богосл. Наук. Товариство, що має на цілі виключно наукові аспірації, не знайшло серед нашого духовенства і загалом серед цілої нашої суспільности щей досі того зрозуміння, на яке воно — як незвичайно важний чинник у розвою нашої науки і культури — заслуговує і тому ще й досі не має серед нашої суспільности тих меценатів, що спішили би його своїми грошевими чи книжковими пожертвами у його важкій праці піддержати. Та мимо сего представники Т-ва зважилися навіть на такий сміливий крок, що зачали були купувати для Т-ва власну домівку і тільки в причин політичної натури не довели діла до кінця».⁸⁰

Найбільшими досягненнями Т-ва були:

а) організація наших наукових богословських сил в Товариство. При його помочі постав у нас у Львові богословський науковий центр із інтензивною працею. Ми вступили при помочі Т-ва на міжнародне поле участю наших богословів на міжнародному богословському форумі. Товариством ми дали доказ наших здібностей організуватись серед несприятливих обставин і могли похвалитись нашими богословськими і філософськими умами, які саме при допомозі Т-ва могли щось дати в міжнародну скарбницю богословської науки.

б) видавнича діяльність — тобто регулярне видавання кварталника «Богословія» і творів, що збагатили нашу досі не багату богословську католицьку наукову літературу. Без зорганізованих зусиль, без Товариства й систематичної видавничої праці, наші богослови були б розсіпані, без ініціативи не були б дали стільки, скільки властиво зроблено в тих твердих початках.

в) та найбільшим досягненням Т-ва є таки створення львівської Богосл. Академії. Це було завдання Товариства, хоч як великанське могло воно видаватись на початках і Т-во його здійснило.⁸¹ Його Голова, теперішній Блаженіший патріярх Йосиф не

⁸⁰ Там же, р. 1929, т. VII, кн. 4, ст. 263. Не пощастило Т-ву також набути власної друкарні і переплетні через матеріальні труднощі. *Твори*, т. III-IV, ст. 39 (ч. 4).

⁸¹ Др. П. Сениця у творі «Світильник істини», т. I, Торонто 1973, ст. 41 наже: «Щоб виготовити статuti й поставити Академію на науковому рівні європейських католицьких університетів, треба було їх оглянути та з ними докладно познайомитись. Це завдання доручено отцеві д-рові Йосифові Слі-

зупинився на історичній катастрофі, в 1939-1945 рр. а переніс корінь тієї академії до Риму, де вона далі продовжує своє існування у формі Українського Католицького Університету, ім. св. Климента папи або, як називає його о. др. В. Лаба – «перемника Богословської Академії у Львові»,⁸² щоб колись ще він сам або його наслідники знова перенесли його в Україну. Живий корінь не сміє загинути. Історія і дія не зупинились на руїнах і мотором дії було БНТ із його Головою Блаженішим Йосифом.

Про Львівську Богословську Академію вже є мала література і не є моїм наміром переходити мої рямці. Недавній твір учня тієї Академії «Світильник істини» говорить про цей почин і його ріст. Заслугою БНТ в його перших роках праці від 1923 до 1928 є овоч тая Академія. То овоч тих великих початків нашого богословського життя і праці у двадцятих роках нашого століття. Може історик колись назве це початком доби в історії нашої богословії. Овоч п'ятьох літ праці!

Вже можемо навести слово богослова про значення тих великих початків нашої богословської науки ХХ-го століття: «Богословське Наукове Товариство, що народилося в лоні Української Церкви безпосередньо після лихоліття першої світової війни, всупереч важким умовам виявило упродовж двох десятиліть стільки творчих досягнень в ділянці філософських, соціологічних і богословських наук, що ці два доводні десятиліття справді можна назвати ренесансом української богословської думки».⁸³

тому... Отець д-р Сліпий, молодий вчений, хоч знав докладно устрій тамошніх висококатолицьких шкіл... то все таки кілька разів відвідав різні країни Європи та їх школи і тільки тоді виготовив статуту для Богословської Академії. Богословське Наукове Товариство зацікавилось цією справою й скликало 11 листопада 1927 р. урочисті наукові збори, що відбулися в Митрополичій Палаті в присутності Митрополита Андрея. Після довгої ділової дискусії, в якій забирали слово майже всі присутні, стверджено, що для розвитку нашої богословської науки й підготовки нових наукових сил конечна Академія... Також Митрополита Консисторія, на засіданні 24 листопада 1927 р., висловила-ся однодушно за заснування Академії». Автор незручно висловився — «Товариство зацікавилось цією справою» — так, наче б вперше з нею стрінулось. Академія — була ціллю Товариства і його Голова о. Й. Сліпий до тієї цілі приготував все потрібне. Важним у Авторовім описі є те, що остаточне рішення про творення Академії робить БНТ в присутності Митрополита, а тоді цей проєкт приймає і одобряє Консисторія. Вже 22 лютого 1928 р. Митрополит креаційною грамотою творить Академію.

⁸² Др. П. Сениця, *Світильник істини*, ст. 12.

⁸³ *Твори*, т. III-IV, ст. 8 – Введення.

У. Блаженіший Йосиф

В цім короткім історичнім начерку про початки нашої богословської науки в ХХ-му столітті ми бачили піонерів тієї новодоби, що ті початки творили. Їх було невелике число – 26. Малий круг в тому числі були активними творцями нового богословського центру у Львові, але то були люди запалу, енергії, то були мужі, що горіли любов'ю до своєї Церкви і народу та бажали їм розвитку і сили по стільки століттях поневолення й упокорень. Серед них зразу на початку зарисовується постать Блаженішого Йосифа, що цю ідею не лише прийняв, як зміст і ціль свого життя, але пов'язав себе з нею так, що говорити про ті часи, про « Богословію », про БНТ і про Богословську Академію неможливо без його особи. Він ці ідеї взяв на свої плечі у 1922 році і поніс до кінця свого життя на, майже, ціле ХХ-століття. Про це говорять цитовані словаколи його, вже як Ректора Академії, редактора « Богословії », видавця видань Академії і « Богословії » знова вибрано на Голову БНТ: « Головою Т-ва вибрано знова о. рект. Д-ра Сліпого, як того, що найбільше для Т-ва заслужився і найтісніше з ним зв'язаний ». Зміст речення багатомовний. О. Ректор мав вже таку велику силу обов'язків і відповідальностей (Семінарія і зразу ж Академія зростала, число студентів збільшилось і їхнє виховання і обов'язки з тим пов'язані вимагали багато часу, труду і праці!), що члени Т-ва могли таки головодство передати кому іншому, щоб улегшити тягар праці о. Ректора. Так не зробили, бо він « найбільше для Т-ва заслужився і найтісніше з ним пов'язаний »...

Ось список головних піонерів нашої богословської науки початку ХХ-го століття, які брали участь у з'їзді професорів, перших заг. зборах і потім стали першими членами БНТ:

1. о. др. О. Бачинський
2. Преосв. Кир О. Боцян
3. о. др. І. Бучко – пізніше львівський єпископ помічник
4. о. др. Т. Галущинський ЧСВВ
5. о. Ю. Дзерович
6. о. прал. І. Дольницький
7. о. др. Д. Дорожинський
8. о. др. А. Іщак
9. о. др. С. Кархут
10. о. др. П. Кисіль ЧСВВ
11. о. др. Г. Костельник

12. о. др. В. Лаба
13. о. др. Г. Лакота – пізніше перемиський єпископ помічник
14. о. др. Я. Левицький
15. о. Л. Лужницький
16. о. др. І. Лятишевський – пізніше станиславівський єпископ помічник
17. о. др. Й. Маркевич ЧСВВ
18. о. др. В. Масцюх
19. о. др. Т. Мишковський
20. о. др. Р. Решетило
21. о. В. Садовський
22. о. др. Й. Сліпий – пізніше Митрополит-кардинал і патріарх
23. о. Д. Стек
24. о. Й. Схрайверс ЧНІ
25. о. Й. Скрутень ЧСВВ
26. о. Г. Цегельський.

Більшість з тих піонерів були вже відомі у Львові і в Галичині із своєї праці чи наукових творів, чи популярних статей і публікацій. То були люди із солідною науковою підготовкою, студіювали по західних європейських університетах. Деякі з них працювали вже у Львові від літ і мали своє місце в науковім світі.

О. Й. Сліпий прибув по студіях до Львова літом 1922 р. і був молододу, тільки тридцять літньою невідомою особою — молодим богословом.⁸⁴ Він був узброєний великим знанням і наукою по студіях в Інсбруці і в Римі, але всетаки був він новою людиною у Львові, незнаною ще, без душпастирського досвіду, без тіснішого контакту з нашою дійсністю воєнних років. Це відмітити треба, бо зразу на початках, вже в тому самому році свого приїзду він вирізняється від тодішніх «асів» нашої науки і згодом стає їх провідником. Протягом вісьмох літ — ось його науковий хід із відповідальностями та становищами:

- 1922 – професор догматики у львівській семінарії
- 1922 – бібліотекар БНТ
- 1923 – редактор « Богословіі »

⁸⁴ Першим друкованим словом Блаженішого в Галичині, з якого його ім'я стало знане духовенству була стаття в « Ниві » – « Рудольф Айкен та його погляд на християнство », « Нива », р. XII, 1916, ст. 471-477, та 542-549. Потім пізніше: « Св. Єфрем Сирійський учитель вселенської Церкви », « Нива », 1921, р. XVI, ч. 12, ст. 353-357.

- 1923 – автор статуту БНТ
- 1924 – секретар філософічно-догматичної секції БНТ
- 1925 – ректор львівської семінарії
- 1926 – голова БНТ
- 1926 – член кураторії Національного Музею
- 1928 – ректор Богословської Академії (у віці 36 років)
- 1930 – член НТШ.

Вже ця хроніка говорить про наукову непересічність Блаженішого Йосифа, на яку звернули увагу Митрополит Андрей і наукові наші круги Львова. Без сумніву він остане в історії, як один із найбільших наших богословів із своїм місцем у богословії католицької Церкви. Але не остане він таким, як відокремлена особа. Він рівночасно остане в історії нашої богословії, як той, що своє знання, енергію і волю віддав вповні, щоб дати основу українській богословії, щоб зорганізувати її, виховати для неї молодих богословів, створити для неї центр і засоби, і поставити її на рівні із іншими у вселенській Церкві і серед Східних Церков. То була його життєва мрія і ціль: наука, богословська наука, українська богословська наука. Серед тієї організаційної і виховної праці він і не міг лишити стільки творів, скільки в дійсності він міг дати своїм умом. (У передмові до свого твору « Про св. Тайни » він пише: « На жаль, хоч забирався я до цієї роботи вже кілька разів, то однак перешкоджений організаційними, а опісля редакційними справами та меншими науковими роботами, що їх вимагала нераз потреба часу та виринаючі пекучі питання, я не мав змоги перевести в діло мого бажання, хоч воно було водночас бажанням моїх сучасних і бувших слухачів. Щойно воєнне « безділля » дозволило мені взятися за давню роботу ».)

Блаженіший Йосиф не лякався ніколи висоти поставленої цілі, ані перешкод, що стояли на дорозі до неї. Це найкраще показують ті саме початки 20-тих років. Мабуть ніякий у світі богослов не мав стільки перешкод і труднощів, як Блаж. Йосиф — від своїх і чужих, внутрішніх і зовнішніх, матеріяльних і духовних, світських і церковних, і політичних, своїх рідних і світових (війна!). Ці труднощі і перешкоди йшли за ним, як тінь і йому з трудом доводилось зберігати важко здобуте.

Вісімдесят п'ять літ життя Блаженішого Йосифа, як громадянина, священика, митрополита і патріярха є виповнені багатогранною діяльністю, включно із терпіннями-в'язницею-каторгою за святу віру та ісповідництвом. Але серед тієї великої і творчої ді-

яльності на першому місці в його житті стоїть таки його наукова діяльність на богословським полі. Він на грані двох століть, на згарищах великої війни і світового політичного напруження бачив силу народу і його місце в світі — в науці. Зокрема бачив він, як на церковному полі ми відстали, як через те нашу найбільшу числом східну католицьку Церкву вважається лише переходовим історичним явищем, а не тим, що бачив у цій Церкві і нашім народі папа Урбан VIII словами: «*Per vos mei Rutheni, Orientem convertendum spero*». Блаженіший часто ті слова цитує, називає їх заповітом і ними виховує нове покоління священників, витягаючи їх із комплексу меншеартости в польській ворожій дійсності.⁸⁵ Він бачить і переконаний, що це можливо досягнути лише наукою, лише своїм місцем у світовій богословії. Він ставить тому таку засаду перед своїми учнями: «*По святости найвищим і найкращим добром людскости є безумовно богословська наука*».⁸⁶

На думку Блаженішого Йосифа ціллю БНТ було не лише розвивати знання і науку для себе, для своєї Церкви. Він вже в 1924 р. говорить виразно про те, що нам треба забрати голос у вселенській Церкві про важні питання невідомі на вселенському богословському полі: «*В католицькій Церкві творять Українці між східними вірними найповажнішу групу і їх завданням є також науковими працями знайомити Захід зі Східною Церквою і її теологією і таким чином в сім'ї народів Вселенської Церкви забрати в науці слово та дати свідоцтво своєї культурної зрілості. До того часто трапляється, що поодинокі особи й інституції за границею відчують потребу звернутися до нас за науковими, богословськими і загалом інформаціями в церковних справах, бажаючи засягнути їх з фахового джерела*».⁸⁷ Це сказане із великим почуттям гідності про роль нашої Церкви, її богословії і її богословів.

Блаженіший Йосиф у своїм характері від молодости має якусь невичерпну пристрасть до науки, працює сам дуже пильно, щоб якнайбільше здобути і принагляє до того других. Хочє піднести і розвинути українську науку, щоб дігнати інших, щоб не стояти

⁸⁵ «*На українському духовенстві тяжить зокрема особливий обов'язок сповнення заповіту Урбана VIII. «Правила для питомців», Твори, т. III-IV, ст. 51.*

⁸⁶ *Там же*, ст. 56 і слід. Див. також: о. Мелетій Соловій, ЧСВВ, *Митрополит Йосиф Сліпий як науковець-богослов*, у «*Матеріали до історії української Церкви*», за ред. Володимира Янева, 1969, ст. 285-298.

⁸⁷ *Твори...*, т. III-IV, ст. 37.

поваду. Він бачить приспані сили і здібності і культурні скарби свого народу і хоче їх збудити, надати їм динамізму, пригадати славне минуле і покласти на шлях праці. В його висловах, писаннях, промовах подибуємо постійно з різним тоном такі епітети: « занепад науки », « мало наукових сил », « наука – то потуга », « наукові твори », « наукова продукція », « потреба організації науки », « потреба вчитись і здобувати » і т.п. Серед українських наук він постійно підкреслює першенство богословських наук, бо, як сам це каже — три четвертих старих наших історичних пам'яток — то богословські твори і церковна наша культура.⁸⁸

Важною прикметою підходу Блаженішого до богословської науки в тих початках і пізніше є те, що він не дивиться вузько на значення богословських наук. Він бачить їх вплив на цілість життя народу, а навіть і на його державницькі аспірації. Він так пише у вступі до статуту БНТ: « Тоді богосл. наука і наша церква загалом, якими все дорожив наш нарід, не знидіє, але буде цвісти і розвивати свій благодатний вплив і стане жемчужним вкладом в нашу національну культуру. Високоосвічене духовенство, яке тут передусім покликане, принесе тільки честь нашому народові і в тяжких його хвилях все буде могутчою підмогою і непереможним заборолом проти затій темних сил ».⁸⁹

Із наведених слів бачиться шляхотний патріотизм Блаженішого Йосифа, бо на богословську науку дивиться не лише як науку для спасення душ, але як духовну силу для життя цілого народу.

Подібні думки висловлює він із тим самим почуттям національної гідності і в хвилині, коли була основана Богословська Академія в 1928 році: « Наша Богословська Академія є тому високою національною цінністю, бо отвирає найвищі правди народові, виховує йому провідників, дає йому тверезість і рівновагу духа, ширину думки і вчить, як у всіх умовинах зберегти себе з честю і в достойний спосіб. Академія має стати виховницею народу в найкращім того слова значінні. Для нас повстання Академії набирає тим більшої ваги, що ми крім могилянської академії, опертої зрештою в своїх початках на католицьких основах, не мали досі власного визначнішого зорганізованого середовища й були звичайно науковою причепою та скиталися, шукаючи притулку

⁸⁸ « Богословське Наукове Товариство і його статуту » у *Твори...*, т. III-IV, ст. 38.

⁸⁹ Там же, ст. 41.

по чужих сусідніх заведеннях, з яких назагал було для нашої Церкви й народу не дуже то багато хісна. Та треба підкреслити, що одиниці не раз з подивугідною саможертвою, не цінені оточенням віддавалися науці ».

І далі: « Тоді католицька думка заважить у громадським і народнім житті, видасть умово й морально високостоячі одиниці, до яких слова буде уважно прислухуватись загал.

« З другого боку, як кожний університет, так і наша Академія мусить узгляднювати потреби народу та стояти в зв'язку з народом. Та це не значить, що вона має йти на угодову дорогу з кожночасними його настроями, коли іде про висказання якоїсь правди.

« Крім інтелектуальної сили — бо наука то потуга — Академія є і буде виховуючим чинником всенароднього значіння ».⁹⁰

Ці думки характеризують напрямні нашої богословської думки в її початках у 20-тих роках і це є думки її основоположника.

БНТ, « Богословія », львівська семінарія, Богословська Академія були для Блаженішого знаменитим ґрунтом нашу українську богословську науку розвивати. Він кидається прямо із фанатизмом до тієї праці і це зразу спостерегли всі, що його оточували і з признанням давали йому для цього відповідні пости і завдання. Тому історики вже сьогодні називають його « організатором богословської науки »: « Разом із тим українська наукова богословська думка, що її почало відроджувати і плекати Богословське Наукове Товариство, здобуває собі гідне місце в сім'ї європейських народів Вселенської Церкви. Тим воно дає доказ повноцінності Української Церкви як самобутньої частини у великій християнській родині. І в цьому незаперечна заслуга Автора цієї праці (Блаж. Йосифа), *організатора богословської науки* ».⁹¹

В репортажі про з'їзд професорів у вересні 1922 р. кажеться: « щоб зорганізувати наше богословське наукове життя ». Власне, в такій великій і новій справі потрібний організатор, що став би душею і мотором організованого. З історії БНТ бачиться, що таким організатором був Блаж. Йосиф. Без його волі, невгнучости, переконання, постійности в дії Т-во було б ішло за струєю часу і було б осталося скромним священичим братством, як це було в минулому. Під проводом Блаженішого БНТ осягнуло свою ціль.

⁹⁰ Там же, ст. 91.

⁹¹ Вступ до « Теори », т. III-IV, ст. 10.

Нею була Богосл. Академія у Львові. Щоб це досягнути, потрібно було волі у головного організатора. Великою прикметою Блаж. Йосифа є його рішучість іти без вагання до поставленої цілі.

Свою ціль досягнув він пляново із поставленою заздалегідь програмою. Богословська Академія могла бути легко тим, що бажало докільля, час, обставини, як це сталось зрештою із нашими семінаріями в Україні і по світі. Блаженіший досягає того, чого потребувала наша Церква, не те, що їй радили чи на що її поштовхували: найперше рідна традиція із додатком того із вселенської скарбниці, що відповідало її духові. Але найкраще послухаймо слів учня тієї Академії і нашого сучасного історика: «Коротко кажучи, Богословська Академія — духовна дитина о. д-ра Й. Сліпого — була осередком нашого наукового й культурного життя, що лучила в собі світлі традиції Могиллянської Академії, з новими течіями Заходу, будучи синтезом найкращих складників Сходу і Заходу. Так міг провадити оцю високу школу той, що сам знав і дорожив українською традицією, пов'язану історично із Сходом, а рівночасно сприймаючи добрі елементи Заходу, які теж досконало знав, як з глибоких студій, так і частих наукових подорожей».⁹²

Так воно було і в тім є велика заслуга і геній Блаженішого Йосифа. Для потвердження цього маємо і його слова: «Загалом кажучи, Академія має стати на сторожі своєї традиції та скріпляти знаменні прикмети нашої богословської науки. Розвиток богословської науки мусить поступати шляхами, які зарисували св. Отці. Очевидно, вона не може замикатися до історичного відтворення, але мусить займати становище до сучасних напрямів і проблем та використовувати здобутки західньої богословії: розвинені теорії, з'ясовані терміни, найновіші наукові й педагогічні методи, які підняли західню богословію до високого лету. Може неодно, що більше цікавить Захід, у наших умовинах заслуговує тільки на згадку. Богословська наука мусить триматися життя, бо лише тоді збереже свої властивості. З нього буде черпати нові спонуки до дослідів, і богословська наука не буде теорією, але практикою, а практика опреться на богословському пізнанні. Тим плодovitіша буде богословія, чим добуде в житті глибшого зміслу. Життя виносить все щось нового і тоді наука набирає від нього

⁹² Др. В. Ленцин, «Великий ювілей» у «Верховний Архiepіскоп кардинал Йосиф Сліпий, Ювілейна книга, Чікаго 1967, ст. 14.

властивого характеру. Коли нема тієї лучности, наука стає безплідною й нетворчою, а життя не має проводу. Робітня богословської науки має стати станицею, з якої богослов обсервує частину флюктууючого життя. Тоді в тих творах буде дух і життя, глибока віра і любов Бога».⁹³

На мою гадку ця думка Блаженішого найкраще характеризує його як піонера нашої богословської науки в ХХ-тому столітті, бо нею він дає важну й основну вказівку для нашої богословії, якою вона має бути у відношенні до життя, до дійсності, що нас оточує серед буднів. Тією засадою Блаженіший Йосиф і під його проводом наші богослови випередили західну богословію на п'ятдесят років. Це сталося під впливом наших потреб часу і життя саме тих двадцятих років. Сьогодні це є шлях, яким пішла західна богословія, хоч в захитаний спосіб. (Пор. Конституцію «Церква в світі» – «*Gaudium et spes*» ч. 62).

Мною цілком було лише зробити начерк початків нашої богословської науки ХХ-го століття від 1922 року до завершення тих початків у 1928 році створенням Богословської Академії. Окремою частиною було б схоплення самої богословської мислі тих початків під проводом Богословського Товариства і за згаданими вказівками Блаж. Йосифа, до чого потрібна окрема праця. Майбутній історик зробить докладну аналізу цілоти наукової праці Блаженішого, його часів, напрямків і їхнього духа. Але історія без сумніву ствердить, що творцем і організатором нашої богословії ХХ-го століття є патріарх Йосиф і без його особи ті початки годі собі уявити. Це що сказане в цій короткій праці — то округина. Окремим питанням буде теж, чи наші богослови ішли, хотіли йти за тими починами і чому всі разом за ними не йшли. Це вже чекає оцінки історика слідуєчого століття.

Коли влаштували славному богословові Карлові Бартові його 77-літній ювілей, молодий священик так сказав до нього: «*Herr Professor, Sie haben Geschichte gemacht, aber nun sind Sie auch Geschichte geworden. Wir Jungen aber sind im Aufbruch zu neuen Ufern*».⁹⁴ Подібно можемо сказати сьогодні і до Блаженішого Йосифа і до себе нового покоління. Блаж. Йосиф, як співосновник УБНТ, редактор «Богословії», ректор Богословської Академії став

⁹³ *Твори*, т. III-IV, ст. 96.

⁹⁴ J.L. WITTE, SJ, *Zu «Karl Barths Lebenslauf»* in *Gregorianum* 58/2, 1977, p. 353.

піонером нашої української богословії в ХХ столітті і тим створив історію та сам став частиною тієї історії. Проїшов він при тім велику і важку подорож крізь розбурхане море світових і рідних подій, перешкод і катастроф. Нас — молоде покоління священників допровадив у богословській науці до побережжя-пристані, в якій маємо берегти його спадщину, його вказівки для нашої богословської науки і продовжувати його великий чин. Він сам описав початок своєї праці і діяльності із такою вказівкою: «Скромний початок, але починаємо з вірою і пересвідченням, що це крок вперед у змаганнях за наші найвищі школи (читай: нашу богословську науку!), що Академія засвідчить життєвість Унії, не зважаючи на всі перепони, яких вона зазнавала, та що вона стане честю для католицької Церкви на Україні, а геній українського народу принесе свою жертву ума Господеві».⁹⁵

⁹⁵ «Греко-католицька Богословська Академія і її статуту» у *Твори Кир Йосифа*, т. III-IV, ст. 97. Написане в 1933 р.

DR. JOHANNES MADEY

**DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE REVISION DES RECHTES DER OSTKIRCHEN**

*Dem Bekennerbischof
Seiner Seligkeit JOSYF I. der Ukrainer
in aufrichtiger Verehrung
zum 60. Jahrestag seiner Priesterweihe*

DIE HEILIGE ÖKUMENISCHE SYNODE, die unter dem Namen *Zweites Vatikanisches Konzil* in die Geschichte der katholischen Kirche eingegangen ist, hat das Verdienst, erstmals den Versuch unternommen zu haben, der Identität und der Authentizität der verschiedenen Teilkirchen des Ostens und des Westens die ihnen gebührende Beachtung geschenkt zu haben. Die Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio* und das Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* ergänzen einander in vorbildlicher Weise. Vorbei ein für allemal ist die folgenschwere These der *praestantia ritus latini*, die eine Teilkirche zur Norm des Lebens aller übrigen Teilkirchen, auch der östlichen, machen wollte¹. Man hat lange nicht gesehen oder sehen wollen, dass die Latinisierung, in deren Gefolge der Identitätsverlust stand, sich auf verschiedenen Wegen durchsetzen wollte, vor allem in der Theologie, Spiritualität und in der Disziplin, dann auch in der Liturgie.

Noch kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden Teile der für die Ostkirchen geltenden Kanones veröffentlicht, die trotz ihrer orientalischen Terminologie durch und durch latinisierenden Charakter hatten:

1. Das Motu proprio *Crebrae allatae* (1949) - Eherecht,
2. das Motu proprio *Sollicitudinem Nostram* (1950) - Prozessrecht,

¹ Vgl. W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (= *Orbis Academicus*), Freiburg-München 1963, 183-392.

3. das Motu proprio *Postquam Apostolicis* (1952) - Religiosenrecht, Vermögenrecht, kanonistisches Glossar,

4. das Motu proprio *Cleri Sanctitati* (1957) - Personenrecht.

Ein grosser Teil der Rechtsvorschriften entsprach fast wörtlich den im *Codex Iuris Canonici* für die lateinische Kirche niedergelegten Normen. Man stützte sich vor allem auf die latinisierenden Synoden des 18. und 19. Jahrhunderts. Es versteht sich von selbst, dass jetzt, da der *Codex Iuris Canonici* einer gründlichen Revision unterzogen werden soll, das Kirchenrecht der in voller Gemeinschaft (*communio ecclesiastica*) mit der römischen Primatialkirche lebenden orientalischen Kirchen einer solchen Revision unterworfen wird, die ihrer Würde und ihrem Selbstverständnis entspricht.

In den Richtlinien, die sich die Päpstliche Kommission für die Revision (oder besser: Neukodifizierung) des *Ostkirchenrechtes* gegeben hat, wird mit Recht gefordert, dass das zu erarbeitende Gesetzbuch 1. orientalischen und 2. ökumenischen Charakter habe, damit diese Kirchen imstande seien, sowohl « neu zu erblühen und mit frischer apostolischer Kraft die ihnen anvertraute Aufgabe zu meistern » als auch die besondere Aufgabe zu erfüllen, « die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern »². Ferner soll es sowohl juridischer Natur als auch pastoral ausgerichtet sein; auch das Prinzip der Subsidiarität, das in den Ostkirchen in einem gewissen Ausmass von je her anwesend war, darf nicht unbeachtet bleiben.³

Die Aussagen des II. Vatikanums über die Vielfalt in der Einheit

Die Einheit der Kirche findet ihren Ausdruck nicht in einer Gleichförmigkeit, die jegliche individuelle Eigenart zerstört, sondern im Gegenteil in der Vielfalt der Ausdrucksformen und Überlieferungen apostolischen Christentums. Mit Nachdruck weist das Konzil darauf hin, dass der Orient zahlreiche Teilkirchen besitzt, unter denen die Patriarchatskirchen den ersten Rang einnehmen und von denen sich nicht wenige ihres apostolischen Ursprungs rühmen. Im Abendland ist es allein die Kirche von Rom, die diesen ehrenhaften Beginn beanspruchen kann. Die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche sollen nach dem Willen der Väter *unverletzt* erhalten bleiben (*salvae et integrae*

² *Orientalium Ecclesiarum* (= OE), Nr. 1 und Nr. 24.

³ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, Principi direttivi per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, in *Nuntia* 3, Città del Vaticano 1976, 3-10 (dieselbe Nummer bringt auch den französischen Text, S. 11-17, und den englischen Text, S. 18-24).

maneant), wenn auch der Lebensstil dieser Kirchen sich den zeitlichen und örtlichen Notwendigkeiten anpassen soll. Diese Kirchen sind ja keine Museumsstücke zur Pflege alten Brauchtums, sondern lebendige Gemeinschaften zum Heil der Gläubigen.

Das apostolische Erbe ist auf verschiedene Weise, in unterschiedlichen Formen überliefert und bewahrt worden, entsprechend der Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse. Diese Verschiedenheit ist voll und ganz legitim. Worauf es letztlich ankommt, ist der Eifer und die Sorge, « jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft (communio, κοινωνία) in Glauben und Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen »⁴. Die Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* betont daher: « Sie [die Teilkirchen] erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes... Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche ».⁵ Die Vielfalt der Teilkirchen in der κοινωνία tut dem Primat des Stuhles des Apostels Petrus keinerlei Abbruch, denn er ist es, « der der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmässigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen ».⁶

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, dass es innerhalb der Universalkirche unter den Teilkirchen keinen Unterschied in der Würde geben kann. Mit aller Klarheit sagt daher das Dekret über die katholischen Oskirchen *Orientalium Ecclesiarum*, dass alle Teilkirchen dieselben Rechte geniessen und dieselben Verpflichtungen haben, auch bezüglich der Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt.⁷ Das ist zwar an sich nichts Aussergewöhnliches, aber bis vor kurzem galt jede missionarische Aktivität als ein Vorrecht der lateinischen Partikularkirche, und alle Orientalen, die ihrer missionarischen Berufung nachkommen wollten, mussten zuerst den lateinischen Ritus annehmen. Erst in jüngster Zeit wurden einige Missionsgebiete syromalabarischen Priestergemeinschaften in Indien selbst übertragen. Mit Recht können sich die Ostkirchen im allgemeinen über den gegenwärtigen Stand beklagen: « Überblickt man die Geschichte, so lässt sich feststellen, dass jede Ortskirche, sei sie westlich oder östlich, dem Befehl des Herrn von Herzen gehorchen wollte. Antiochien war die

⁴ *Unitatis Redintegratio* (=UR), Nr. 14.

⁵ *Lumen gentium*, Nr. 23.

⁶ *Ebd.*, Nr. 13.

⁷ *OE*, Nr. 3.

missionarische Kirche schlechthin. Paulus und Barnabas trugen die Frohbotschaft nach Zypern... Ebenfalls von Antiochien zogen in den ersten Jahrhunderten der Kirche die Missionare aus, die Armenien, Georgien und Persien bekehrten. Aus Tyrus (zum Patriarchat Antiochien gehörend) gebürtig waren die, die die Frohbotschaft nach Äthiopien brachten. Die antiochenischen Missionare gründeten blühende Christengemeinden während des Mittelalters östlich des Kaspischen Meeres bis nach China hinein (ich spreche hier von melkitischen Missionen und nicht von den weit ausgedehnteren der Nestorianer), und all das mehrere Jahrhunderte vor Franz Xaver. Leider sind uns seit einiger Zeit dieses Zeugnis und diese Treue dem Auftrag des Herrn gegenüber untersagt. Es ist uns lediglich möglich, das Evangelium in den engen Grenzen des alten ottomanischen Reiches zu verkündigen. Das ist ein schwerer Tribut, den unser ekklesiales Bewusstsein für seine Treue zur Kirche von Rom zahlt ».⁸

Wenn das Konzil fordert, dass die Erhaltung und das Wachstum der Teilkirchen auf der ganzen Welt sichergestellt werden müsse, so kann man nur wünschen, dass diese Aussagen ernstgenommen werden. Es ist vorgesehen, dass überall, wo das geistige Wohl der Gläubigen dies notwendig macht, Pfarreien und eine eigene Hierarchie für die Gläubigen der orientalischen Kirchen errichtet werden, wie das für die Angehörigen der lateinischen Teilkirche seit langem eine Selbstverständlichkeit ist. Dass die Hierarchen der verschiedenen Teilkirchen, die im selben Gebiet Oberhirtengewalt ausüben, ihre Arbeit durch regelmässige Beratungen koordinieren, verlangt die Kollegialität und auch die *ecclesiastica communio*, durch die die Teilkirchen miteinander verbunden sind. Es ist aber ganz im Sinne des Konzils, dass jede Ostkirche rechtens eine eigene Hierarchie hat, die gemäss den Kanones der alten Konzilien und den authentischen orientalischen Überlieferungen organisiert ist.⁹

Orientalium Ecclesiarum hebt nicht nur das Recht hervor, sondern schärft auch die Pflicht der Teilkirchen ein, sich nach ihren eigenen

⁸ J. NASRALLAH, *Missionnaire du Grand Nord*, in « Bulletin de la Paroisse Grecque Catholique Saint-Julien-le-Pauvre » (Paris), Pentecôte 1977, 13 f.

⁹ OE, Nr. 4. Vgl. J. HOECK, *Dekret über die katholischen Ostkirchen*, in *Lexikon für Theologie und Kirche - Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Freiburg-Basel-Wien 1966, I 369. Siehe auch *Principi direttivi per la Revisione...*, in *Nuntia* 3, 7. - In diesem Zusammenhang sind wir der Ansicht, dass die Eingliederung der lateinischen Gläubigen in die neuen orientalischen Missionseparchien Indiens rückgängig gemacht werden sollte. Mancher latinisierte Oberhirte macht praktisch aus seiner Eparchie eine lateinische Diözese. Dies dürfte wohl kaum der Intention der Errichtung orientalischer Eparchien in Zentral- und Nordindien sein! Man hat den Eindruck, als ob durch eine Hintertür das Prinzip der Territorialjurisdiktion unter *allen* Umständen aufrechterhalten werden sollte!

Grundsätzen zu richten, da diese sich 1. durch ihr ehrwürdiges Alter und damit auch durch bewährte Praxis empfehlen, 2. den Gewohnheiten ihrer Gläubigen besser entsprechen und 3. der Sorge um das Seelenheil angemessener erscheinen.¹⁰ Die eigenen Grundsätze sind identisch mit den je eigenen Kirchenordnungen, « die von den heiligen Vätern und Synoden, auch den ökumenischen, sanktioniert worden sind ».¹¹ Die Verschiedenheit der Disziplin steht nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegen. Daher haben die Ostkirchen die Fähigkeit, « sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Die vollkommene Beachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind », lesen wir in *Unitatis Redintegratio*.¹²

Was hier in bezug auf jene noch nicht in voller Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche lebenden Ostkirchen ausgesagt wird, gilt in gleichem, wenn nicht noch stärkerem Ausmass in bezug auf die katholischen Ostkirchen. Das Konzil versichert, dass sie ihre *rechtmässigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahren* dürfen und *müssen*, « es sei denn, dass aus eigenständigem und organischem Fortschritt Änderungen eingeführt werden sollten. Über all das sollen also die Orientalen selbst mit grösster Gewissenhaftigkeit wachen... Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleissigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren ».¹³ Hier wird allen Latinisierungen und Latinisierungsversuchen der Vergangenheit und der Gegenwart eine Absage erteilt.

Die Kenntnis, Verehrung und Erhaltung sowie die Pflege des liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen ist auch ökumenisch von grosser Bedeutung; sie trägt bei zur Wiederversöhnung der orientalischen und der abendländischen Christenheit. Dies gilt auch von der Disziplin.

Ein eigenes Kapitel widmet *Orientalium Ecclesiarum* den Patriarchen und anderen Prothierarchen, Grosserzbischöfen, die für ihre Kirchen trotz unterschiedlicher Titel die gleiche Stellung und Bedeutung haben. « Die Patriarchate sind für die orientalische Ekklesiologie von

¹⁰ Vgl. OE, Nr. 5

¹¹ UR, Nr. 16.

¹² Ebd.

¹³ OE, Nr. 6.

solcher Bedeutung, dass es unverständlich wäre, wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt würden».¹⁴

Das erwähnte Kapitel¹⁵ ist relativ kurz. Es hebt hervor, dass die Einrichtung der Patriarchate in der Kirche von den ersten ökumenischen Konzilien anerkannt worden ist. Sodann beschreibt es ihre Stellung in der Hierarchie ihres « Gebietes (territorium) oder (vel) Ritus » und fügt hinzu: « Wo immer ein Oberhirte eines bestimmten Ritus ausserhalb des Patriarchatsgebietes eingesetzt wird, bleibt er unter Wahrung der sonstigen kirchenrechtlichen Bestimmungen der Hierarchie seines Patriarchats angegliedert (aggregatus hierarchie patriarchatus) ».

In Nr. 18 desselben Dekretes werden für ostkirchliche Jurisdiktionen die Begriffe « ostkirchliche Region oder ostkirchliches Territorium » (in eadem regione vel territorio orientali) verwendet. Mit Recht macht die im Auftrage der deutschen Bischöfe besorgte Übersetzung des Dekrets auf c. 303 § 1 PAp aufmerksam. Wir zitieren:

« "Region" bedeutet hier ein Gebiet, in dem seit alter Zeit ein ostkirchlicher Ritus besteht, unabhängig davon, ob an dem Ort eine ostkirchliche Eparchie (Bistum), eine Kirchenprovinz, ein Erzbistum oder ein Patriarchat errichtet ist (Motu proprio Postquam Apostolicis v. 9. Februar 1952, can. 303 § 1, 2).

"Territorium" bedeutet ein Gebiet, in dem wenigstens ein Exarchat für ostkirchliche Gläubige errichtet ist, die ausserhalb einer ostkirchlichen "Region" (s. o.) wohnen (a.a.O., can. 303 § 1,3) ».¹⁶

Wir glauben, dass eine konkrete Beachtung der Terminologie die Lösung der strittigen Frage, was unter dem « territorium patriarchale » zu verstehen sei, erleichtern würde. Das Konzil will ja die Identität und die Individualität der Teilkirchen fördern, nicht schmälern.

Aus diesem Grunde teilen wir ganz die Auffassung, wie sie Metropolitan Neophytos Edelby von Aleppo in seinem Kommentar hinsichtlich der Jurisdiktion der Patriarchen vertritt. « Das Konzil », schreibt er, « sagt nicht, dass die orientalischen Patriarchen Jurisdiktion über ihr eigenes Territorium und innerhalb dieses Territoriums über ihre eigenen Gläubigen haben, sondern dass sie Jurisdiktion über ihr eigenes Territorium oder ihren eigenen Ritus besitzen. Darauoh schliessen wir — so scheint es — legitimerweise, dass die Patriarchaljurisdiktion gewiss geographische Begrenzungen hat, dass sie diese jedoch zugunsten

¹⁴ L. Kard. JAEGER, *Das Konzilsdekret « Über den Ökumenismus »* (=Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XIII, Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderborn 1968, 160.

¹⁵ OE, Nr. 7-11.

¹⁶ HOECK, *Dekret über die katholischen Ostkirchen*, a.a.O. 381.

der Gläubigen ausserhalb der geographischen Umgrenzung des Patriarchats überschreitet. Der Patriarch ist das Haupt eines Territoriums *oder* Ritus. Seine Jurisdiktion kann territorial sein, sie kann aber *auch* rituell, also nicht an ein Territorium gebunden sein. Sie ist nicht nur territorial-rituell; diese beiden Qualifikationen werden unerlässlich als komplementär angesehen: sie wird territorial und *auch* rituell angesehen. Anders ausgedrückt: sie kann entweder nur *territorial*, *territorial-rituell* oder *territorial und rituell allein* sein.

Sie ist *allein territorial*, wenn sie ausschliesslich über sämtliche Gläubigen ausgeübt wird, die auf dem Territorium des Patriarchats wohnen. Dies war der Fall im Altertum.

Sie ist *territorial-rituell*, wenn sie allein über die Gläubigen eines bestimmten Ritus ausgeübt wird, die auf dem Territorium des Patriarchats wohnen.

Sie ist *territorial und rituell*, wenn sie nicht nur über die Gläubigen eines bestimmten Ritus, die auf dem Territorium des Patriarchats wohnen, ausgeübt wird, sondern ebenfalls über die Gläubigen dieses Ritus überall, wo sie sich niedergelassen haben, selbst ausserhalb des Patriarchatsgebietes.

Da das Konzil den Ostkirchen überall auf der Welt das Bürgerrecht gegeben hat, sind wir aufgefordert, mehr und mehr die Patriarchaljurisdiktion als *rituell universal* anzusehen, das heisst in ihrer praktischen Ausübung über die Gläubigen eines bestimmten Ritus überall auf der Welt. Denn überall auf der Welt ist ein Melkit ein Melkit, und er muss es bleiben; er gehört zu einer Kirche, deren Haupt der melkitische Patriarch ist. Wenn ein Melkit aufhörte, seinem Patriarchen unterstellt zu sein, hörte er auch auf, der melkitischen Gemeinschaft anzugehören. Es gibt keinen Grund dafür, dass ein Lateiner [das heisst ein Gläubiger der römischen Ritus], der im Orient lebt, deswegen aufhört, der lateinischen Kirche anzugehören und dem Patriarchen des Abendlandes, der der Papst von Rom ist, unterstellt zu sein, jedoch *in dessen Eigenschaft als Patriarch des Abendlandes*, und dass die Orientalen, die im Abendland leben, deswegen der Jurisdiktion ihrer betreffenden Patriarchen entzogen werden. Wenn die Orientalen überall auf der Welt zu Hause sind, dann haben sie auch überall ihre Patriarchen ».¹⁷

¹⁷ N. EDELBY - I. DICK, *Les Églises Orientales Catholiques. Décret « Orientalium Ecclesiarum »* (= Unam Sanctam, 76), Paris 1970, 319 f.

Das oben Gesagte gilt für *alle* orientalischen Teilkirchen, auch für jene, deren Ersthierarch nicht den Titel eines Patriarchen führt.

Das Konzil sagt an anderer Stelle Got dafür Dank, dass viele orientalische Christen Söhne der katholischen Kirche sind, das apostolische Erbe des Ostens bewahren und den Wunsch haben, es reiner und vollständiger zu leben und schon jetzt in voller Gemeinschaft mit ihren Brüdern, die der abendländischen Überlieferung verbunden sind, leben. « Das Konzil erklärt, dass dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört ».¹⁸ Nicht nur die Katholizität, sondern auch die Apostolizität der Kirche findet in dem geistlichen, liturgischen, disziplinären und theologischen Erbe ihren konkreten Ausdruck. Das Konzil tritt damit der irrigen Auffassung entgegen, nach der ein Ritus etwas Zweitrangiges wäre, was um der Einheitlichkeit (und einer falsch verstandenen Einheit) aufgegeben werden könnte. Diese irriige Auffassung hat in der Vergangenheit der Kirche unermesslichen Schaden zugefügt.¹⁹ Ritus ist die besondere Art des Lebens einer Kirche in Christus: ihre Liturgie, ihre Disziplin, ihre spirituellen und theologischen Überlieferungen.

Im November 1964 sagte der damalige Erzbischof von Bologna, Giacomo Kardinal Lercaro, dass man die orthodoxen Kirchen als das ansehen müsse, was sie wirklich sind: « Auf keinerlei Weise darf der christliche Orient als eine Art Anhängsel an das abendländische Christentum verstanden werden. Es handelt sich um ursprüngliche Kirchen, die dem Abendland viel gegeben haben und die als solche in ihrer Integrität und ihrem wirklichen Erbe respektiert werden müssen... Von seiten der katholischen [lateinischen] Kirche ist ein Wille zur Entsagung und zu einer geistlichen Armut erforderlich, der sie befähigt, die Schätze der anderen zu entdecken und sich auszugleichen, wenn sie wahrhaft katholisch sein will ».²⁰ Was der Kardinal hier in bezug auf die orthodoxen Kirchen des Ostens hin äusserte, gilt in noch stärkerem Masse für die katholischen orientalischen Kirchen, die sich darum mühen, aus der Tradition der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends heraus zu leben. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben dies anerkannt, wenn sie über die Rechte und Privilegien der Patriarchen sagen: « Daher bestimmt dieses Heilige Konzil, dass ihre Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach

¹⁸ UR, 17; vgl. OE, 3, 5 und 6.

¹⁹ W. DE VRIES, *a.a.O.*, passim; V. J. POSPISHIL, *Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas*, Toronto 1977, 18-23.

²⁰ *Documentation Catholiques*, 21. Februar 1965, 34, zitiert nach L. Kardinal JAEGER, *a.a.O.* 176.

den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen.²¹ Es sind dies jene Rechte und Privilegien, die galten, als Ost und West noch geeint waren, mag auch eine gewisse Anpassung an die heutigen Verhältnisse notwendig sein ».²²

Den Hirten und Gläubigen der katholischen Kirche wird sodann empfohlen, eine enge Verbundenheit mit denen zu pflegen, die nicht mehr im Orient wohnen, sondern aus welchen Gründen auch immer fern von ihrer Heimat leben, « damit die brüderliche Zusammenarbeit mit ihnen im Geiste der Liebe und unter Ausschluss jeglichen Geistes streitbarer Eifersucht wachse ».²³

Was gegenüber der Gesamtheit der Hirten und Gläubigen der katholischen Kirche als Empfehlung ausgesprochen wird, stellt für die orientalischen katholischen Kirchen eine moralische Pflicht dar. Es geht um das *Heil der Seelen*, das ja die *suprema lex* ist. Dieses verlangt für die in der Diaspora lebenden Orientalen die Eigenjurisdiktion ihrer Kirche, ihres Patriarchen mit seiner Synode. Es ist doch eine Tatsache, dass der lateinische Klerus im allgemeinen kein Interesse an den orientalischen Gläubigen als solchen hat; auf Grund seiner Ausbildung fehlen ihm die entsprechenden Qualifikationen.

Es ist daher ganz natürlich, dass die Pastoral dieser Gläubigen ihren eigenen Kirchen explicite zuerkannt wird, und zwar ausschliesslich. Dies entspricht auch ganz dem vom Konzil so stark herausgestellten Subsidiaritätsprinzip. Was eine Teilkirche mit ihren Patriarchen, Bischöfen und Priestern zu leisten imstande ist, sollte sonst *niemandem* vorbehalten sein, auch nicht « einer höheren Autorität », etwa dem römischen Papst, « die wegen ihrer vielfältigen und verschiedenartigen Tätigkeiten und Verpflichtungen ausserstande ist, sich hinreichend und adäquat damit zu befassen ».²⁴ Es widerspricht doch jeder Logik, wenn römische Dikasterien orientalischen Kirchen Jurisdiktionsakte « delegieren », als ob sie ihnen kraft göttlichen Rechtes von selbst nicht zustünden. Nicht ohne Grund wird der Vorwurf erhoben, dass Rom die Orientalen, die in voller Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri leben, wie Subalterne oder Minderjährige behandelt.

²¹ Vgl. Syn. Nic. I, c. 6; Constant. I, cc. 2 und 3; Chalced., c. 28; c. 9; Constant. IV, cc. 17 und 21; Lateran. IV, cc. 5 und 30; Florent., Decr. pro Graecis usw.

²² OE, 9.

²³ UR, 18.

²⁴ Mar JOSEPH MOUNAYER, *The Patriarchal Jurisdiction outside the Patriarchate*, in J. MADEY, G. KANIARAKATH (Hrsg.) *“The Church I love”*. Festschrift in honour of the Golden Jubilee of Priesthood of Professor Placid J. Podipara CMI (im Druck).

Die Arbeiten an der Neukodifizierung

Am 18. März 1974 begann die neue Päpstliche Kommission offiziell ihre Arbeit. Vorausgegangen war die Ernennung der Mitglieder (10. Juni 1972) und der Konsultoren (15. September 1973) dieser Kommission. Die Konsultoren arbeiten in 10 Studiengruppen, die *coetus* genannt werden:

I. Coetus Centralis

II. Coetus de Normis Generalibus, Ritibus, Personis physicis et moralibus, Potestates ordinaria et delegata

III. Coetus de Sacra Hierarchia

IV. Coetus de Clericis et de Magisterio Ecclesiastico

V. Coetus de Monachis aliisque religiosis

VI. Coetus de Laicis et de Bonis temporalibus

VII. Coetus de Matrimonio

VIII. Coetus de Sacramentis

IX. Coetus de delictis et poenis

X. Coetus de Processibus

Ferner besteht eine gemischte Studiengruppe aus Angehörigen der beiden päpstlichen Kommissionen für die Revision des orientalischen und des westlichen Kirchenrechtes: Coetus de Lege Ecclesiae Fundamentali.²⁵

Von der Kommission für die Revision des Ostkirchenrechtes gehören sechs Mitglieder (Kardinäle) und 13 Konsultoren der lateinischen Kirche an. Die Kommission veröffentlicht dreimal im Jahr die Zeitschrift *Nuntia*, in der die einzelnen Studiengruppen durch ihren jeweiligen Relator über ihre Tätigkeit Bericht erstatten; ausserdem erscheinen hier Studien zu bestimmten Sachfragen.

Von besonderem Interesse erscheint uns, weil für die Verfassung der Kirche und somit auch in ökumenischer Hinsicht von weittragender Bedeutung,²⁶ die Arbeit der Studiengruppe *De sacra Hierarchia*, deren Aufgabe es ist, ein neues Schema der Kanones 159 bis 256 des *Motu proprio* « Cleri Sanctitati » vom 2. Juni 1957 zu erarbeiten. Aus dem Bericht²⁷ der Relators Ivan Žužek SJ, der gleichzeitig der Sekretär der Gesamtkommission ist, geht hervor, dass man sich bisher

²⁵ Vgl. *Nuntia* 1, 1975, passim.

²⁶ Siehe Fussnote 14.

²⁷ Siehe *Nuntia* 2, 1976, 31-52.

nicht nur mit den Kanones 216-314, die über die Patriarchen handeln, befasst hat, sondern auch mit den Kanones 315-339 über die Erzbischöfe und die übrigen Metropoliten sowie mit den Kanones 340-361 über die Synoden. Die Einbeziehung des Kapitels VII aus « Cleri Sanctitati » ist durchaus logisch im Zusammenhang mit Nr. 10 des Konzilsdekretes *Orientalium Ecclesiarum*, der über die (Gross-) Erzbischöfe spricht, die einer Partikularkirche vorstehen. Ebenso gehört das Kapitel über die Synoden in diesen Bereich, da die synodale Struktur der orientalischen Kirchen deren ununterbrochenes Charakteristikum seit der nachapostolischen Zeit ist.

« Diese Treue zu dem verehrungswürdigen Erbe eurer Überlieferungen muss notwendigerweise fort dauern », sagte Papst Paul VI. am 18. März 1974 in der Eröffnungsansprache, « denn daraus schöpft auch das euch übertragene Werk der Rekognition des Orientalischen Kanonischen Rechtes seine Kraft. Das hindert nicht im geringsten, dass dieses Werk auch offenstehe und Rechnung trage dem neuen und heilsamen Impuls, das christliche Leben zu erneuern, wie es das 2. Vatikanische Konzil für die gesamte Kirche wünscht und betreibt... Denn das höchste Ziel der Kirchengesetze ist das Heil der Seelen... So können diese Gesetze keinesfalls untätig und unveränderlich wie eine tote Sache bleiben... Dinge, die hinfällig und überflüssig sind, sollen getilgt werden. An ihre Stelle sollen andere und neue Gesetze treten. Aber ihr sollt Sorge tragen, dass nicht so sehr neue, sondern *bessere Gesetze* werden. In dem Neuen ist darauf zu achten, dass der Gedanke, das alte Erbe zu bewahren, nicht übergangen wird... Die neuen Normen sollen nicht wie Fremdkörper erscheinen... ».²⁸

Der 1968 verstorbene syrische Patriarch Ignatios Gabriel Tappuni berichtete, das es der Wunsch Papst Pius' XI. gewesen sei, ein wahrhaft orientalisches Kirchenrecht zu erarbeiten, in dem nur das Allerwesentlichste, etwa drei bis vier Vorbehalte, dem römischen Oberhirten vorbehalten sein sollte. Was ist aus dem Wunsch des Papstes geworden? Ein Gesetzbuch, das in die Geschichte der katholischen Ostkirchen unter der Bezeichnung « Cleri Sanctitati » unrühmlich eingegangen ist.

Die gegenwärtige Studienkommission steht vor der nicht leichten Aufgabe, all die Fehler zu beseitigen, die begangen worden sind und der Gesamtkirche keinen Nutzen eingetragen haben. Mit Recht sah die Studiengruppe bei der Behandlung der Stellung der Patriarchen, dass sie nicht umhin kann, auch die Grosserzbischöfe und die anderen Ersthierarchen der Teilkirchen in ihre Untersuchungen miteinzubeziehen. Das ergibt sich aus der gleichen Würde einer jeden Teilkirche.

²⁸ *Nuntia* 1, 5 f.; zitiert nach *Der christliche Osten* 29 (1974) 100.

Da das Ostkirchenrecht ökumenisch ausgerichtet sein soll und muss, ist es nur selbstverständlich, dass eindeutig anerkannt wird, dass alle Ersthierarchen substantiell dieselben Gewalten haben, auch wenn sie nicht den Ehrentitel « Patriarch » tragen. Das Gesagte bedeutet keine Abwertung der Patriarchen, im Gegenteil. Es gibt keine Kirchen erster und zweiter Ordnung!

Die orthodoxen Schwesterkirchen unterscheiden autokephale und autonome Kirchen. Der Relator sieht die katholischen orientalischen Kirchen letzteren assimiliert *sui iuris* an.²⁹ Wir sehen nicht ganz ein, warum die katholischen Ostkirchen nicht autokephal genannt werden können. Die Autokephalie widerspricht doch nicht im letzten dem Primat des römischen Oberhirten. In diesem Falle wären ja alle Bemühungen zur Wiederaufnahme der *ecclesiastica communio* mit den orthodoxen Ostkirchen von vornherein zwecklos. Es müsste doch als Traumvorstellung die Meinung abgetan werden, die orthodoxen Kirchen würden im Falle der Aufnahme der vollen *ecclesiastica communio* auf ihre Autokephalie verzichten. Wie dem auch sei, es ist eine traurige Tatsache, dass die katholischen Ostkirchen auch heute noch auf die grössten Schwierigkeiten stossen, wenn sie ihren Gläubigen dorthin folgen wollen, wo sie sich niedergelassen haben, wenn dies ausserhalb der traditionellen orientalischen Gebiete ist. Bedenken, Hindernisse, Ausflüchte jeder Art werden gebraucht und selbst, wenn schliesslich den beständigen legitimen Forderungen der Orientalen nachgegeben wird, trennt man die neuen Jurisdiktionen von der Mutterkirche und behauptet, es habe sich in der Emigration « ein neuer Ritus » mit einer eigenen, von der Mutterkirche verschiedenen Tradition gebildet. Wir zögern nicht, uns der Meinung der Orientalen anzuschliessen, die folgendes geschrieben haben:

« Das Dekret über die katholischen Ostkirchen stellt in Nr. 3 und 4 als indiskutables Prinzip die Frage der Gleichheit aller Teilkirchen auf und infolgedessen der Riten; es schreibt vor, dass für die Erhaltung und den Fortschritt dieser Teilkirchen Vorsorge getroffen werde überall dort, wo sie sich auf der Welt befinden mögen, und deshalb ist dort, wo das geistliche Wohl der Gläubigen dies erfordert, zur Errichtung von Pfarreien und einer eigenen Hierarchie zu schreiten. Nichts ist klarer, nichts kategorischer, nichts aktueller! Sollte man warten, bis diese Texte in Kanones der künftigen kirchlichen Gesetzgebung formuliert werden, um sie zur Ausführung zu bringen? Das hiesse doch, im Namen eines Legalismus oder üblen Formalismus die vitalen und

²⁹ Siehe *Nuntia* 2, 33.

drängenden Interessen der Kirche verzögern und Vaticanum II der Lächerlichkeit und Unglaubwürdigkeit preisgeben. Die Orientalen können sich keinesfalls diesen Überlegungen eines reinen Jurisdismus beugen, der der Kirche jahrhundertlang so viel geschadet hat. Für sie sind die Texte, alle Texte des Vaticanum II als solche, verpflichtende Anordnungen wie übrigens alle kirchenrechtlichen Bestimmungen der frühen ökumenischen Konzilien ».³⁰

« Bei der notwendig gewordenen Schaffung von Ordinariaten, Exarchaten und Eparchien für die Orientalen, die sich im Westen niedergelassen haben, lassen sich zwei Arten der Erfassung und Behandlung des Problems feststellen: für uns geht es um eine Diözese orientalischen Rechtes (infolgedessen unterliegt sie in allem unserem Kirchenrecht), aber da diese Diözese sich auf lateinischem Gebiet befindet, muss es zu einer Übereinkunft mit den lateinischen Ortsobherzten in einigen Punkten der praktischen Koexistenz kommen. Für Rom und die lateinische Ortshierarchie handelt es sich dagegen um ein Bistum westlichen Rechtes (infolgedessen ist es dem Codex Iuris Canonici unterworfen), aber da dieses Bistum den byzantinischen Ritus praktiziert, muss es einige Erlaubnisse erhalten, die die Ausübung seines Ritus betreffen.

Dieser wesentliche Unterschied im Verständnis des Problems ist die tiefe Ursache der Streitigkeiten, die dadurch entstehen. Was besonders schmerzt, ist die Feststellung, dass trotz der Klarheit und Festigkeit der päpstlichen und konziliaren Vorschriften, römische Organe, Verwalter der Autorität, stets die Texte, die für die Orientalen günstig sind, auf die für die Orientalen nachteiligste Art und Weise ausgelegt und angewendet haben. So haben sie in uns schliesslich einen Komplex des Misstrauens und der Selbstverteidigung geschaffen ».³¹

Wie schwer sich sogar Konsultoren mit der Anerkennung einer Gleichstellung aller Partikularkirchen tun, beweist der Widerstand einiger gegen die Zusammenlegung der Kapitel VI (über die Patriarchen) und VII (über die Erzbischöfe und andere Metropoliten) bei der Revision der Aussagen von « Cleri Sanctitati ». Diese Haltung widerspricht unseres Erachtens entschieden den Aussagen des Konzils sowohl über die Patriarchen als auch über die (Gross-) Erzbischöfe.

« Die Stellung der sog. Grosserzbischöfe », schreibt einer von ihnen, « so anerkennenswert sie auch sein mag, wird niemals

³⁰ *Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-Melkite Catholique*, 42/3-4 (1977), 17.

³¹ *Ebd.*, 15.

jener der Patriarchen gleichkommen, selbst wenn dieses Erzbischöfe mit denselben Rechten und Pflichten wie die Patriarchen ausgestattet werden. Die Gleichsetzung der Rechte und Pflichten bei Patriarchen und Erzbischöfen verleiht letzteren niemals weder die vollständige rechtliche Gleichheit noch die kanonische Grösse, die den Patriarchen die Überlieferung und das alte Recht vorbehalten. Eine genaue Unterscheidung zwischen Patriarch und (Gross-) Erzbischof ist nicht nur historisch und traditionsgemäss, sondern auch liturgisch und juridisch. Man sollte sie gewissenhaft bewahren und bei unserer Revision des Kodex sanktionieren ».³²

Wir halten diese Aussage schlicht für eine Übertreibung und geschichtlich zumindest ungenau. Der Titel (Gross-) *Erzbischof* ist älter als der Titel *Patriarch*. Er ist ursprünglich der Titel jener (Gross-) Erzbischöfe und (Gross-)Metropolitanen, die man später Patriarchen nannte, auch der ältere Titel der römischen Oberhirten. Wenn eine Teilkirche autonom wurde, erhielt ihr Oberhirte, der Ersthierarch, den Titel Erzbischof, z.B. im Altertum der ranghöchste Hierarch Zyperns,³³ in neuerer Zeit der ranghöchste Hierarch Griechenlands. Beide Kirchen wurden aus der Jurisdiktion der Patriarchate Antiochien bzw. Konstantinopel damit entlassen. Sie erfreuen sich, obwohl sie keinen Patriarchen haben, der vollständigen Autokephalie; es fehlt ihnen nichts. Mit der Mutterkirche und anderen autokephalen Kirchen verhandeln sie nicht in der Stellung des Untergebenen zum Vorgesetzten, sondern auf gleicher Ebene, wie es Schwesterkirchen gemäss ist.

Der betreffende Konsultor mag eventuell — aufgrund der Mehrdeutigkeit des Titels Erzbischof, der in « Cleri Sanctitati » auch für den Katholikos (c. 335 § 1), den Maphrian (c. 335 § 2), im Sprachgebrauch aber auch für den Metropolitanen verwendet wird — den wesentlichen Unterschied zwischen dem (ostsyrischen) Katholikos, der Patriarch ist, und dem (westsyrischen) Maphrian, der zwar autonom,

³² *Nuntia* 2, 34. - Dieser Text scheint zurückzugehen auf EDELBY-DICK, *a.a.O.*, 372, wo es heisst: « Natürlich sind die Rechte und Vorzüge (*prérogatives*) der Grosserzbischöfe ganz und gar nicht die der Patriarchen. Darum gebraucht das Konzil den Ausdruck *ad normam iuris* », aber es heisst dort gleich weiter: « Worin besteht die Neuerung des Konzils? Es kann sich nicht um einen schulmässigen Hinweis auf die bereits bestehende Analogie zwischen den Rechten der Grosserzbischöfe und denen der Patriarchen handeln. Das Konzil geht weiter: die Wiederherstellung der Rechte und Privilegien der Patriarchen, so wie vom Konzil beschlossen, sowie die Anerkennung der internen kanonischen Autonomie der Patriarchen muss von nun an ohne ausdrückliche Ausnahme auf die Grosserzbischöfe und ihre Kirchen angewandt werden. In dieser Hinsicht muss der Teil der orientalischen Kodifikation, der sich auf die Grosserzbischöfe bezieht, gründlicher revidiert werden als der Teil, der über die Patriarchen handelt ».

³³ Conc. Ephes. c. 8; Conc. Quinisext. c. 39.

aber in verschiedener Hinsicht mit dem Patriarchen von Antiochien verbunden ist, im Auge gehabt haben.³⁴

Ein anderer Konsultor möchte gern den Patriarchentitel nur jenem Bischof zugestehen, « der einer ganzen Kirche-Ritus vorsteht, die noch nicht in verschiedene Teilkirchen desselben Ritus aufgeteilt ist. Ist eine ursprüngliche Kirche-Ritus einmal in verschiedene Patriarchate aufgeteilt, dann sind diese streng genommen nur Archiepiscopatus maiores ».³⁵ In die gleiche Richtung geht ein anderer Konsultor, der gerne zwischen « patriarchae maiores » und « patriarchae minores » unterscheiden möchte, wie das Wernz³⁶ getan hat, der sogar so weit ging, alle heutigen Patriarchate als « minores » anzusehen und die Patriarchen hinsichtlich ihrer Rechte in etwa mit den Metropolitane auf eine Stufe zu setzen.³⁷

Diese Sicht verrät eine geistige Unbeweglichkeit: Sie erfasst das Leben der Ostkirchen nicht, sondern macht diese zu Museumsstücken. Auch die Ostkirchen sind lebendig und kennen eine Entfaltung, wenn diese auch oft in anderen Bahnen verläuft als im Westen. Mit Recht verweist der Relator auf die Tatsache, dass das Konzil alle Patriarchen als in der Würde gleich anerkannt hat, « unbeschadet des gesetzlich festgelegten Ehrevortritts ».³⁸ Da die Rechte und Privilegien der Patriarchen jene sind, « die galten, als Ost und West noch geeint waren », ³⁹ müssen alle Patriarchen als patriarchae « maiores » (wenn man diese Terminologie gebrauchen will) angesehen werden, und dasselbe gilt auch in bezug auf zu errichtende Patriarchate, die das Konzil durchaus ins Auge fasst: « Da die Einrichtung des Patriarchates in den Ostkirchen die überlieferte Form der Kirchenregierung ist, wünscht (exoptat) diese Heilige und Ökumenische Synode, dass, wo es nötig ist, neue Patriarchate gegründet werden. Ihre Errichtung ist der Ökumenischen Synode oder dem römischen Oberhirten vorbehalten ».⁴⁰

Das Konzil entscheidet in diesem Text zwar nichts, es weist jedoch einen Weg und unterstreicht die Bedeutung der patriarchalen Struktur der Kirche in vielfältiger Hinsicht. « Die patriarchale Struktur der Kirche prinzipiell abzulehnen, hiesse heute nicht nur die unierten

³⁴ Zu diesem Komplex, vgl. A. P. URUMPACKAL, *The Juridical Status of the Catholicos of Malabar*, Rom 1977, 17-33. Aus dem unterschiedlichen Verständnis von Katholikos und Maphrian ist letztlich das gegenwärtige Schisma innerhalb der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche zu verstehen. Vgl. J. Madey, *Background and History of the Present Schism in the Malankara Church*, in « *Oriens Christianus* », 60 (1976) 95-112.

³⁵ *Nuntia* 2, 34.

³⁶ F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, Rom 1899, II, 837.

³⁷ Vgl. *ibd.*, 847.

³⁸ *OE*, 8.

³⁹ *OE*, 9.

⁴⁰ *OE*, 11.

Kirchen aufgeben, sondern es hiesse auch, die katholische Kirche endgültig und unwiderruflich mit der lateinischen Kirche gleichsetzen und damit auf eine Wiedervereinigung mit den orthodoxen Kirchen für immer verzichten ».⁴¹ Die patriarchale Struktur ist die überlieferte Form des Lebens der orientalischen Kirchen, die nach dem Willen des Konzils, das Recht und die Pflicht haben, *sich* selbst nach ihren *eigenen* Grundsätzen zu richten (*se secundum proprias disciplinas particulares regendi*).⁴²

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass der Titel der Ersthierarchen der verschiedenen Partikularkirchen verschieden sein kann; worauf es ankommt, ist letztlich die Struktur und die interne Autonomie-Autokephalie. « Es ist unerlässlich, dass jede Teilkirche ihr *einziges höheres kirchliches Haupt* hat: Patriarch, Erzbischof oder Metropolit. Vom orientalischen Standpunkt aus gesehen, ist es anormal, dass eine und dieselbe Kirche zwei voneinander absolut unabhängige Erzbischöfe zu ihrer Leitung hat.⁴³ Entweder die Teilkirche besteht aus einer einzigen Kirchenprovinz, und dann ist ihr Oberer der Metropolit, oder sie besteht aus mehreren Provinzen, und in diesem Falle muss sie wenigstens einen Grosserzbischof mit supra-metropolitanen Rechten haben ».⁴⁴

Nun, es stellt schon einen Fortschritt dar, wenn die Konsultoren zu der Auffassung kommen, dass « alle Kanones „de Patriarchis“ des orientalischen Kirchenrechtes gleichfalls auf die Grosserzbischöfe anzuwenden sind, ausgenommen nur jene, in denen „expresse aliud dicitur“ ».⁴⁵

Man hofft, dass bei der Revision das Kapitel VII von « Cleri Sanctitati » so gekürzt werden kann, dass es sich dann nur noch auf jene Metropoliten bezieht, die keine Ersthierarchen sind.

Anmerkungen zu einigen Textvorschlägen der neuen Kodifizierung⁴⁶

Wir beschäftigen uns hier mit einigen Formulierungen von Kanones, wie sie von der Studiengruppe III « de Sacra Hierarchia » erarbeitet und mit Mehrheit verabschiedet worden sind.

⁴¹ HOECK, *a.a.O.* 377.

⁴² OE, 5.

⁴³ Ein Blick in die Liste der Teilnehmer an der römischen Bischofssynode macht das deutlich: Die chaldäo-malabarische Kirche und die ukrainische Kirche sind durch mehrere Hierarchen vertreten. Dass letztere einen Ersthierarchen hat, wird in Anwendung des Territorialprinzips als unwesentlich erachtet.

⁴⁴ EDELBY-DICK, *a.a.O.*, 375.

⁴⁵ *Nuntia* 2, 35.

⁴⁶ *Nuntia* 2, 36-52; *Nuntia* 3, 44 ff.

Kanon 1 des Kapitels über die Patriarchen bringt eine Neufassung von c. 216 § 1 aus « Cleri Sanctitati » [künftig: CS]. Er hält sich vor allem an *Orientalium Ecclesiarum* [künftig: OE] Nr. 9 und Nr. 7, fügt jedoch — im Gegensatz zum Konzilstext — « vel a Romano Pontifice agnitam » hinzu. So lautet dieser Kanon jetzt: « Gemäss ältester kirchlicher Überlieferung, die von den Ökumenischen Konzilien oder vom römischen Oberhirten anerkannt wird, gebührt den Patriarchen der Ostkirchen, die ihrer jeweiligen Patriarchalkirche als Vater und Haupt vorstehen, eine besondere Ehrerbietung ». Wir halten den Zusatz mit der Erwähnung des römischen Oberhirten an dieser Stelle für überflüssig. Die Studiengruppe II definiert in c. 1 § 2 über die orientalischen Riten hinreichend und treffend: « Mit Teilkirche wird in diesem Kodex eine durch die Hierarchie zusammengeschlossene Gemeinschaft bezeichnet, die der römische Oberhirte oder die Ökumenische Synode ausdrücklich oder stillschweigend als *sui iuris* anerkennt ».⁴⁷

Kanon 2, der CS c. 216 § 2 ersetzen soll, hält sich an Nr. 7 OE, ersetzt jedoch « proprii territorii vel ritus » durch « propriae Ecclesiae patriarchalis ». Dieser Begriff erscheint durchaus « entwicklungsfähig ». Territorium und Ritus sind nicht identisch.⁴⁸ Die Schwierigkeit, mit der manche Konsultoren zu kämpfen haben, haben sicherlich ihren Ursprung in der Frage, ob die Kirchengesetze mehr territorial oder mehr personal verstanden werden müssen. Für die lateinische Kirche ist ein territoriales Verständnis derselben eine Gegebenheit. Das kanonistische Prinzip heisst hier: « Ein Gesetz hat territorialen Charakter, wenn nichts anderes vorgesehen ist » (*Lex praesumitur territorialis, nisi aliud caveatur*). Demgegenüber heisst der orientalische Rechtsgrundsatz: « Ein Gesetz hat personalen Charakter, wenn nichts anderes vorgesehen ist » (*Lex praesumitur personalis, nisi aliud caveatur*). Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., hat in seiner Dissertation letzteren, orientalischen Standpunkt vertreten, der auch die pastoralen und ökumenischen Erfordernisse unserer Zeit berücksichtigt.⁴⁹ Sowohl im Konzilsdekret als auch im vorgeschlagenen Text lautet der Abschluss: « ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis ». Wir halten diesen Abschluss für überflüssig, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Es ist selbstverständlich, dass Aussagen eines Rechtsbuches « ad normam iuris » sind. 2. Da dieses Rechtsbuch für *katholische Ostkirchen* bestimmt ist, für die die Annahme des Primates des römischen Oberhirten eine Frage vor allem des Dogmas ist, gehört eine Aussage über den Primat

⁴⁷ *Nuntia* 3, 47.

⁴⁸ Siehe Fussnote 17.

⁴⁹ Vgl. am. (= A. M. MITNACHT), *Pius XII. zu aktuellen Fragen des östlichen Kirchenrechtes*, in « Der christliche Osten », 29 (1974), 82-84. - Siehe E. Pacelli, *La Personalità e la Territorialità delle Leggi, specialmente nel Diritto Canonico*, Rom 1912.

in einen anderen Kontext. Der Primat in der Kirche bleibt ein Vorrecht des römischen Oberhirten, und zwar ein ganz persönliches. Selbstverständlichkeiten brauchen aber nicht in Kanones formuliert zu werden. Die dauernde Wiederholung, wie sie in CS bis zum Überdruß vorkam, sollte in der neuen Kodifikation vermieden werden. Sonst entsteht der Eindruck, man misstrauere den Patriarchen und anderen Ersthierarchen, sie würden den Primat des römischen Papstes nicht beachten. Solche Aussagen finden sich heutzutage — wie man weiss — doch eher in Schriften gewisser Theologen der abendländischen katholischen Teilkirche. Es geht den Orientalen nicht um eine Änderung des Dogmas, ihr — legitimes! — Anliegen ist die effektive und ausdrückliche Anerkennung ihrer vollen Identität und Individualität überall auf der Welt. « Die Patriarchen stehen nicht einem *bestimmten* Territorium vor, das heisst (lateinisch: *seu*) Ritus, sondern *ihrem eigenen* Territorium oder Ritus (lateinisch: *vel*). Sie sind Häupter *ihrer* jeweiligen Kirchen, wo auch immer sie sich befinden, nicht notwendigerweise eines bestimmten Gebietes ». ⁵⁰

Wir stehen mit unserer Auffassung nicht allein da. Aus dem Bericht des Relators geht hervor, dass manche Konsultoren ebenfalls den Wunsch geäußert haben, den Einschub « et salvo primatu Romani Pontificis » in einem anderen Teil des zu kodifizierenden Rechtes zu plazieren. ⁵¹ Dass solche Einschübe immer wiederkehren, zeigt, dass noch immer zu wenig in orientalischen Kategorien gedacht wird.

Dasselbe gilt auch für den vorgelegten c. 3, der sich auf CS cc. 159, 217 und 218 stützt. Die Vorbehalte, die in CS c. 159 für alle Jurisdiktionseinheiten aufgestellt worden sind, werden hier in § 1 in Bezug auf die Patriarchate und in § 2 deren Titel (CS c. 217 § 1) wiederholt. Der § 3 entspricht CS 218 § 1. Er behandelt die ständige Residenz des Patriarchen am Hauptort des Patriarchats, dessen Titel er trägt, und erlaubt eine Verlegung nur aus schwerwiegenden Gründen mit Zustimmung der Patriarchal- oder Bischofssynode und mit Gutheissung des römischen Oberhirten. In CS war die Rede von der Zustimmung des Apostolischen Stuhles. Wir stellen also eine wichtige Änderung fest. Der Kanon stellt heraus, dass der römische Oberhirte die letzte Instanz auch für die Patriarchate ist. Aufs ganze gesehen, muss man sich nur fragen, ob die Rechte des römischen Oberhirten in einem und demselben Kanon gleich dreimal erwähnt werden müssen.

Kanon 4 betont die von den alten Konzilien festgelegte Präzedenzfolge innerhalb der alten *Pentarchie*, nach der im Orient Konstantinopel,

⁵⁰ EDELBY-DICK, *a.a.O.*, 316.

⁵¹ *Nuntia* 2, 38.

Alexandrien, Antiochien und Jerusalem aufeinanderfolgen. Die sonstigen Patriarchate folgen entsprechend dem Alter des Patriarchalstuhles, bzw. bei Patriarchen mit demselben Titel soll der Zeitpunkt der Erhebung zum Patriarchen entscheidend sein. Unmittelbar auf die fünf innerhalb der Grenzen des alten Imperium Romanum liegenden Patriarchate folgen die chaldäische und die armenische Kirche, die autonom und *sui iuris* seit Beginn des fünften Jahrhunderts sind. Wir erwähnten bereits den Versuch einiger, zwischen « *patriarchae maiores* » und « *patriarchae minores* » zu unterscheiden. Glücklicherweise fand dieses Ansinnen keine Mehrheit unter den Konsultoren.

Von weitreichender Bedeutung ist c. 5, in welchem der Umfang der Patriarchaljurisdiktion umrissen wird. Der Patriarch mit seiner Synode stellen innerhalb der Patriarchatskirche die *superior instantia* in allen Angelegenheiten dar (§ 1).⁵² Wir haben oben bereits begrüsst, dass man für « *territorium vel ritus* » in OE 7 den Terminus *ecclesia patriarchalis* gewählt hat. In §§ 2 und 3 dieses Kanons kehrt aber der Begriff « *territorium* » wieder, was unseres Erachtens zweifelsohne einen Rückschritt darstellt.

Wir geben hier den vorgeschlagenen Text im Originalwortlaut wieder:

§ 2. *Patriarchae, soli vel cum suis Synodis, in Hierarchas et fideles eiusdem Ecclesiae particularis, extra limites territorii patriarchalis commorantes, competit iurisdictio quatenus iure communi vel particulari statuatur.*

§ 3. *Ubicumque Hierarcha pro fidelibus alicuius Ecclesiae patriarchalis extra fines eiusdem Ecclesiae constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus ad normam iuris.*⁵³

Die Aussage des § 2 kann verschieden aufgefasst werden. Er entspricht CS c. 216 § 2. Soll alles beim alten bleiben? Dann müsste mit Recht gefragt werden, welchen Sinn die ganze Revision des Ostkirchenrechtes eigentlich haben soll? Was setzt das « *ius commune* » in dieser Beziehung fest? Welches « *ius particulare* » ist hier gemeint?

Nach dem Ercheinen von « *Cleri Sanctitati* » gab man dieser Rechtsverordnung folgende Deutung: « Der römische Oberhirte übt die Jurisdiktion ausserhalb der Patriarchate aufgrund seiner Primatialgewalt aus. Er kann sie mit einem Patriarchen teilen, so weit er dies passend findet. Gegenwärtig wurde den orientalischen Patriarchen eine gewisse beaufsichtigende Autorität über die Gläubigen ausserhalb ihrer

⁵² Vgl. OE, 9 d.

⁵³ *Nuntia* 2, 43.

Patriarchate zugebilligt. Da Angelegenheiten des Ritus nicht in die Kompetenz der lateinischen Ordinarien fallen, hauptsächlich wegen des fehlenden Wissens, das in solchen Dingen notwendig ist, und weil die orientalischen Gläubigen nicht ohne echte kirchliche Beaufsichtigung in rituellen Angelegenheiten bleiben können, hat der Heilige Stuhl der höchsten Autorität jeden Ritus das Recht zugesprochen, eine Art Aufsicht in den Angelegenheiten auszuüben, die streng genommen den Ritus betreffen, sogar über die Gläubigen ausserhalb der jeweiligen Diözesen und Territorien der Patriarchate. ... Die Hl. Kongregation für die Ostkirche überwacht diese Tätigkeit der Patriarchen. Da die Patriarchen über den Klerus und die Gläubigen ausserhalb der Patriarchate keine zwingende Macht (coercive power) haben, brauchen sie die Hilfe des jeweiligen lateinischen Ordinarius, um ihre Dekrete in Geltung zu bringen ».⁵⁴

Als was erscheinen die Patriarchen in diesem Zusammenhang? Als Ausführungsorgane der Kongregation, die in die natürlichsten Rechte des Patriarchen als Haupt und Vater seiner Kirche eingreift. Als Bittsteller bei den lateinischen Ordinarien, etwas zu tun, damit die Patriarchaldekrete bei den eigenen Gläubigen zur Geltung und Beobachtung kommen! Eine beschämende Rolle, die in Demut ertragen, aber niemals voll bejaht werden kann. Verständlich, dass eine solche Situation der Latinisierung der orientalischen Gläubigen eher gedient hat als der Bewahrung des eigenen orientalischen Erbes. Mit Ritus wird hier nur der Bereich des Liturgischen angesprochen.⁵⁵

Was ist das « ius particulare »? Ist damit das Recht der Partikularkirchen gemeint oder ein Sonderrecht, das den Orientalen auferlegt ist? Wenn wir aus dem orthodoxen Bereich ein solches Partikularrecht heranziehen sollten, dann fällt uns nur die « Abmachung » ein (die zweifelsohne kirchenrechtlich von Bedeutung ist, wie erst kürzlich in der Frage der Errichtung eines eigenen amerikanischen Exarchates durch das Patriarchat Alexandrien deutlich wurde), nach der das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel grundsätzlich die Jurisdiktionsgewalt über alle Gläubigen griechischer Sprache ausserhalb des Territoriums der autokephalen Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem, Zypern und Griechenland sowie der autonomen Kirche von Kreta ausübt. In gleicher Weise könnte auf katholischer Seite der ukrainischen (früher « graeco-ruthenisch » bezeichneten) Kirche die Jurisdiktion über alle Gläubigen dieses « Ritus » in der Emigration ohne

⁵⁴ V. J. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law: The Law on Persons*, Ford City, Pa. 1960, 115.

⁵⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang, was oben über die unterschiedliche Auffassung in dieser Frage gesagt wurde. Siehe Text zu Fussnote 31.

weiteres zuerkannt werden. Eine Trennung, wie sie seitens der Ostkirchenkongregation in den Vereinigten Staaten (nicht aber in Kanada!) aufrechterhalten wird, wo man zwischen Ukrainern und « Ruthenen » unterscheidet, wirkt künstlich und nicht sachgemäss. « Divide et impera », scheint das hier dahinterliegende Prinzip zu sein.

Der Text des § 3 folgt im wesentlichen dem Wortlaut von OE 7c. Was bedeutet der Terminus « aggregatus »? Der Relator selbst sagt, dass die Stellung (*figura*) des Hierarcha *aggregatus* noch zu spezifizieren sei. Die Orientalen einerseits und Rom und der Westen andererseits stellen sich darunter etwas sehr Unterschiedliches vor. Während man im Westen den Hierarchen ausserhalb des ursprünglichen Gebietes der Partikularkirche eher als *noch* in mancher Hinsicht mit der Mutterkirche verbunden, aber doch im Grunde ausserhalb ihrer sieht, sehen ihn die Orientalen selbst als Bestandteil, als Glied, *zugehörig ad gregem* der Patriarchalkirche. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Nach dem Tode des melkitischen griechisch-katholischen Patriarchen Maximos IV. war es für den Patriarchaladministrator 1967 eine Selbstverständlichkeit, in Anwendung des Konzilsdekretes zur Wahl seines Nachfolgers auch den damaligen Apostolischen Exarchen in den Vereinigten Staaten, Kyr Justin Najmy, und den damaligen Generalvikar für die « Melkiten » des lateinischen Erzbischofs von São Paulo in Brasilien, Bischof Kyr Elias Couéter, einzuladen.⁵⁶ Die orientalisch-kongregation « sanktionierte » diesen Akt, indem sie sich beeilte, eine Erlaubnis « *pro hac vice* » auszusprechen.⁵⁷

Als Patriarch Maximos V. 1977 in Kanada den verheirateten Romanos Russo zum Priester geweiht hatte, wurde von einem Sprecher der Ostkirchenkongregation die Legitimität der Weihe infrage gestellt. Daraufhin gab die melkitische griechisch-katholische Eparchie Newton, Mass., eine offizielle Erklärung, die wir ihrer Bedeutung wegen im vollen Wortlaut wiedergeben:

« Das Zweite Vatikanische Konzil stellt in seinem Ostkirchendenkret fest: "Alle Ostchristen sollen wissen und davon überzeugt sein, dass sie ihre rechtmässigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahren dürfen und müssen. ... Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich davon abgekommen sind, sollen sie sich befeissigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren". Die melkitische griechisch-katholische Kirche, die kürzlich als Diözese Newton errichtet worden ist, ist die natürliche und normale Tochter

⁵⁶ Vgl. *Le Lien*, 33/1 (1968), 28.

⁵⁷ Vgl. V. J. POSPISHIL, *The Ukrainian Major Archiepiscopate*, in « *Diakonia* », 3 (1968), 15 mit Fussnote 21.

des Patriarchats von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, und ihr Bischofs ist ein *Mitglied mit allen Rechten der Patriarchalsynode und durch ihre Entscheidungen gebunden*.⁵⁸ Diese vitale Verbindung mit der Mutterkirche kann durch keine noch so geartete rechtliche Verbindung ungültig gemacht werden, denn das Juridische folgt dem Leben, es macht es nicht aus.

Das Problem zuallererst und ausschliesslich auf die rechtliche Ebene zu setzen statt auf die des Lebens, kann sicherlich von Vorteil sein, kann aber auch in höchstem Masse unpassend sein. Wenn das Rechtliche die Dinge unmittelbar bestimmt, wird es auch schnell übertreten, denn es hört dann auf, mit der lebendigen Wirklichkeit zusammenzufallen, die vor allem übrigen den Vorrang hat. Es schafft zweideutige Situationen und sät Verwirrung in die Seelen hinein.

Die Weihe des Paters Romanos Russo, eines verheirateten Mannes und Vaters zweier Kinder durch Patriarch Maximos V. gehört in diese Ordnung. Das II. Vatikanum anerkennt im Patriarchen den Hüter der Tradition und der Disziplin sowie das "Haupt des Ritus" überall. Durch die Weihespendung an einen verheirateten Mann hat er lediglich diese den östlichen Kirchen eigene Tradition interpretiert, die seit den apostolischen Zeiten Geltung hat. Durch konziliare Erklärung hat das II. Vatikanum die Gleichheit der Riten und Disziplinen in den beiden Kirchen von Ost und West sanktioniert.

Wir leben in der Zeit nach dem II. Vatikanum, ja lange danach. Alle ökumenischen Probleme müssen jenseits und nicht diesseits des Konzils gesetzt werden, um wahr zu bleiben. Wenn Ökumenismus nicht ein blosses Wort werden soll, sondern eine lebendige Wirklichkeit, dann muss er durch ökumenische Haltungen und eine ökumenische Mentalität in die Praxis umgesetzt werden. Wird es in einem ökumenischen Dialog je denkbar sein die Orthodoxie, aus der diese Kirchen kommen, zu zwingen, einer apostolischen Überlieferung zu entsagen? Gewiss nicht.

Warum sie nicht ganz einfach bei den katholischen Ostkirchen anerkennen, die doch ihrer Identität nicht entsagt haben, als sie sich mit Rom wieder vereinten? Es ist notwendig, an die schmerzliche Tatsache des Massenauszugs von über einer halben Million Gläubigen aus der katholischen Kirche in die Orthodoxie in diesem Lande zu erinnern, eine Tatsache, an die kaum gedacht wird und die keine Tränen verursacht hat? ».⁵⁹

⁵⁸ Hervorhebung des Verfassers.

⁵⁹ Documentation: In Response to Vatican Statement: Melkite Diocese explains

Für die Orientalen bedeutet *aggregatus*, dass ein orientalischer Bischof, der in der Bischofskonferenz des Landes seiner Tätigkeit volles Stimmrecht hat, gleichzeitig das volle Recht hat, in der Patriarchalsynode seine Ortskirche (Eparchie) zu vertreten und dass er durch den Patriarchen und zusammen mit den anderen Bischöfen seiner Partikularkirche in voller Gemeinschaft mit dem römischen Apostolischen Stuhl lebt.⁶⁰ Die Frage, der sich die Studiengruppe zuwenden sollte, ist u.E., wie man dieser vitalen und ekklesialen Gegebenheit Rechnung tragen sollte.

Die *Declaratio* der Ostkirchenkongregation vom 25. März 1970,⁶¹ die zweifelsohne den Charakter eines Erlasses oder einer Verfügung hat, anerkennt in Nr. 1 und 2 die Teilnahme der ausserhalb des Patriarchalterritoriums tätigen Hierarchen mit beschliessender Stimme an den Patriarchalsynoden, auch an der Wahlsynode bei Vakanz des Patriarchenstuhles. Sie bestätigt somit nachträglich die volle Richtigkeit der Sicht des melkitischen Patriarchaladministrators von 1967. In Nr. 3 dagegen ist die *Declaratio* unbefriedigend, da hier, wo es um die Bestellung der Hierarchae aggregati geht, der Patriarch mit seiner Synode etwa der Rolle der lateinischen Kathedralkapitel bei der Auswahl von Kandidaten für einen vakanten Bischofsstuhl angepasst wird. Zudem wird die Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen ausdrücklich nicht über die Grenzen des Patriarchats ausgedehnt, obwohl die *Declaratio* die « Verbundenheit zwischen den Patriarchaten und den ausserhalb des Patriarchats-Territoriums aufgestellten Hierarchen festigen und dem Wohl der ausserhalb des Patriarchates wohnenden orientalischen Gläubigen wirksamer dienen » will. Der Erlass sagt aber auch ausdrücklich: « Obige Anordnungen gelten vorläufig, bis das orientalische kanonische Recht *nach den Dekreten und dem Geist* ⁶² des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils im ganzen neugeordnet wird (donec disciplina canonica orientalis organice recognoscatur) ». ⁶³ Die Einschränkung, die Nr. 3 bis jetzt den Patriarchalkirchen auferlegt hat, sollte aufgehoben werden. Der Hierarch, der die Gläubigen einer Patriarchatskirche ausserhalb des ursprünglichen Wohngebietes betreut, sollte in derselben Weise gewählt werden wie die übrigen Hierarchen seiner Kirche. Er ist ja wie diese ein vollberechtigtes Glied der Patriarchalsynode.

Über die (Gross-)Erzbischöfe liegen nur drei Kanones vor. Bei

ordination, in *Looking East. Revue of the Byzantine Center, Fatima, Portugal* 12/19 (1977) 65 f.; vgl. auch MAXIMOS V., *Zur Weibe verheirateter Männer in den katholischen Ostkirchen*, in « Ut omnes unum », 40 (1977), 59 f.

⁶⁰ Vgl. MAXIMOS V., *ibd.*, 60.

⁶¹ AAS, 62 (1970), 179; *Der christliche Osten*, 25 (1970), 60.

⁶² Hervorhebung des Verfassers.

⁶³ Zitiert nach *Der christliche Osten*, 25 (1970), 60.

c. 1 muss angefragt werden, warum im Gegensatz zu De Patriarchis c. 1 die Reihenfolge umgekehrt ist: « Archiepiscopus Maior est Metropolita sedis determinatae vel agnitae a Romano Pontifice aut a Synodo Oecumenica... ». Weiter ist zu fragen, warum der (Gross-)Erzbischof Metropolit, der Patriarch dagegen nur Bischof sein soll (Nomine Patriarchae venit Episcopus...; c. 2 De Patriarchis).

Erfreulich sind die beiden neuen cc. 2 und 3, in denen die patriarchenähnliche Stellung der (Gross-)Erzbischöfe und ihrer Synoden anerkannt wird: Alles, was in bezug auf die Patriarchen Geltung hat, gilt auch für die anderen Ersthierarchen, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes gesagt wird. Und es sollte auch recht selten etwas anderes gesagt werden, wenn überhaupt. Kanon 3 sagt an und für sich etwas Selbstverständliches: die Ehrenrangstellung der (Gross-)Erzbischöfe folgt unmittelbar auf die der Patriarchen, und zwar gemäss der Reihenfolge der Erhebung einer Kirche in den Rang eines « Grosserzbistums », m.a.W. ihrer Anerkennung als Partikularkirche im Sinne des Ostkirchendekrets.⁶⁴

Aus gegebenem Anlass möchten wir noch auf einen Kanon zu sprechen kommen, der in den Bereich der vierten Studiengruppe « De Clericis et de Magisterio Ecclesiastico » fällt. Er findet sich in den vorgelegten Texten in Caput II « De recipiendis in Ecclesiam acatholicis » als c. 4 n. 2. Dort heisst es in bezug auf die Aufnahme von Bischöfen in die katholische Kirche: « Wenn sie Bischöfe sind, können sie in die Kirche aufgenommen werden vom römischen Oberhirten oder vom Patriarchen oder Erzbischof ihres Ritus; bischöfliche Jurisdiktion können diese Bischöfe jedoch nicht ausüben, es sei denn mit Zustimmung des römischen Oberhirten (nisi de consensu Romani Pontificis) ». ⁶⁵

Niemandem wird es einfallen, dem römischen Oberhirten als dem Träger des Primates göttlichen Rechtes etwas zu verweigern: Er kann jeden in die Kirche aufnehmen, welchen Stand auch immer der Bewerber haben mag. Nicht einsichtig aber ist, warum ein Patriarch oder Erzbischof einem in einer nichtkatholischen Kirche gültig geweihten orientalischen Bischof keine Jurisdiktionsgewalt übertragen können sollte. Aufgrund der ecclesiastica communio, die der römische Oberhirte einem Ersthierarchen nach seiner Wahl und auf dessen Ersuchen gewährt, stehen alle, die der Jurisdiktion dieses Ersthierarchen unterstehen, in voller Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri. Der Patriarch oder

⁶⁴ Unseres Erachtens fehlt bei den katholischen Ostkirchen, wie auch immer ihre zahlenmässige Grösse beschaffen sein mag, allein der chaldäo-malabarischen Kirche ein Ersthierarch. Mit ihren zwei Metropoliten gleichen Rechtes ist sie ein Unikum, ein ekklesiales Zwitterwesen, eingeordnet — trotz eigener Hierarchie und eigenem Ritus — in das lateinische Metropolitanssystem Indiens.

⁶⁵ *Nuntia* 3, 77.

Erzbischof ist in der Kirche, der er vorsteht, der Erstverantwortliche. Wenn Patriarch und Synode einen solchen Bischof zum Oberhirten einer Eparchie erwählen, dann ist dies durchaus rechtens; es sollten hier keine Einschränkungen vorgebracht werden, denn der in die katholische Gemeinschaft eintretende Bischof ist Mitglied des Kollegiums der Bischöfe der Universalkirche. Der Kirche wird ein schlechter Dienst erwiesen, wenn man — wie das geschehen ist⁶⁶ — einem solchen Bischof, der seinem Gewissen folgt — jahrelang die Anerkennung verweigert und ihn nur als « Gast » behandelt, als ob er seinen Übertritt nicht vollzogen hätte. Nur eine starke Liebe zur Kirche vermag eine solche Behandlung durchzustehen.

Wir möchten wünschen, dass sich die Päpstliche Kommission, die mit der Revision, Erneuerung und Neukodifizierung des Ostkirchenrechtes betraut ist, immer mehr der Tatsache bewusst wird, dass sie nicht ein Recht für jemanden entwerfen soll, sondern dass ihre Aufgabe es ist, den orientalischen Kirchen zu einem Leben entsprechend ihren eigenen Lebensgesetzen zu verhelfen, ohne Abstriche. Nur dann wird der neue Kodex ein wirklicher katholischer Kodex sein, nicht ein Rechtsbuch, wie ein orientalischer Bischof kürzlich sagte, in orientalischem Gewand, aber mit lateinischem Skelett, Aufbau und Leib. Und er fuhr fort: « Die Zeiten der Mandate und Kolonisationen sind vorbei für immer. Unsere Mentalität lechzt nach Freiheit und begeistert sich für die Unabhängigkeit; sie erträgt jene (römische Hegemonie) kaum ».

⁶⁶ Wir denken hier an den ehemaligen syrisch-orthodoxen Hierarchen von Jerusalem, Mar Julios Boulos Gelph, den der damalige Kardinal und Patriarch Ignatius Gabriel Tappuni in die Kirche aufgenommen hat. Bis heute sucht man seinen Namen vergebens im « Annuario Pontificio ». Ist er ein Opfer des « Ökumenismus » einer bestimmten Prägung?

Д-р Йоан Мадаїй

**ДРУГИЙ ВАТИКАНСЬКИЙ СОБОР
І РЕВІЗІЯ ПРАВА ДЛЯ СХІДНИХ ЦЕРКОВ**

(Concilium Vaticanum Secundum et revisio iuris cononici pro
Ecclesiis Orientalibus)

*Владиці – Ісповідникові
Його Блаженству ЙОСИФОВІ І Українців
у щирій відданості
в 60-річчя його ієрейських свячень*

СВЯЩЕННИЙ ВСЕЛЕНСЬКИЙ СИНОД, що увійшов в історію католицької Церкви під назвою *Другого Ватиканського Собору*, має заслугу, що вперше зроблено спробу присвятити належну увагу ідентичності й автентичності різних помісних Церков Сходу і Заходу. Конституція про Церкву – *Lumen gentium*, Декрет про екуменізм – *Unitatis Redintegratio* і Декрет про східні католицькі Церкви – *Orientalium Ecclesiarum* зразково себе доповнюють. Раз на завжди поставлено кінець вагомій у своїх наслідках тезі *praestantia ritus latini* (вищости латинського обряду), якою одна помісна Церква хотіла стати нормою життя іншим помісним Церквам, а також і східним.¹ Довго не бачилося або не хотілося бачити, що латинізація, яка у своїх наслідках означала позбавлення інших їхньої ідентичности, хотіла різними шляхами просякнути передусім у богословії, духовості і в дисципліні, а відтак рівнож у літургії.

Ще близько перед Другим Ватиканським Собором опубліковано частини зобов'язуючих для східних Церков канонів, які по мимо своєї орієнтальної термінології, мали наскрізь латинізуючий характер:

1. *Motu proprio Crebrae allatae* (1949) – подружнє право,
2. *Motu proprio Sollicitudinem Nostram* (1950) – судове право,

¹ Пор. W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (= *Orbis Academicus*), Freiburg-München 1963, 183-392.

3. Motu proprio *Postquam Apostolicis* (1952) – монаше право, маєткове право, канонічна термінологія,

4. Motu proprio *Cleri Sanctitati* (1957) – особове право.

Велика частина правних приписів майже дослівно відповідала встановленим нормам для латинської Церкви у *Codex Iuris Canonici* (Кодексі канонічного права). Вони базувались переважно на латинізуючих синодах XVIII-ого і XIX-ого століття. Само собою розуміється, що тепер, коли *Codex Iuris Canonici* проходить через ґрунтовну ревізію, що церковне право східних Церков, які є у повній єдності (*communio ecclesiastica*) з римською первоієраршою Церквою, підлягатиме такій же ревізії, яка відповідала би їхній гідності і їхній свідомості своєї ідентичності.

Від напрямних, які собі Папська Комісія для ревізії (або краще: нової кодифікації) *східного церковного права* встановила, зовсім слушно вимагається, щоби ця збірка законів, яку опрацьовується мала: 1. східний і 2. єкуменічний характер, щоби ці Церкви були спроможні, тобто «щоби вони процвітали та й щоби оновленою апостольською снагою доконували довірене їм завдання», як рівнож сповнити особливе завдання «причинитись до з'єдинення всіх християн, особливо східних».² Відтак кодекс має мати не лише правний характер, але рівнож пасторальний; також принцип субсидіярності, який у східних Церквах у певній мірі віддавна існував, не повинен бути знехтованим.³

Слова Другого Ватиканського Собору про многообразність у єдності

Єдність Церкви знаходить свій вислів не у однообразності, яка руйнує всяку індивідуальну питоменність, але противно, у многообразності форм вислову і передань апостольського християнства. Собор наголошує і вказує, що на Сході є численні помісні Церкви, між якими перше місце займають патріярші Церкви, і з яких чимало можуть похвалитися своїм апостольським походженням. На Заході є одна Церква Риму, яка може покликуватися до цього

² *Orientalium Ecclesiarum* (= OE), Nr. 1 і Nr. 24.

³ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, Principi direttivi per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, у *Nuntia* 3, Città del Vaticano 1976, 3-10 (це саме число дає також французький текст, ст. 11-17, і англійський текст, ст. 18-24).

почесного начала. Передання кожної поодинокі помісної Церкви повинні, згідно з волею Отців, остатися цілі й *ненарушені* (*salvae et integrae maneant*), хоч рівнож спосіб життя тих Церков повинен пристосуватися до вимог часу чи місця. Ті Церкви не є жодними музейними пам'ятниками для шанування старих звичаїв, але є вони живі спільноти для спасення вірних.

Апостольська спадщина зберігалася і передавалася у різний спосіб і відмінних видах відповідно до різноманітності ментальності і життєвих відносин. Ця різноманітність є вповні і цілком законна. Кінець-кінців, ідеться тут про ревність і піклування «зберегти в спільноті (*communio, κοινωνία*) віри і любови ті братні зв'язки, що повинні бути між місцевими Церквами, як між сестрами».⁴ Тому-то конституція про Церкву – *Lumen gentium* підкреслює: «Вони (помісні Церкви), зберігаючи єдність у вірі та єдиний Божий устрій вселенської Церкви, втішаються своїм власним правопорядком, своїми власними літургічними звичаями та богословською і духовною спадщиною... Ця многообразність помісних Церков тим ясніше доказує вселенськість нероздільної Церкви».⁵ Різновидність помісних Церков у *κοινωνία* (спільноті) не порушує нічим первенства престолу апостола Петра, бо вона (спільнота), «що має провід над збором любови, захищає законні різновидності, а водночас дбає про те, щоб ті особливості не то, що не шкодили б єдності, а радше, щоб їй служили».⁶

Зі сказаного ясно бачиться, що внутрі вселенської Церкви не може бути жодної різниці у гідності між помісними Церквами. З повною ясністю, отож, каже Декрет про східні католицькі Церкви – *Orientalium Ecclesiarum*, що всі помісні Церкви користуються тими самими правами і мають ті самі завдання навіть щодо проповідування євангелії в цілому світі.⁷ Це само в собі є нічим надзвичайним, але до недавна всяка місійна діяльність була привілеєм латинської помісної Церкви, і всі східні, що хотіли йти слідом свого місійного покликання, мусіли найперше приймати латинський обряд. Щойно в найновішому часі деякі місійні терени були передані сиро-малябарським священичим громадам в Індії. Зовсім слушно можуть східні Церкви назагал нарікати на тепе-

⁴ *Unitatis Redintegratio* (= UR), Nr. 14.

⁵ *Lumen Gentium*, Nr. 23.

⁶ Там же,, Nr. 13.

⁷ OE, Nr. 3.

рішній стан: « Коли переглядати історію, то можна встановити, що кожна помісна Церква, чи вона західна чи східна, від серця бажав слухати наказу Господа. Антіохія, для прикладу, була місіонарською Церквою. Павло і Варнава понесли євангельську благовість до Кипру... Також з Антіохії в перших століттях Церкви йшли місіонарі, щоб навестити Вірменію, Грузію і Персію. З Тиру (що належить до антіохійського патріархату) походили ті, що принесли євангельську благовість до Етіопії. Антіохійські місіонарі заоснували квітучі християнські громади в середньовіччю на схід Каспійського моря аж до Китаю (я говорю тут про мелхітські місії, а не про далеко більш розлогі місії несторіяннів), і все це на багато століть раніше перед Францом Ксавером. На жаль від якогось часу це свідчення і ця вірність Господньому наказові є забронені. Нам лише можна проповідувати євангелію у вузьких границях старої оттоманської імперії. Є це важка данина, яку мусять платити наша церковна свідомість за свою вірність римській Церкві ».⁸

Якщо Собор вимагає, щоби існування і ріст помісних Церков були забезпечені по всьому світі, то можна лише бажати, щоби ті вискази бралися поважно. Є передбачено, що всюди, де в цьому є духовна потреба вірних, щоби творити парохії і власні ієрархії для вірних східних Церков, так як це для членів латинської помісної Церкви вже віддавна є самозрозумілим фактом. Треба щоби ієрархи різних помісних Церков, що виконують свою архипастирську владу у тій самій області, координували їхню працю регулярними нарадами, бо цього вимагає колегіальність, як рівнож *ecclesiastica communio* (церковна спільнота), завдяки якій помісні Церкви є взаємно злучені. Є одначе зовсім у дусі Собору, щоби кожна східна Церква правно мала свою власну ієрархію, яка має бути зорганізована згідно з канонами старих соборів і справжніх східних передань.⁹

⁸ J. NASRALLAN, *Missionnaire du Grand Nord*, у « Bulletin de la Paroisse Grecque Catholique Saint-Julien-le-Pauvre » (Paris), Pentecôte 1977, 13 сл.

⁹ OE, Nr. 4. Поп. J. НОЕСК, *Dekret über die katholischen Ostkirchen*, у « Lexikon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vatikanische Konzil ». Dokumente und Kommentare, Freiburg-Basel-Wien 1966, I, 369. Див. також *Principi direttivi per la Revisione...*, у *Nuntia* 3, 7. – У зв'язку з тим ми є того погляду, що треба скасувати прилучування латинських вірних до нових східних місійних епархій Індії. Деякі єпископи латинізатори (малябарського обряду) практично роблять зі своєї епархії латинську дієцезію. Чейже це не

Orientalium Ecclesiarum не тільки наголошує право, але ставить твердо рівнож обов'язок помісних Церков придержуватися своїх власних законів, тому що вони: 1. гідні того із-за своєї шанованої давнини і тим самим також через їхнє збережуване застосування; 2. краще відповідають звичаям і побутові їхніх вірних, і 3. є придатнішими у душпастирській праці для добра душ.¹⁰ Власні законні основи є ідентичні з тими церковними напрямними, « які були схвалені і потверджені святими Отцями і синодами, навіть вселенськими ». ¹¹ Відмінність правопорядку в найменшій мірі не протриває єдності Церкви. Тому то східні Церкви мають право « правити собою згідно з власним правопорядком, який більше відповідає духові їхніх вірних і відповідніший у душпастирстві. Докладне зберігання цього традиційного принципу, який не завжди був додержуваний, належить до тих справ, що конче потрібні як передумова до віднови єдності », — читається в *Unitatis Redintegratio*.¹²

Це що тут сказане у відношенню до існуючих східних Церков, що ще не ввійшли у повну церковну спільноту з католицькою Церквою, важне також в однаковій, якщо не в більшій мірі, у відношенню до католицьких східних Церков. Собор запевняє, що вони (східні Церкви) повинні й *мусять зберігати свої законні літургічні обряди та своє законодавство*, « та що хіба тільки з огляду на їхній власний і органічний поступ-розвиток треба було б впровадити які зміни. Передусім це все повинні зберігати самі східні християни з найбільшою сумлінністю... Коли ж вони через особливі обставини часу, особисті відносини неналежно від тих східних звичаїв відхилились, нехай пильно намагаються повернутись до прадідних традицій ». ¹³ Тут поставлено заборону всяким латинізаціям і латинізаційним тенденціям у минулому і сучасному.

Знання, побожність і зберігання, як рівнож плекання літургічної й духовної спадщини східних християн має і велике значення під оглядом екуменічним. Це плекання літургічної і духов-

відповідає намірові створення східних епархій у центральній і північній Індії! Мається враження, що немов через задні двері хочеться за *всю* ціну зберегти принцип територіальної юрисдикції (судовласті).

¹⁰ Пор. *OE*, Нр. 5.

¹¹ *UR*, Нр. 16.

¹² *Там же*.

¹³ *OE*, Нр. 6.

ної спадщини має свою частку у поєднанні східного і західного християнства. Це має свою вагу також у правопорядку.

Окремий розділ присвячує *Orientalium Ecclesiarum* патріархам й іншим першоієрархам, верховним архієпископам, які для своїх Церков, мимо відмінних титулів, мають однакове становище і значення. « Патріярхати мають таке значення для східної еkleвіології, що було б незрозумілим, якщо б їх окремо не згадалося б ».¹⁴

Згаданий розділ¹⁵ є відносно короткий. Він підкреслює, що творення патріярхатів у Церкві було визнане першими вселенськими соборами. Відтак описується їхнє місце в ієрархії своїй « області (territorium) або (vel) обряду Ritus » і додає: « Денебудь буде поставлений ієрарх якогось окремого обряду поза межами патріярхальної території, він по приписам права остається приєднаний до ієрархії патріярхату (aggregatus hierarchie patriarchatus) ».

У ч. 16 того ж Декрету для східних юрисдикцій вживається поняття « східна країна або східна територія » (in eadem regione vel territorio orientali). Цілком слушно звертає на це увагу офіційний переклад Декрету, зроблений в доручення німецького єпископату на к. 303 § 1 РАР. Цитуємо:

« 'Regio' означає тут область, в якій від давніх часів існує східно-церковний обряд, незалежно від того, чи на тому місці встановлена єпархія (єпископство), церковна провінція, архієпископство, чи патріярхат (Motu proprio Postquam Apostolicis в 9 лютого 1952, к. 303 § 1, 2).

« 'Territorium' означає область, в якій принайменше є створений екзархат для східних вірних, які живуть поза межами східної 'regio' – області (див. вище ц.т.в. к. 303, § 1,3) ».¹⁶

Ми думаємо, що пильніша увага для термінології улегшила б розв'язку спірних питань, що розуміти під поняттям « territorium patriarchale ». Собор хоче сприяти ідентичності й індивідуальності східних Церков, а не їх поменшувати.

З тієї причини ми вповні поділяємо думку, так як обстоює її

¹⁴ L. Kard. JAEGER, *Das Konzilsdekret « Über den Ökumenismus »* (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XIII, Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderborn² 1968, 160.

¹⁵ OE, Nr. 7-II.

¹⁶ НОЕСК, *Dekret über die katholischen Ostkirchen*, ст. 381.

митрополит Неофітос Еделбі з Алеппо у своєму коментарі щодо патріаршої судовласті (юрисдикції). «Собор, — пише він, — не каже, що східні патріярхи мають судовласть (юрисдикцію) над своєю власною територією і в межах цієї території над своїми власними *вірними*, але що вони посідають судовласть (юрисдикцію) над своєю власною територією *або* свого власного обряду. З того ми робимо висновок, — так бо виходить, — наскрізь законно, що патріярша судовласть (юрисдикція) очевидно має географічні обмеження, але вона переходить межі географічного обмеження у користь вірних. Патріярх є главою території *або* обряду. Його судовласть (юрисдикція) може бути територіяльною, але вона може *також* бути обрядовою, отже не зв'язана з якоюсь територією. Вона не є лише територіяльно-обрядова. На ці дві властивості необхідно дивитися як взаємно себе доповнюючі поняття. На цю судовласть (юрисдикцію) треба дивитися як на територіяльну і *також* як на обрядову. Іншими словами: вона (судовласть) може бути або тільки *територіяльною*, *територіяльно-обрядовою* або *територіяльною і тільки обрядовою*.

«Вона (судовласть) є *тільки територіяльною*, коли її виключно виконується над всіма вірними, які живуть на території патріярхату. Так бувало в давнину.

«Вона (судовласть) є *територіяльно-обрядова*, коли її виконується над вірними якогось обряду, які живуть на території патріярхату.

«Вона (судовласть) є *територіяльна і обрядова*, коли її виконується не лише над вірними якогось обряду, які живуть на території патріярхату, але таксамо над вірними того обряду всюди, де вони поселилися, також поза межами території патріярхату.

«Тому що Собор дав східним Церквам всюди по світі право громадянства, тим ми спонукані завжди більше і більше дивитися на патріяршу судовласть (юрисдикцію) як на *обрядово універсальну*, цебто у практичному виконанні над вірними одного якогось обряду всюди у світі. Тому що всюди у світі мелхіт є мелхітом, і ним він має лишитися, він належить до одної Церкви, якої главою є мелхітський патріярх. Якщо мелхіт перестає бути підчиненим своєму патріярхові, перестає він також належати до мелхітської спільноти. Немає жодної основи до того, щоби латинянин (цебто вірний римського обряду), що живе на Сході, тим самим перестав належати до латинської Церкви і перестав бути підчиненим патріярхові Заходу, яким є римський папа, однак *у його якості як патріярха Заходу*, і щоби східні, які живуть на Заході, тільки тому були

позбавлені судовласті їхнього даного патріярха. Якщо східні по всьому світі є вдома, тоді всюди вони мають своїх патріярхів».¹⁷

Вище сказане є важне для *всіх* східних помісних Церков, також і для тих, яких первоіерарх не носить титулу патріярха.

Собор на іншому місці дякує Богові, що багато східних християн є синами католицької Церкви, що зберігають апостольську спадщину Сходу і мають бажання жити нею ще чистіше і досконаліше, і вже тепер живуть у повній спільноті зі своїми братами, які зберігають західне передання. «Собор заявляє, що ціла ця духовна й літургічна, дисциплінарна і богословська спадщина із своїми різними переданнями належить до повної вселенськості й апостольськості Церкви».¹⁸ Не лишень вселенськість, але також апостольськість Церкви знаходить у духовій, літургічній, дисциплінарній і богословській спадщині свій конкретний вислів. Собор отим виступає проти помилкового поняття, на підставі якого якийсь обряд мав би бути чимсь другорядним і тим ради однообразності і фальшивого поняття одности треба б його позбутися. Оце помилкове поняття спричинило в минулому Церкви незмірні шкоди.¹⁹ Обряд є особливим виявом життя у Христі для якоїсь Церкви. Такими є її літургія, її правопорядок, її духовість і богословські передання.

В листопаді 1964 р. сказав тодішній архієпископ Болонії, Джакомо Кардинал Леркаро, що треба дивитися на православні Церкви під кутом, якими вони дійсно є: «Жодним робом не можна думати про християнський Схід, наче б він був додатком до західного християнства. Ідеться про первісні Церкви, що багато дали Заходові і, як такі, вони мусять бути шановані у своїй суцільності і у своїй справжній спадщині... Зі сторони католицької (латинської) Церкви є потрібна воля до зречення і скромности, щоб сталась вона спосібною відкривати скарби других і себе примирити, якщо вона справді бажає бути католицькою».²⁰ Це, що кардинал тут висловив у відношенні до православних Церков Схо-

¹⁷ N. EDELBY-I. DICK, *Les Églises Orientales Catholiques. Décret « Orientalium Ecclesiarum »* (= Unam Sanctam, 76), Paris 1970, 319 сл.

¹⁸ UR, 17; пор. OE, 3, 5 і 6.

¹⁹ W. DE VRIES, *у. м.», passim*; V.J. POSPISIL, *Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas*, Toronto 1977, 18-23.

²⁰ *Documentation Catholique*, 21 лютого 1965 цитовано із L. Kardinal JAEGER, *у. м.», 176.*

ду, важним є ще у більшій мірі для католицьких східних Церков, які тому й стараються жити традицією неподільної Церкви першого тисячоліття. Отці Другого Ватиканського Собору це признали, коли вони говорять про права і привілеї патріархів: «Тому цей Священний Собор постановляє, щоб їхні (східних Церков) права й привілеї були привернені по думці старинних традицій кожної Церкви й по думці рішень вселенських соборів.²¹ А ці права і привілеї є саме ті, що мали силу в час єдності Сходу й Заходу, хоч і треба б їх дещо пристосувати до нинішніх обставин».²²

Пастирям і вірним католицької Церкви потім поручається плекати тісну зв'язь з тими, що вже не живуть на Сході, але з будь-яких причин поселилися далеко від своєї батьківщини, «щоб росла братня співпраця з ними в душі любови і без всякого настрою ревностів, які витворюють спори».²³

Це, що сказалося для загалу пастирів і вірних католицької Церкви у формі доручення, стає для східних католицьких Церков моральним обов'язком. Ідеться про *спасення душі*, адже ж воно є *найвищим законом* (*suprema lex*). Це ставить вимогу для тих східних християн, що живуть у діаспорі, щоб вони мали власну юрисдикцію своєї Церкви, свого патріярха зі своїм синодом. Це ж бо є факт, що латинський клир у загальному не має зацікавлення до східних вірних як таких, виховання і формація цього клиру не дало йому відповідних кваліфікацій до цього.

Тому є наскрізь природно, що душпастирська праця для тих вірних повинна виразно бути встановлена для своїх власних Церков і то виключно. Це є згідне також вповні із так сильно підчеркненим Собором принципом субсидіярности. Це, що може зробити одна помісна Церква зі своїми патріярхами, єпископами і священниками, не сміє бути застережене *комусь іншому*, навіть не «якимсь вищим авторитетом», хіба Римським Папою, коли той «вищий авторитет» задля своїх різnorodних і різноманітних діяльностей і зобов'язань не є в стані якслід і відповідно з того вив'язатися».²⁴

²¹ Пор. Собор Нікейський I, к. 6; Царгородський I, кк. 2 і 3; Халкедонський, к. 28; к. 9; Царгородський IV, кк. 17 і 21; Літеранський IV, кк. 5 і 30, Флорентійський, *Decretum pro Graecis* і т.д.

²² *OE*, 9.

²³ *UR*, 18.

²⁴ *Mgr JOSEPH MOUNAYER, The Patriarchal Jurisdiction outside the Patriarchate*, у J. MADEY-G. KANIARAKATH (видане), «*The Church I love*». *Festschrift in honour of the Golden Jubilee of Priesthood of Professor Placid J. Podipara SMI* (друкується).

Це противорічить всякій логіці, коли римські декастерії « делегують » акти судовласті для східних Церков, так наче б ці судовласті само собою силою Божого права тим Церквам не належали. Не без основи підноситься закид, що Рим трактує східних, які живуть у повній спільноті в престолом Петра, як підчинених і малолітніх.

Праці над новою кодифікацією

18-ого березня 1974 р. нова Папська Комісія почала офіційно свою працю. Попередило ту працю іменування членів (10-ого червня 1972) і консулторів (15-ого вересня 1973) цієї комісії. Консултори працюють у десятих студійних групах, які називаються *coetus*:

I. *Coetus Centralis* – Центральна Група

II. *Coetus de Normis Generalibus, Ritibus, Personis physicis et moralibus, Potestates ordinaria et delegata* – Група для випрацювання загальних норм – про обряди – про особи фізичні й моральні – про владу звичайну і делеговану

III. *Coetus de Sacra Hierarchia* – Група для випрацювання канонів про священну ієрархію

IV. *Coetus de Clericis et de Magisterio Ecclesiastico* – Група – про клериків і учительську владу Церкви

V. *Coetus de Monachis aliisque religiosis* – Група – про монахів й інші чини-згромадження

VI. *Coetus de Laicis et de Bonis temporalibus* – Група – про мирян і дочасні добра

VII. *Coetus de Matrimonio* – Група – про подружжя

VIII. *Coetus de Sacramentis* – Група – про Тайни

IX. *Coetus de delictis et poenis* – Група – про провини і кари

X. *Coetus de Processibus* – Група – про процеси.

Відтак існує мішана студійна група, яка складається з членів обох папських комісій для ревізії східного і західного цер-

ковного права: *Coetus de Lege Ecclesiae Fundamentalі* – Група – про основний закон Церкви.²⁵

До комісії для ревізії східного церковного права шістьох членів (кардиналів) і тринадцять консульторів належать до латинської Церкви. Комісія публікує три рази в році журнал *Nuntia*, в яким поодинокі студійні групи через свого відповідного релятора звітують про свою діяльність; поза тим появляються в нім наукові студії про деякі речеві проблеми.

Особливо цікавою на нашу думку і для конституції Церкви і тим самим також з екуменічного боку далекосяжного значення,²⁶ є праця студійної групи *De sacra Hierarchia* – про священну ієрархію, якої завдання є опрацювати нову схему канонів 159-го до 256-го *Motu proprio « Cleri Sanctitati »* з 2-ого червня 1957 р. Зі звіту²⁷ релятора Івана Жужека Т.І., який є рівночасно секретарем цілої комісії, виходить, що досі вже опрацьовано не лише канони 216-314, що трактують про патріархів, але також канони 315-339 про архиепископів і прочих митрополитів, як рівнож канони 340-361 про синоди. Включення VII-ої глави з « *Cleri Sanctitati* » є наскрізь логічне у зв'язку з ч. 10 Декрету Собору *Orientalium Ecclesiarum*, що говорить про (верховних-) архиепископів, які стоять на чолі якоїсь помісної Церкви. Рівнож належить до тієї ділянки глава про синоди тому, що синодальна структура (устрій) східних Церков є історично сталою характеристикою від апостольських часів.

« Ця вірна пошана до хвали-гідної спадщини ваших передань мусить конечно дальше тривати », — сказав Папа Павло VI 18-ого березня 1974 р. в інавгураційній промові, « бо звідти родить свою силу також вам передана праця пізнання східного канонічного права. Це в найменший спосіб не перешкоджує, щоби ця праця була відкрита і вносила новий та спасенний поштовх для відновлення християнського життя, як цього бажає і до цього змагає Другий Ватиканський Собор для цілої Церкви... Бо найвища ціль церковних законів є спасення душ... Отже в ніякому разі не можуть ці закони остатись нечинними і незмінними як мертва річ... Речі, що є хиткі й зайві повинні бути усунені. На їх місце повинні ввійти інші й нові закони. Але ви повинні подбати, щоби не так

²⁵ Пор. *Nuntia* 1, 1975, passim.

²⁶ Див. нота 14.

²⁷ Див. *Nuntia* 2, 1976, 31-52.

дуже вони були нові, але щоби вони були *кращі закони*. В новому належить звертати увагу, щоби не поминути думки, зберегти стару спадщину... Нові норми не повинні появлятися як чужорідне тіло... ». ²⁸

Сирійський патріарх Ігнатій Гавриїл Таппуні, що помер 1968 р. заявив, що це було бажанням Папи Пія XI опрацювати правдиво східне церковне право, в якому було б лише все найсуттєвіше, а біля два чи три застереження були б задержані Римському Архидієєві. А що сталося із бажанням Папи? Появилась збірка законів, що в історії східних католицьких Церков увійшла неславно під назвою «*Cleri Sanctitati*».

Теперішня студійна комісія стоїть перед нелегким завданням усунути всі ті помилки, які були зроблені й які не принесли жодної користі усій Церкві. Цілком слушно бачила студійна група при розгляданні позиції патріархів, що їй не остається нічого іншого, як таки включити у своїх дослідженнях також питання верховних архієпископів й інших первоієрархів помісних Церков. Це виходить з однакової гідності кожної поодинокі помісної Церкви. Що східне церковне право повинно і мусить бути виготоване в екуменічному дусі, є лишень самозрозуміло, і що виразно буде визнано, що всі первоієрархи в основному мають ті самі власті, навіть, якщо вони не мають того шанованого титулу «*Патріарх*». Вище сказане ніяк не означає якогось знецінення патріархів, навпаки. Немає Церков першої і другої категорії!

Православні Церкви-сестри розрізняють два роди самоуправи: автокефальні і автономні Церкви. Релятор бачить католицькі східні Церкви уподібненими до другого роду *sui iuris* - із своєрідним правом. ²⁹ Ми не розуміємо вповні чому католицькі східні Церкви не могли б називатись автокефальними. Автокефалія врешті-решт не суперечить приматові Римського Архидієєя. В такому разі, всі старання приєднати до церковної спільноти (*ecclesiastica communio*) православні Церкви, є зі самого початку безцільні. Що православні Церкви у випадку прийняття повної церковної спільноти, (*ecclesiastica communio*) заперечать свою автокефалію, треба уважати це поняття як сонним видінням. Якби не було, є це сумний факт, що східні католицькі Церкви ще сьогодні натрапляють на найбільші труднощі, коли вони хочуть іти слідом за сво-

²⁸ *Nuntia* 1, 5 сл.; цитовано за *Der christliche Osten* 29 (1974), 100.

²⁹ Див. *Nuntia* 2, 33.

іми вірними, де б вони не поселилися, якщо це є поза традиційними східними областями. Вживається різного роду вагань, перешкод, оправдань, і навіть якщо кінець-кінців уступається на наполегливі законні домагання східних, тоді відділюється нові судовласті (юрисдикції) від матірної Церкви і твердиться, що створився на еміграції « новий обряд » з власною, від матірної Церкви відмінною традицією. Ми не вагаємося долучитися до думки східних, які написали слідує:

« Декрет про східні католицькі Церкви у ч.ч. 3 і 4 ясно ставить як бездискусійний принцип питання рівності всіх помісних Церков і, послідовно, обрядів. Дальше пишеться, що для збереження і поступу тих помісних Церков, слід подбати всюди там, де б вони не знаходилися на світі, й тому саме там, де духовне добро вірних цього вимагає, приступати до створення парохій і своєї власної ієрархії. Нічого не є ясніше, нічого не є більш категоричним, нічого — більш актуальним! Чи треба було аж ждати поки ці тексти будуть сформульовані у канони майбутнього церковного законодавства, щоби допровадити до їх застосування? Це означало б, в ім'я якогось легалізму або злобного формалізму, відкладати життєві й пекучі інтереси Церкви і виставляти Другий Ватиканський Собор на насмішки і невіродостойність. Східні в ніякому разі не можуть вгнути перед тими настановами чистого юридизму, що стільки століть так багато шкодив Церкві. Для них (східних) ці тексти, всі тексти Другого Ватиканського Собору як такі, є зобов'язуючими зарядженнями, як зрештою всі церковно-правні зарядження попередніх вселенських соборів ».³⁰

« При ситуації, де конечно створити ординарії, екзархати і епархії для східних, що поселилися на Заході, можна спостережити два роди розуміння і трактування проблеми: для нас ідеться про дієцезію східного права (послідовно вона підлягає у всьому нашому церковному законодавству), але тому, що ця дієцезія знаходиться на латинській території, мусить дійти до якогось порозуміння в деяких пунктах практичного співжиття з латинськими ієрархами. Для Риму і латинської місцевої ієрархії ідеться в такому разі одначе про єпископство західного права (внаслідок чого воно має підлягати Codex — ові Iuris Canonici — латинському канонічному пра-

³⁰ *Le Lien, Revue du Patriarcat Grec-Melkite Catholique*, 42/3-4 (1977), 17.

ву), але тому що таке єпископство практикує візантійський обряд, мусить воно одержати деякі дозволи, що відносяться до практикування свого обряду.

«Ця основна різниця у розумінню проблеми є глибокою причиною спорів, які тому постають. Що головне болить, є твердження, що помимо ясности і міцности папських і соборових приписів, римські органи, адміністратори влади, завжди пояснюють і застосовують тексти, які є прихильні для східних, у якнайнекорисніший спосіб для східних. Так що вкінці вони викликали у нас комплекс недовір'я і самооборони».³¹

Як воно важко, навіть консульторам, визнати рівність всіх помісних Церков, доказує спротив декотрих проти злиття VI-ої глави (про патріархів) і VII-ої (про архієпископів й інших митрополитів) при ревізії висловів «Cleri Sanctitati». Ця настанова, на нашу думку, рішуче противиться постановам Собору, як і про патріархів, так і про (верховних-) архієпископів.

«Становище так званих верховних архієпископів, — пише один з них, — яке воно не було б гідне признання, ніколи не рівнятиметься зі становищем патріархів, навіть коли ці архієпископи будуть посідати ці самі права і обов'язки, що патріархи. Рівноставлення прав і обов'язків між патріархами і архієпископами ніколи не надає останнім ані повної правової рівности, ані канонічної величі, які надають патріархам передання і старе право. Докладне розрізнення між патріархом і (верховним-) архієпископом є не лишень історичним і згідним з традицією, але також літургічним і правним. Це треба сумлінно зберігати і при нашій ревізії кодексу санкціонувати».³²

³¹ Там же, 15.

³² *Nuntia* 2, 34. — Виглядає, що цей текст взято із EDELBY-DISK, ч. т., 372, де є сказано: «Очевидно, права і прерогативи верховних архієпископів цілком і в ніякому разі не є ті самі, що у патріархів. Тому то Собор вживав вислів *ad portam iuris*», але далше там зараз є сказано: «В чому полягає нововведення Собору? Не може тут бути мови про якийсь нашкодливий лад між уже існуючою аналогією між правами верховних архієпископів і патріархів. Собор іде далі: привернення прав і привілеїв патріархів, так як рішено Собором, як рівнож визнання внутрішньої канонічної автономії патріархів, треба відтепер без виразного винятку примінити до верховних архієпископів і їх Церков. З цього боку конечно треба частину східної кодифікації, яка відноситься до верховних архієпископів, основніше переглянути ніж частину, в якій ідеться про патріархів.

Ми вважаємо цей вислів просто за пересаду й історично бодай неточним. Титул (верховного-) *архiepіскопа* є старший за титул *патріярха*. Він своїм походженням є титулом тих (верховних-) архієпископів і (верховних-) митрополитів, яких згодом називано патріярхами, також є це давній титул римського Архієрея. Коли якась помісна Церква ставала автономною, її архієрей-первоієрарх одержував титул архієпископа, нпр. в старину найвищий рангою ієрарх Кипру,³³ в новішому часі найвищий рангою ієрарх Греції. Обидві Церкви були тим звільнені від юрисдикції патріярхатів Антіохії, чи Царгороду. Вони втішаються досконалою автокефалією, хоч вони не мають патріярха; їм нічого не бракує. У відношенню до матірної Церкви й інших автокефальних Церков їх відношення не є на позиції підданого до начальника, але на однаковому рівні, так як належить Церквам-сестрам.

Даний консулятор міг мати на увазі, евентуально, [на підставі більше значень титулу 'архієпископ', який у «*Cleri Sancti tati*» вживається також для католікоса (к. 335 § 1), для мафріяна (к. 335 § 2) і в мовному вжитку також уживається для митрополита], основну рівницю між (східносирійським) католікосом, що є патріярхом, і (західносирійським) мафріяном, який є автономним, але під іншим кутом зору зв'язаний з антіохійським патріярхом.³⁴

Інший консулятор радо признав би патріярший титул тільки тому єпископові, «який є главою для цілої Церкви-обряду, яка ще не є поділена на різні помісні Церкви того самого обряду. Якщо первісна Церква-обряд є раз поділена на різні патріярхати, тоді вони, строго беручи, є лише верховними архієпископствами (*Archiepiscopatus maiores*)».³⁵ В тому самому напрямі іде інший консулятор, який радо розрізняв би між «*patriarchae maiores*» – вищі патріярхи і «*patriarchae minores*» – нижчі патріярхи, так як це зробив Вернц,³⁶ який навіть так далеко зайшов, що всі сьогоднішні патріярхати бачить як «*minores*» – нижчі, а у відно-

³³ Собор Ефеський к. 8; Собор Квінісектський (П'ятошостий) к. 39.

³⁴ До того комплексу, див. А.Р. URUMPAKAL, *The Juridical Status of the Catholicos of Malabar*, Рим 1977, 17-33. Через відмінне розуміння різниць між католікосом і мафріяном треба належно зрозуміти сучасну схизму внутрі малянкарської православної сирійської Церкви. Пор. J. MADHU, *Background and History of the Present Schism in the Malankara Church*, у «*Oriens Christianus*», 60 (1976), 95-112.

³⁵ *Nuntia* 2, 34.

³⁶ F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, Рим 1899, II, 837.

шенні до патріархів і їх прав, він ставить їх на рівні з митрополитами.³⁷

Цей погляд зраджує духовну нерухомість. Він не охоплює життя східних Церков, але робить з них музейні предмети. Також східні Церкви є живими і розвиваються навіть, якщо цей розвиток ішов іншими рейками як на Заході. Правильно релятор звертає увагу на факт, що Собор визнав всіх патріархів однакових у гідності, « не порушуючи законно між ними встановленого права почесного першенства ».³⁸ Тому що права і привілеї патріархів є ті, « що мали силу в часі єдності Сходу й Заходу », ³⁹ треба вважати всіх патріархів як патріархів « *maiores* » – вищих (якщо вже хочеться вживати цю термінологію), і це є важне теж у відношенню до патріархів, що будуть створені, які Собор повністю має на увазі: « Тому що патріархальна установа є в східних Церквах традиційним видом управління, цей Священний і Вселенський Собор бажає (*exortat*), щоб там де потрібно, були встановлені нові патріархати; а їх встановлення застерігається Вселенському Соборові або римському Архидієєві ».⁴⁰

Собор властиво нічого не рішає в тому тексті, однак вказує на шлях і підкреслює значення патріархальної структури (устрою) Церкви під різноманітним оглядом. « Відкинути принципово патріархальну структуру Церкви, сьогодні означало б не лишень залишити з'єдинені Церкви, але також означало б утотожнити остаточно і невідклично католицьку Церкву з латинською і тим самим відмовитися раз на завжди від воз'єднання з православними Церквами ».⁴¹ Патріархальна структура є переданою формою життя східних Церков, які згідно з волею Собору, мають право і обов'язок рядитися згідно з власними питоменими правилами (*se secundum proprias disciplinas particulares regendi*).⁴²

Ми вже вище звернули увагу, що титул первоієрархів різних помісних Церков може бути різnorodним; справа однак не в тому, а у внутрішній автономії-автокефалії. « Є конечним, щоби кожна помісна Церква мала *єдиного вищого главу Церкви*: патріарха, ар-

³⁷ Пор. *там же*, 847.

³⁸ *OE*, 8.

³⁹ *OE*, 9.

⁴⁰ *OE*, 11.

⁴¹ Ноевск, *ц. тв.*, 377.

⁴² *OE*, 5.

єпископа або митрополита. Дивлячись зі східного становища, є це ненормальним, щоб одна і та сама Церква мала у своєму провіді двох, один від одного, абсолютно незалежних архієпископів.⁴³ Або помісна Церква складається з одної-єдиної церковної області, і тоді її главою є митрополит, або вона складається з більше областей, і в тому випадку мусить вона мати бодай верховного архієпископа з понад-митрополичими правами».⁴⁴

Отже вже є поступ, коли консультори дійшли до висновку, що « всі канони 'de Patriarchis' – про патріархів східного церковного права слід застосувати в однаковий спосіб до верховних архієпископів, за винятком лишень тих, в яких 'expresse aliud dicatur' – виразно інакше говориться ».⁴⁵

Треба сподіватись, що при ревізії, сьому главу « Cleri Sanctitati » так можна буде скоротити, що тоді вона відноситиметься лишень до тих митрополитів, що не є первоієрархами.

Завваги до деяких текстів проєкту нової кодифікації ⁴⁶

Займемося тепер декотрими формулюваннями канонів, так як їх опрацювала третя студійна група « de Sacra Hierarchia » – « Про Священну Ієрархію » і більшістю членів стала апробованою.

Канон 1 глави про патріархів вносить відмінне поняття к. 216 § 1 від « Cleri Sanctitati » (відтепер вживатимемо – CS). Цей канон базований передусім на декреті *Orientalium Ecclesiarum* (відтепер: OE) ч. 9 і ч. 7, додає він — одначе — в противенстві до тексту Собору « vel a Romano Pontifice agnitam – або визнана римським Архиреєм ». Отже тепер канон звучить так: « Згідно з найстаршим церковним переданням, яке є визнане вселенськими соборами або римським Архиреєм, належиться патріархам східних Церков, що очолюють свою патріяршу Церкву як отець і глава, особлива почесть ». Ми вважаємо, що вставка зі згадкою римського

⁴³ Короткий погляд на листу учасників на римському єпископському синоді вназає на це виразно: халдейсько-малябарська Церква і українська Церква є заступлені більшою кількістю ієрархів. Хоч остання (українська Церква) має первоієрарха, однак це вважалось за неістотним при застосуванні територіяльного принципу.

⁴⁴ EDELBY-DICK, ц. тв., 375.

⁴⁵ *Nuntia* 2, 35.

⁴⁶ *Nuntia* 2, 36-52; *Nuntia* 3, 44 сл.

Архидієка на цьому місці є зайвою. Друга студійна група дефініює у к. 1 § 2 східні обряди відповідно і докладно. « За помісну Церкву розуміється у цьому кодексі спільноту завершену ієрархією, яку визнає римський Архидієка або вселенський собор виразно або мовчазно як *sui iuris* – свого права ». ⁴⁷

Канон 2, що повинен заступити к. 216 § 2 CS, опирається на ч. 7 OE, заступає однак « *proprīi territorii vel ritus* – власної території чи обряду » словами « *proprīae Ecclesiae patriarchalis* – власної патріаршої Церкви ». Це поняття являється наскрізь « здатним до розвитку ». *Territorium* – область і *Ritus* – обряд не є ідентичними. ⁴⁸ Трудність, яку деякі консультиори мають побороти напевно має основу в питанні, чи церковні закони належить розуміти цілковито територіально чи цілковито персонально. Для латинської Церкви територіальне розуміння права є дійсністю. Канонічно-правний принцип звучить тут так: « Закон має територіальний характер, якщо інакше не передбачено » (*Lex praesumitur territorialis, nisi aliud caveatur*). В противенстві до цього звучить східний правний принцип: « Закон має персональний характер, якщо інакше не передбачено » (*Lex praesumitur personalis, nisi aliud caveatur*). Евдженіо Пачеллі, потім папа Пій XII, у своїй дисертації захищав це останнє, східне становище, яке також узглядиює душпастирські й екуменічні вимоги нашого часу. ⁴⁹ Як і в декреті Собору так і в проєктованому тексті, висновок звучить: « *ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis* – згідно з приписами права і без порушення первозверхньої влади Римського Архидієка ». Ми вважаємо, що цей висновок є зайвий, і то на основі таких причин: 1. Є самозрозумілим, що твердження якогось кодексу є « *ad normam iuris* – згідно з приписами права ». 2. Тому що цей кодекс є призначений для *католицьких східних Церков*, для яких прийом первенства римського Первосвященника є передусім догматичною справою, тим отже це твердження про примат належить до іншого контексту. Примат у Церкві є прерогативою римського Архидієка і наскрізь персональною. Самозрозумілі справи не треба у канонах формулювати. Постійного повторювання, як це виходить у CS аж до пересичення, треба уникати

⁴⁷ *Nuntia* 3, 47.

⁴⁸ Див. Нота 17.

⁴⁹ Див. am. (= А.М. МІТНАХТ), *Pius XII zu aktuellen Fragen des östlichen Kirchenrechtes*, у «*Der christliche Osten*», 29 (1974), 82-84. - Див. Е. РАСЕЛЛІ, *La Personalità e la Territorialità delle Leggi, specialmente nel Diritto Canonico*, Рим 1912.

у новій кодифікації. Інакше постає враження, що немає довір'я до патріархів й інших первоієрархів, немов вони не будуть зважати на примат римського папи. Такі вискази знаходяться сьогодні, як це відомо, радше у писаннях деяких богословів західної католицької помісної Церкви. Східним не розходиться про зміну догми, їм ідеться про їхнє законне право! – їхнім бажанням є ефективне і виразне визнання їхньої повної ідентичності й індивідуальності по всьому світі. « Патріярхи очолюють не якусь означену територію, цебто (по латині: *seu*) обряд, але свою власну територію або обряд (по латині: *vel*). Вони є главами своїх поодиноких Церков, де б вони не знаходилися, і не конечно якоїсь означеної області ». ⁵⁰

Ми не є єдино тієї думки. Зі звіту релятора виходить, що деякі консультори також висловили бажання, щоби вмістити вставку « *et salvo primatu Romani Pontificis* – без порушення первоверховної влади римського Архирея » в іншій частині кодифікуючого права. ⁵¹ Що такі вставки постійно повторюються, це вказує, що ще й далі замало думається східними категоріями.

Це саме є важним і для проведеного к. 3, що опирається на CS кк. 159, 217 і 218. Застереження, які є встановлені у CS к. 159 для всіх юрисдикційних одиниць, повторюються тут у § 1 щодо патріархів і у § 2 їхніх титулів (CS к. 217 § 1). Параграф 3 відповідає CS 218 § 1. Він говорить про сталий осідок патріярха в столиці патріярхату, якої титул він носить, і дозволяє на її перенесення лише із-за дуже поважних причин за згодою патріяршого або єпископського синоду і за одобренням римського Архирея. У CS говорилося про згоду Апостольського Престолу. Отже, ми констатуємо важливу зміну. Канон показує, що римський Архирей є останньою інстанцією також для патріярхів. Дивлячись на цілість, треба спитати, чи права римського Архирея мусять бути згадувані аж три рази в одному і тому самому каноні?

Канон 4 наголошує встановлену першими соборами послідовність прецеденції в рамках старої *пентархії*, в якій слідували по собі на Сході: Царгород, Олександрія, Антіохія і Єрусалим. Решта патріярхів стояли відповідно в черзі до віку патріяршої столиці, цебто у випадку патріярхів з однаковим титулом, рішає дата піднесення до патріяршої гідності. Безпосередньо по п'ятьох

⁵⁰ EDELBY-DICK, *с. тс.*, 316.

⁵¹ *Nuntia* 2, 38.

патріярхатах, що находилися у межах старо-римської імперії, стоять в черзі халдейська і вірменська Церкви, які є автономними і *sui iuris* – свого права - від початку п'ятого століття. Ми вже згадували намагання декого розрізняти між « *patriarchae maiores* – вищими патріярхами » і « *patriarchae minores* – нижчими патріярхами ». На щастя це домагання не нашло переваги між консульторами.

Далекосяжного значення є к. 5, в якому є начеркнений обсяг патріяршої юрисдикції (судовласті). Патріярх разом зі своїм синодом представляє внутрі патріяршої Церкви *superior instantia* – вищу інстанцію у всіх справах (§ 1).⁵² Ми вже вище радо прийняли, що замість « *territorium vel ritus* – територія або обряд », як це є у ОЕ 7, вибрано термін *ecclesia patriarchalis* – патріярша Церква. У §§ 2 і 3 цього канону повертається одначе знова поняття « *territorium* – територія », що на наш погляд без сумніву означає крок взад.

Подаємо тут пропонований текст в оригіналі:

§ 2. *Patriarchae, soli vel cum suis Synodis, in Hierarchas et fideles eiusdem Ecclesiae particularis, extra limites territorii patriarchalis commorantes, competit iurisdictio quatenus iure communi vel particulari statuatur.*

§ 3. *Ubicumque Hierarcha pro fidelibus alicuius Ecclesiae patriarchalis extra fines eiusdem Ecclesiae constituitur manet aggregatus hierarchiae patriarchatus ad normam iuris.*

§ 2. Патріярхові, йому самому або з його синодами, належить юрисдикція над ієрархами і вірними тієї самої помісної Церкви, які живуть поза межами патріяршої території, як це встановлено загальним або партикулярним правом.

§ 3. Денебудь встановлюється ієрарх для вірних якоїсь патріяршої Церкви поза межами тієї ж Церкви, він остає приєднаний до ієрархії патріярхату згідно з приписами права.⁵³

Думку § 2 можна різно розуміти. Параграф відповідає CS к. 216 § 2. Чи все має лишитися при старому? Тоді треба б слушно спитати, який остаточно змісл має мати вся ревізія східного церковного права? Що встановляє у цьому відношенню « *ius commune* –

⁵² Пор. ОЕ, 9 d.

⁵³ *Nuntia* 2, 43.

спільне право»? Яке «*ius particulare* – партикулярне право» мається тут на увазі?

Після появи «*Cleri Sanctitati*» давалося цьому правному розпорядженню таке значення: «Римський Архисреї має судову власть (юрисдикцію) над тими, що є поза своїми патріярхатами, на основі своєї влади папського примату. Він може цю (судову) власть сповняти спільно з якимсь патріярхом, наскільки він вважає це за відповідне. Під сучасну пору дозволено східним патріярхам мати деяку контрольну владу над вірними поза їхніми патріярхатами. Обрядові справи не підлягають компетенції латинських ординаріїв, головню через брак знання східних обрядів, що у таких справах є потрібне, і тому теж, що східні вірні не можуть залишатися без справжнього церковного нагляду в обрядових справах, Апостольський Престіл дав найвищій владі кожного обряду право сповняти своєрідний нагляд стисло над обрядом, навіть над вірними, що знаходяться поза відповідними діцезіями і територіями своїх патріярхатів... Священна Конгрегація для Східної Церкви наглядає над цією діяльністю патріярхів. Тому що патріярхи не мають над духовенством і вірними поза патріярхатами влади, щоби їх зобов'язувала (*coercive power*), потребують вони (патріярхи) помочі відповідного латинського ординарія місця, щоби надати законодавчої сили своїм декретам».⁵⁴

Чим є тоді патріярхи в такій ситуації? Є вони виконними органами конгрегації, яка встряває у найбільш природні права патріярхів, що є главами і отцями своїх Церков. Є вони прохачами у латинських ординаріїв на те, щоб щось зробити, щоби їх патріярші декрети мали силу і їхні власні вірні могли їх сповнити! Сорому гідна роля, яку можна нести із покорою, але ніколи не можна її вповні одобрити. Зрозуміло, що така ситуація радше сприяла латинізації східних вірних ніж збереженню власної східної спадщини. Під обрядом розуміється тут лише літургічну ділянку.⁵⁵

Що є це «*ius particulare* – партикулярне право»? Чи розуміється під цим право помісних Церков, чи якесь окреме право, яке східним накидається? Коли б ми мали виводити таке партикулярне (помісне) право від православних, тоді приходиться нам

⁵⁴ V.J. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law: The Law on Persons*, Ford City, Pa. 1960, 115.

⁵⁵ Пор. у цьому відношенню, що вище було сказано про арізничковане розуміння у цьому питанні. Див. Текст до ноти 31.

на думку лише «спосіб» на підставі якої царгородський вселенський патріархат засадничо сповняє судовласну (юрисдикційну) владу над всіми вірними грецької мови поза територією автокефальних Церков Царгороду, Олександрії, Єрусалиму, Кипру і Греції, як рівнож автономної критської Церкви, (що безсумніву церковноправно має чимале значення, так як недавно стало виразно у питанні створення власного американського екзархату олександрійським патріархатом). В подібний спосіб можна би без труднощів признати з католицької сторони українській (званій передтим «греко-руській») Церкві судовласть (юрисдикцію) над всіми вірними цього «обряду» на поселеннях. Поділ, який створила Конгрегація для Східних Церков у Злучених Стейтах Америки, (але не в Канаді!), де роврівняють між українцями і «рутенцями», дів штучно і не об'єктивно. Виглядає, що за тим стоїть принцип «divide et impera – діли і пануй».

Текст § 3 йде суттєво за словами ОЕ 7 к. Що означає термін «*aggregatus*»? Сам релятор каже, що становище (*figura*) 'агрегованого' (приєднаного) ієрарха ще слід означити. Східні з одного боку, а Рим і Захід з другого, мають про те різні поняття. Коли на Заході бачать ієрарха поза властивою областю помісної Церкви радше як *ще* у певній мірі зв'язаного з матірною Церквою, але властиво поза нею, тоді східні бачать такого ієрарха як учасника і члена, *що належить ad gregem* – до стада патріяршої Церкви. Хай це виразніше покажуть два приклади.

По смерті мелхитського греко-католицького патріярха Максимос-а IV, було це для патріяршого адміністратора у 1967 р. самозрозумілим, при застосуванні Декрету Собору, запросити до вибору наслідника також тодішнього апостольського екзарха в ЗСА Кир Юстина Нажмі й тодішнього генерального вікарія для «мелхитів» латинського архієпископа зі Сао Павло у Бразилії, єпископа Кир Ілію Коуетер.⁵⁶ Східна Конгрегація «санкціонувала» цей акт, при чому поспішила видати дозвіл «*pro hac vice* – на цей раз».⁵⁷

Коли Патріярх Максимос V у 1977 р. в Канаді висвятив на священника жонатого Романос-а Руссо, законність цих свячень була поставлена під знаком питання речником Східної Конгрегації. У

⁵⁶ Див. *Le Lien*, 33/1 (1968), 28.

⁵⁷ Пор. V.J. POSPISNIL, *The Ukrainian Major Archiepiscopate*, у «*Diakonia*», 3 (1968), 15 з нотою 21.

зв'язку з тим мелхітська греко-католицька єпархія Ньютон, Масс. видала урядову заяву, яку ми задля її значення передаємо дослівно:

« Другий Ватиканський Собор у своєму декреті про східні Церкви заявляє: “Усі східні християни нехай знають і нехай будуть певні, що вони завжди можуть і повинні зберігати свої законні літургічні звичаї та свій власний правопорядок... А якщо вони через якісь незвичайні обставини часу чи осіб неслухно від них відхилились, нехай намагаються повернутись до прадідних традицій”. Мелхітська греко-католицька Церква, що недавно створила дієцезію Ньютон, є природною і нормальною дочкою патріархату Антіохії, Олександрії й Єрусалиму, і її єпископ є *повноправним членом патріаршого синоду і зв'язаний його рішеннями*.⁵⁸ Ця життєва зв'язь з матірною Церквою не може через ніякий штучний законний зв'язок стати неважною, бо право йде слідом за життям, а не відступає від нього.

« Ставити проблему насамперед і виключно все на правничому рівні замість на життєвому, може напевно мати користі, однак може також бути в найбільшій мірі непідходящим. Коли право безпосередньо визначає справи, скоро воно їх і порушить, бо тоді воно перестає мати зв'язок із життєвою дійсністю, яка понад все інше має першенство. Воно створює двозначні обставини і вносить розгубленість в душі.

« Свячення жонатого отця Романос-а Руссо, батька двох дітей, патріархом Максимос-ом V належить до цього порядку. Другий Ватиканський Собор признає патріархам власть бути сторожами традиції і правопорядку, як рівнож теж всюди бути « главою обряду ». Через уділення священств жонатому він лише примінив питому східним Церквам традицію, яка є важною ще від апостольських часів. Своєю заявою Другий Ватиканський Собор санкціонував рівність обрядів і правопорядку в обох Церквах Сходу й Заходу.

« Ми живемо в часі по Другім Ватиканським Соборі і надто даліше. Всі єкуменічні проблеми треба ставити у дусі після Собору, а не в дусі перед Собором, щоби вони лишилися правдивими. Якщо єкуменізм має бути не лише пустим порожнім словом, але живою дійсністю, тоді треба його здійснювати на ділі єкуменічними ділами і єкуменічною ментальністю. Чи ва-

⁵⁸ Підкреслення автора.

галі буде колись можливим в екуменічнім діялові примушувати православ'я, з якого походять ті Церкви, відректиса апостольського передання? Безперечно ні.

« Чому їх просто не визнати у східних католицьких Церквах, які таки не відреклися своєї ідентичности, коли вони знову злучилися з Римом? Є потрібно тут пригадати болючу дійсність масового переходу у тім краю понад пів мільйона вірних з католицької Церкви до православ'я, дійсність про яку рідко думається і над якою не пролилась жодна сльоза? »⁵⁹

Для східних *aggregatus* означає, що східний єпископ, що в єпископській конференції країни своєї діяльності має повне право голосу, рівночасно має повне право в патріяршому синоді заступати свою місцеву Церкву (епархію), і що він через патріярха і разом з іншими єпископами своєї помісної Церкви живе у повній спільноті в римським Апостольським Престолом.⁶⁰ Питання, яке собі повинна поставити студійна група є, на нашу думку, як треба взяти до уваги цю життєву і церковну дійсність.

Деклярація Східної Конгрегації з 25-ого березня 1970 р.,⁶¹ яка без сумніву має характер якогось указу чи розпорядження, визнає у ч. 1 і 2 участь діючих ієрархів поза патріяршою територією з рішаючим голосом у патріярших синодах, також на виборчому синоді при опорожненому патріяршому престолі. Тим додатково цей указ потверджує повну правильність погляду мелхитського патріяршого адміністратора з 1967 р. З другої сторони у ч. 3 Деклярація є незадовільна, бо тут, де ідеться про призначення 'агрегованого' ієрарха (*Hierarchae aggregati*), патріярх зі своїм синодом сповняє ролю, щось в роді, латинської катедральної капітули, коли вона вибирає кандидатів на опорожнений єпископський престіл. До цього судовласна (юрисдикційна) власть патріярха не є поширена поза межі патріярхату, хоч Деклярація хоче « служити скріпленню зв'язі між патріярхатами й встановленими ієрархами поза патріяршою територією і спасенню вірних, що живуть поза патріярхатом ». Указ одначе виразно зазначає: « Повищі розпорядження мають силу тимчасово, аж доки східне ка-

⁵⁹ Documentation: In Response to Vatican Statement: Melkite Diocese explains ordination, у *Looking East, Revue of the Byzantine Center, Fatima, Portugal*, 12/19 (1977), 65 сл., пор. також MAXIMOS V., *Zur Weihe verheirateter Männer in den katholischen Ostkirchen*, у « Ut omnes unum », 40 (1977), 59 сл.

⁶⁰ Див. MAXIMOS V., там же, 60.

⁶¹ AAS, 62 (1970), 179; *Der christliche Osten*, 25 (1970), 60.

нонічне право згідно з декретами і духом⁶² Другого Ватиканського Собору вповні наново буде зладжене (donec disciplina canonica orientalis organice recognoscatur)». ⁶³ Обмеження, яке ч. 3 тепер наложило патріяршим Церквам, треба скасувати. Ієрарх, який обслуговує вірних одної патріяршої Церкви поза первісною областю, повинен бути обраним в той сам спосіб як і інші ієрархи його Церкви. Він є, як і інші, повноправним членом патріяршого синоду.

Про (верховних-) архієпископів є лише три канони. При к. 1 треба спитати, чому у противенстві до De Patriarchis к. 1 послідовність є обернена: « Archiepiscopus Maior est Metropolita sedis determinatae vel agnitae a Romano Pontifice aut a Synodo Oecumenica... – Верховний архієпископ є митрополитом означеного осідку визнаного або римським Архієрєєм або вселенським собором... ». Далше треба спитати, чому (верховний-) архієпископ є митрополитом, знову ж патріярх має бути єпископом (Nomine Patriarchae venit Episcopus... – Під ім'ям Патріярх розуміємо єпископа...; к. 2 De Patriarchis).

Потішаючими є оба канони 2 і 3, в яких визнається патріярхоподібне становище (верховних-) архієпископів і їх синодів. Все, що є важним у відношенню до патріярхів, є важним також і для інших первоієрархів, хіба що виразно є сказано щось інакшого. І треба слушно рідко деколи щось інакшого сказати, чим взагалі... Канон 3 говорить щось самозрозуміле: почесне місце (верховних-) архієпископів є зараз по патріяршім, цебто згідно з послідовним вивищенням даної Церкви до ранги « верховного архієпископства », іншими словами, згідно із їхнім визнанням як помісної Церкви по думці декрету Собору про східні Церкви.⁶⁴

З цього приводу хотіли б ми ще говорити про один канон, який належить до четвертої студійної групи « De Clericis et de Magisterio Ecclesiastico – Про духовенство і учительську власть Церкви ». Він знаходиться у предложених текстах у другій главі « De recipiendis in Ecclesiam acatholicis – Про прийняття не-католи-

⁶² Підкреслення автора.

⁶³ Цитовано із *Der christliche Osten*. 25 (1970), 60.

⁶⁴ На нашу думку у католицьких східних Церквах, які б нечисленні вони були, лише у халдейсько-малябарській Церкві, бракує первоієрарха. Зі своїми двома митрополитами із однаковими правами в обох є вона єдиним винятком, церковним гібридом, включена, — мимо власної ієрархії і власного обряду, — у латинську архієпископську систему Індії.

ків до Церкви » як к. 4 ч. 2. Там сказано так у відношенні про прийняття єпископів до католицької Церкви: « Якщо вони є єпископами, можуть бути прийнятими до Церкви римським первосвящеником або патріярхом чи архієпископом свого обряду; ці єпископи одначе не можуть виконувати єпископської судовласті, хіба за згодою римського Архирея (*nisi de consensu Romani Pontificis*) ». ⁶⁵

Нікому не прийде на думку щось заперечити римському Архиревві, як носієві примату Божого права: він може кожного прийняти до Церкви, якого б то стану він не був. Неясним є одначе, чому патріярх або архієпископ не повинен би важно висвяченому у некатолицькій Церкві східному єпископові передати юрисдикційну власть. На основі церковної спільноти (*ecclesiastica communio*), яку римський Архирей уділяє первоієрархові по його виборі і на його прохання, всі належать до повної спільноти з наслідником Петра, що є підчинені юрисдикції того первоієрарха. Патріярх або архієпископ є у Церкві, в якій він переідає, першим відповідальним. Коли патріярх і синод вибирають такого єпископа на пастиря якоїсь епархії, тоді це є наскрізь правно. Тут не сміє бути жодних обмежень, тому що єпископ, який входить до католицької спільноти, є членом єпископської колегії вселенської Церкви. Церкві робиться злу прислугу коли — як це вже сталося ⁶⁶ — такому єпископові, що йде за голосом свого сумління, — заперечується через довгі роки його визнання і трактується його лише як « гостя », неначе б він не вчинив свого переходу до єдності. Тільки сильна любов до Церкви може дати силу перенести таке трактування.

Ми хотіли б побажати, щоби Папська Комісія, якій доручено ревізію, віднову і нову кодифікацію східного церковного права, усвідомила собі факт, що вона не повинна накреслити право для будького, але що її завданням є уможливити східним Церквам життя відповідно до їх власних життєвих вимог, без викреслювань. Тільки тоді буде новий кодекс справжнім католицьким кодексом, а не книгою законів, як недавно сказав один східний єпи-

⁶⁵ *Nuntia* 3, 77.

⁶⁶ Ми маємо на увазі тут бувшого сирійсько-православного ієрарха Брусалиму, Мар Юліос Булос Гелф, якого тодішній кардинал і патріярх Ігнатій Гавриїл Таппуні прийняв до Церкви. По сьогодні надармо шукаємо його ім'я в « *Annuario Pontificio* ». Чи є він жертвою « екуменізму » якогось окремого роду?

скоп — у східних ризах, але з латинським скелетом, побудовою і тілом. І він продовжував: « Часи мандатів і колонізацій минули раз на завжди. Наша ментальність прагнена свободи і захоплюється незалежністю, вона ледве чи знесить римську гегемонію ».

Переложив — о. д-р Іван Дацько

Проф. Константин Біда

НОВА ПАМ'ЯТКА УКРАЇНСЬКОГО ПИСЬМЕНСТВА СЕРЕДНЬОЇ ДОБИ

(Prof. C. BIDA, *Documentum litterarum ucraïnorum mediae aetatis*).

Працюючи літом 1976 р. в університетській бібліотеці в Упсалі над кириличними стародруками, автор цих рядків присвятив спеціальну увагу виданню Києво-Печерської Лаври, що появилось у 1705 р. п.з. *Граматика или Ученіе Писмени Книжнего*. Зразу можна було встановити, що це навчальний підручник до науки читання старо-церковно-слов'янських текстів. Після точнішого розгляду бібліографічних джерел можна було також встановити, що це єдиний примірник цього видання, що його до сьогодні знайдено. Про це видання Києво-Печерської Лаври не згадує І. Каратаєв у своїй бібліографії *Хронологическая Роспись Славянских Книг Напечатанных Кириловскими Буквами* з 1861 р., ні В.М. Ундольский у своїй бібліографії *Очерк Славяно-Русской Библиографии* з 1871 р. Щойно в 1955 р. бібліографи Т.А. Быкова і М.М. Гуревич дають короткий бібліографічний опис цього видання на основі фотографії, що її зроблено з мікрофільму, одержаного з Університетської бібліотеки в Упсалі.¹ На основі цього бібліографічного опису згадує про *Граматикку* Я.П. Запаско у своїй праці *Мистецтво книги на Україні в XVI-XVIII ст.*² Зрозуміло, що з огляду на пізнє відкриття цієї пам'ятки української книжної літератури, поза цими двома короткими згадками, вона ще не діждалась видання тексту, ні наукового розгляду. Існування єдиного, знайденого примірника *Граматики* в Швеції, поза межами України, не важко пояснити.

¹ Т.А. Быкова, М.М. Гуревич, *Описание изданий гражданской печати 1708—январь 1725 г.*, М.-Л. 1955, 46.

² Я.П. Запаско, *Мистецтво книги на Україні в XVI-XVIII ст.* Видавництво Львівського Університету, 1971, ст. 155.

На Україні вдалось знайти відносно мале число старовинних граматик і букварів, хоч вони виходили значно більшим тиражем, ніж інші видання. Видання великого формату, звичайно богослужбові книги, були дуже дорогими, їх пильно зберігали і тому більше число з них дійшло до наших днів. Навчальні підручники були менші своїм обсягом, вживані часто у шкільній практиці, вони скоро нищились. До сьогодні збереглося тільки біля десяти типів букварів і біля п'яти типів посібників того типу, що *Граматика*, друкованих в Україні і на Білорусі в 16 і 17 ст.³ Доля цього видання Києво-Печерської Лаври подібна до долі першого друкованого українського, і взагалі першого друкованого східнослов'янського букваря, що його видав Іван Федоров у Львові в 1574 р. Ні один примірник цього букваря не дійшов до наших днів, крім того, що в 17 ст. попав з України в Італію і тут заховався, поки в 20 ст. не звернули на нього уваги колекціонери, від яких придбано цю унікальну книжечку до бібліотеки Гарвардського Університету.⁴

Побут шведських військ Карла XII на Україні, як і дипломатичні та мілітарні зв'язки шведів з Україною на початку 18 ст. могли причинитися до того, що *Граматика* з 1705 р. попала до Швеції, де її до сьогодні збережено в університетській бібліотеці в Упсалі. Не буде зайвим підкреслити, що хтось із шведських читачів помістив власноручний переклад деяких частин цього навчального підручника над відповідними рядками його тексту. Це доказ, що книжка була предметом зацікавлення шведського читача, через що мабуть і попала вона до його країни.

Хоч підручник, який є предметом нашого дослідження, названо «граматикою», в дійсності він становить поширений тип букваря. Своім змістом він далекий від справжніх граматик, таких як *Адельфотис*, що появився у 1591 р. у Львові, як *Граматика Словенська*, друкована в 1586 р. у Вільні, чи як відома *Грамматики Словенської Правильно Синтагма* Мелетія Смотрицького з 1619 р. У тих часах навви навчальних книжок були неусталеними. Іван Федоров назвав свій островський буквар з 1578 р. «Книжка по греческій

³ За обчисленням на основі агаданих бібліографій І. Каратаєва та В.М. Ундольського.

⁴ Я.Д. Ісаєвич, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, Видавниче Об'єднання «Вища Школа» – Видавництво при Львівському Державному Університеті, Львів 1975, ст. 63.

альфа-вита, а по рускій аз-буки », буквар, виданий в 1598 р. в Острозі, названо « Книжка словенская рекше граматика », а виленські видання Мамоничів в 1618, 1621 років на титульних сторінках носять назву « Грамматика албо сложеніє писмена хотящимся учити словенського языка молодолѣтним отроучатом ». ⁵ В середній добі, а також ще в 19 ст., в Україні букварі називали « граматиками », чи « граматками ». Відомо, що за старою традицією Пантелеймон Куліш назвав « граматкою » свій буквар в 1857 р.

2

Хоч в тому часі в друкарні Києво-Печерської Лаври, як і в інших друкарнях, найбільшу увагу приділили художньому оформленню книг літургійного та богословського змісту, видання обговореного тут навчального підручника не позбавлено мистецьких прикрас і панівної тоді орнаментальної схеми. Зрозуміло, що в мистецькому оформленні *Граматики* не можемо бачити того розкішного барокового багатства, що його бачимо у таких великих лаврських виданнях, як напр. *Євангеліє* в 1697 р., *Триодь Цвітна* в 1702 р., *Печерський Патерик* з того самого року чи *Службеник* в 1708 р., але також в цьому навчальному підручнику помітно художню руку гравера. Букварі, що їх починав видавати лаврська друкарня в другій половині 17 ст., і інші книжки невеликого формату, які тут появилися, прикрашені гравюрами, гарними вставками, кінцівками і численними ініціалами. У *Граматиці* на спеціальну увагу, під художнім оглядом, заслуговує титульна сторінка. Поміщена тут гравюра, виконана з великою старанністю, пригадує гравюри на титульних фортах літургійних та богословських видань. Художня композиція цієї сторінки вміщена у гравюрованих рамки, які обгортають заголовок книжки. В углах рамки поміщені медаліони із символічними зображеннями чотирьох євангелістів: ангела, орла, крилатого лева і бика. Вгорі, між двома медаліонами — медаліон із зображенням Благовіщення, а внизу — медаліон із зображенням Рождества Ісуса Христа. Боки рамки виповнені художньо виконаними колонами, покритими різьбленими капітелями. У художню композицію цієї сторінки вписані слова: « Граматика или Ученіє Писмени Книжного въ Святой Великой

⁵ Я.Д. Ісаєвич, ст. 64.

Чудотворной Кіевской Печерской Лавръ — Ти-помъ изобразися Року от Воплощенія Слѡва Божєя 1705 Мѣсяця Августа 30 ».

На другій сторінці бачимо гравюру — зображення руки, що її пальці зложені до знаку хреста. Рука обведена овальною рамкою, в якій напис з поясненням, що це « подобіє » правої руки св. Первозванного Апостола Андрея. В горішню частину цієї гравюри всунений хрест, оточений авреолею. На четвертій сторінці, між зверненням до дітей і зверненням до вчителів, бачимо чітко виконану ілюстрацію, яка зображує вчителя і дітей у шкільній залі, а при тім сцену покарання учня. Ця сцена точно відповідає словам, зверненням « къ учителемъ »: « Не отрѣй младенца наказовати... ». Перед текстами молитов поміщені дві ілюстрації (ст. 21). На першій з них зображена Богоматір з Дитятком Ісусом, на другій — Ісус Христос в авреолі.

Кожна сторінка прикрашена скромною заставкою, яка своєю композицією нагадує чотири квітки. Кращими заставками оздоблені ті сторінки, на яких зачинаються нові розділи. У книжці дев'ятнадцять ініціалів, які поміщені в текстах молитов, і дві однакові невибагливі кінцівки, одна на ст. 45-ій, а друга при кінці книжки.

3

Про характер цього видання Києво-Печерської Лаври найкраще говорить його зміст. Навчання зачинається від точних інструкцій, як дитина має хреститися. « Начинай отроча от знаменія Креста Христова и от Имени Божіяго... » навчає автор *Граматики*. « Крестное знаменіє, тако сложеніємъ перстовъ десныхъ руки — подобаєтъ всякому благочестивому Християнину на себѣ изображати », продовжує він, навчаючи також, в якому порядку робити знак хреста зложеними до хрещення пальцями. Його слова ілюстровані прецизно виконаною картиною, на якій зображується, як складати пальці до хрещення.

На наступній сторінці *Граматики* під заголовком « Буква или Писмена » подано два роди тодішньої кириличної азбуки, азбуку великих букв і азбуку малих букв. В першій групі подано 44 великі букви, в другій — тільки 42, бо пропущено в ній букву *ѡ*, яка поміщена по *ь* і букву *ѣ*, для яких автор серед малих букв мабуть не бачив пристосування. В азбуці знаходиться подвійне *у*, отже *оу* й *У*, подвійне *я*, отже *Іа* й *Я* та грецькі букви, які увій-

шли до найстаршої кириличної азбуки, а які на початку 18 ст. з неї усунено, перетворюючи її в «гражданку». У ній немає подвійної букви для з, яка знаходиться в Букварі Івана Федорова, і є тут мала перестановка в кінцевих грецьких буквах. У порівнянні з найстаршим типом кириличної азбуки, якщо йдеться про літерний склад, азбука *Граматики*, поза поминенням йотованих носових голосних (юсів), не виявляє суттєвих змін. На цій же сторінці, під двома групами азбуки, наводиться ця сама азбука в зворотному порядку. Робиться це тут за старою традицією. Зворотне розташування літер бачимо уже у першому *Букварі* Івана Федорова і в *Букварі Языка Славенска*, надрукованому в 1649 р. в Могилеві, що його автор цих рядків мав нагоду перестудіювати в університетській бібліотеці в Упсалі.

У відомій в тому часі в Україні *Книзі Константина Філософа*, що її в першій половині 15 ст. склав південнослов'янський філолог,⁶ рекомендується система 38 букв, в якій, в азбучному порядку, найперше цитується букви грецького, а за ними букви негрецького походження. Вивчивши усі букви в азбучному порядку, учні, згідно із системою цього підручника, мали вивчати букви у зворотному порядку. Також в анонімних українських рукописних матеріалах для навчання грамотности, що походять з 16 ст., введено азбуку у прямому і зворотному порядку, але тут ця азбука складається з 44 або 45 букв, і вони подані в порядку, в якому не узглянено їхнього грецького, чи не грецького походження.⁷ Українські рукописні підручники для навчання грамотности з 16 і 17 ст., крім згаданих двох азбучних рядків, прямого і зворотного, вводять ще два інші змішані ряди, в яких букви не цитуються ні в прямому, ні у зворотному порядку. Львівський *Буквар* Федорова подає два перші ряди азбуки і тільки один із двох змішаних рядів. Числом букв і системою їхнього порядку цей *Буквар* помітно відрізняється від південнослов'янської *Книги Константина Філософа*, яку дехто з дослідників вважає джерелом, що з нього користав Федоров, складаючи свій *Буквар*.⁸ Треба думати, що автор

⁶ И.В. Ягич, *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке*. – Исследования по русскому языку. Отделения языка и словесности Академии наук, т. 1, 1885-1895, ст. 289-1067.

⁷ В.И. Лукьяненко, «Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особенности», *Труды Отдела Древнерусской Литературы*, XVI, Издательство Академии Наук СССР, Москва-Ленинград, 1960, ст. 211.

⁸ Т.А. Быкова, «Место 'Букваря' Ивана Федорова среди других началь-

першого українського друкованого букваря користав радше з рукописних букварів того часу, бо система, якої він вжив до свого букварного матеріялу, ближча до системи рукописних букварів, ніж до системи *Книги Константина Філософа*. Хоч немає сумніву, що київська *Граматика* своєю букварною системою подібна до таких ранніх підручників, як рукописні букварі з 16 і 17 ст. й *Буквар Федорова*, то все таки вона відрізняється від них кількома оригінальними рисами: у ній дещо менше число букв, ніж у вчасних підручниках; у ній відсутній азбучний ряд, в якому букви йдуть у змішаному порядку; у ній підкреслено різницю між великими і малими буквами. Система букв і літерних рядків у *Граматиці* тотожня із такою ж системою в цитованім могилівськім букварі.

Наверху наступної сторінки поміщено напис: Дѣти. Слышите и внемлите юноши премудрости Божіей: Взыщѣте ся и поживете, и исправите в свѣдѣнїи разумъ ». По цім зверненні до дітей поміщене звернення « къ учителемъ », яке своїм змістом далеке від сьгоднішніх педагогічних напрямних. У зверненні говориться: « Не отрѣй младенца наказовати, аще бо железомъ бѣвши его, не умреть от него, тыже убо біяй его железомъ, душу его избавиши от злыя смерти ». Над зверненням до вчителів видніє гарно виконана гравюра, яка ілюструє вище згадану цитату. На ній зображені діти й вчитель у шкільній залі, а при тому ярий приклад, як « наказовати младенца железом ».

Поучення, звернені до дітей та родичів, в київській *Граматиці*, мають свою давню традицію. Такі поучення, в поширеному виді, бачимо, в першім українськім друкованім букварі з 1574 р. Тут на останніх 10-ох сторінках Федоров помістив поучення, які своїм розміром далеко перевищують поучення в *Граматиці*. Поучення дітям, поміщені тут, взяті з 22-ої і 23-ої притчі Соломона, а поучення родичам з 22, 23, 29 притчі Соломона і з Послання до Солунян. В *Букварі* Федорова дуже вміло об'єднані в одну цілість виїмки із Старого Завіту та виїмки з Посланій Апостольських; хоч треба відмітити, що деякі виїмки з Апостольських Посланій не завжди мають такий тісний зв'язок із темою виховання дітей, як виїмки з Притч Соломона. Автор *Граматики* обмежився тільки до одної розгорненої фрази у своїм поученні дітям і до одної у поученні родичам. Ці фрази взяті з 22-ої Притчі Соломона.

На дальших сторінках (ст. 5-8) подані склади з двох літер (« слова двописменный ») і з трьох літер (« слова триписменными »), поміщені тут як приготовчі вправи для читання слів. Добір дво- і трилітерних сполучень був типовим для всіх слов'янських навчальних підручників. Його містить вже перший український *Буквар* Івана Федорова з 1574 р. як і згаданий вже *Буквар Языка Славенска*, що вийшов у Могилеві 1649 р.

У системі дволітерних і трилітерних сполучень *Граматика* з 1705 р. в дечому різниться від першого букваря з 1574 р. Тут бачимо склад з буквою *г*, як також дволітерні і трилітерні сполучення з грецькими *ксі*, *псі*, и *тгітою*, яких немає в *Букварі* Івана Федорова. У системі трилітерних складів подано приклади тільки з буквою *л* і *р* й тільки з голосною *а*. Немає тут складів з іншими голосними, які бачимо у І. Федорова. Зате додані у *Граматиці* « слова знаменательныи, триписменныи », т.зн. трилітерні склади, у яких немає цієї послідовності у доборі і розташуванні літер, що її бачимо в попередніх прикладах. Система дво- і трилітерних складів у *Граматиці* є така сама, як у моголівському *Букварі Языка Славенска* з 1649 р. Цей розділ закінчується сентенціями, що пригадують Притчі Соломона, про « корень премудрости » і поученням заховувати Божі заповіді та йти у житті за Божою премудрістю: « Сине, чти Господа и укрѣпишися, храни моя заповѣди, и поживеши; нарциже Премудрость сестру себѣ, и мудрость знаему сотвори себѣ » — кінчить автор.

У *Граматиці* немає тієї граматичної частини, яка в першому друкованому букварі з 1574 р. займає основне місце і складається з трьох частин, що поміщені під такими заголовком: « А сія азбука от книги осмочастыя, сирѣчь грамматикіи », « По прозодіи — а еже дващи вьєдіных лежащее — се есть повелителная — исказателная », « По ортографіи ». Відсутність цієї частини у нашій пам'ятці вражає тим більше, бо в *Букварі* Федорова вона дає цінний матеріал для студій граматичної науки в Україні в 16 ст. На конкретних прикладах морфологічних форм, підібраних майже на всі букви азбуки, вона дає поняття про структуру вживаної тоді літературної мови, при чому основні іменні та дієслівні форми виступають тут з такою систематичністю і в такому порядку, яких не бачимо ні в дотогочасних рукописних списках, ні в інших джерелах, з яких, на думку дослідників, Федоров черпав, складаючи свого *Букваря*.⁹ Третью розділові граматичної частини *Букваря*

⁹ В.И. Лукьяненко, ст. 213-217.

Федорова, затитулованому « По ортографіи », відповідає розділ *Граматики*, що поданий тут під заголовком « Въ исправленіе языка отрочате, слози словесъ под титлами » (стр. 9-12). Як у *Граматиці*, так і в *Букварі* Федорова слова під титлами погруповані за азбучним порядком, слова кожної групи зачинаються тою самою буквою. Проте між двома пам'ятками у цих розділах бачимо помітні різниці. У нашій пам'ятці цих слів під титлами багато менше, ніж в аналогічному розділі першого українського друкованого букваря; немає тут слів, що зачинались би буквами *З, С, Ж, И, О, Ф*, хоч і Федоров не цитує слів, що зачинаються на *О*; коли Федоров старається подати слова у різних граматичних формах, автор *Граматики* наголошує передусім семантичні нюанси цитованих слів; коли Федоров інколи цитує також дієслівні форми, автор *Граматики* обмежується тільки до іменних форм. Поминаючи незначні зміни в розташуванні слів, в цьому розділі *Граматики* бачимо цей самий лексичний склад, що в моголівській *Букварі Языка Словенска*.

4

На словах під титлами кінчиться весь букварний матеріал, який має служити науці читання церковно-слов'янського тексту. На дальших сторінках книжки подані тексти, які мають служити для вправ у читанні (ст. 12-80). Вони займають близько сімдесят сторінок, складаються з численних молитов, богословсько-моральних наук і ряду афоризмів та сентенцій. Ці останні становлять найбільш оригінальну частину цього навчального підручника, їх не бачимо в жоднім попереднім, відомім нам, букварі. Вони впорядковані по групами, у кожній групі — ті сентенції чи афоризми, які зачинаються на ту саму букву; групи йдуть одна за одною в азбучному порядку (ст. 13-20). Велике число сентенцій присвячене християнським поученням. До них належать такі, як: « Аще что либо твориши, все въ славу Божию твори », « Бога бойся », « Закон Божій въ сердци твоємъ да будетъ », « Закону Господню поучайся день и ношъ », « Испытуй Писанія », « Юву подобися терпѣніемъ », « Юсифу подражай въ чистотѣ », « Любовь къ Богу и ближнему имѣй », « Очи твои выну къ Господу да будутъ », « Христа ради вся терпи », « Церкви Божіей прилежи », « Шлемъ спасенія воспріемли », « Псалмы и Пѣсньми безпрестани славослови Бога » та інші. Побіч них тут значне число загальних моральних поучень: « Вещь всяку твори въ истиннѣ », « Глаголи еже есть

истинна », « Гнѣвъ укрощай », « Добродѣтели помнимъ бывай », « Єже себѣ не хочещи, и инымъ не твори », « Зла за зло не воздавай », « Люби всяку добродѣтель », « Старѣйшаго чти », « Отъ лукаваго укланяйся », « Шедрь буди въ добродѣтелехъ », « Обычая добра не лиши » та інші. Між ними є сентенції, що позначені глибокою гуманністю і милосердям: « Живота нища не презирай », « Меншимъ прости и снисходи », « Насилія не твори », « Щедроти твоя да будутъ къ нищимъ ». Християнські та глибоко моральні сентенції чергуються з такими, що їх можна почути в народі у формі прислів'їв чи приповідок: « Ищай чуждая своя погубляеть », « Слыши много, глаголи мало », « Языкомъ да не речеши дондеже не помыслиши будетъ ли что на ползу », « Языкъ неукротимо зло, глаголай о злѣ, и не насладимо благо, глаголай о блазѣ », « Єже себѣ не хочещи, и инымъ не твори », « Очима не завиди ». Деякі сентенції носять сліди народної стилізації: « Очи твои сѣмо и овамо да не помизають », « Клеветника и шепотника кляти подобасть ». Є тут і думки, на яких відбилось п'ятно часу, напр. « Царя чти и бойся ». У значнім числі поучень помітно вплив книжньої мудрости, напр. « Книги чести прилежи », « Вѣждь самого себе », « Філософія о Бозѣ преобрѣтеніє душѣ », « Філософія въ нищетѣ сїять », « Філософія многа идеже єсть скорбѣ ».

Ці поучення у формі сентенцій та афоризмів у більшості є відгомонам давньої літературної традиції. Афоризми, як творча симбіоза народної і книжньої мудрости, були на Русі, як і серед інших народів, дуже популярним жанром. Це твір не тільки автохтонного населення. Після прийняття християнства вони приходили на Русь в таких церковних книгах як *Псалтир*, *Книга Соломона*, *Книга Ісуса-Сина Сирахового*, в таких перекладних повістях, як *Варлаам та Йоасаф*, повість про *Премудрого Акира*. Не менше афористичної мудрости прийшло до нас у візантійському збірнику з 11 ст., у т.зв. *Пчолі*, що його переклали у нас з грецької мови на початку 13 ст., і якому християнські морально-етичні настанови надають основного тону. У давнині читач мав нагоду стрічатися з подібними настановами в *Учительних Євангеліях* та у збірнику проповідей *Ізмарагд*. Афористична сентенція в *Граматиці* « Книги чести прилежи » нагадує *Слово св. Єфрема, како слушати книг*, поміщене в *Ізмарагді*, в якому говориться « утѣшися почитаніємъ святихъ книгъ... Идѣже святія книги чтомуь суть, ту веселіє праведнымъ и спасеніє душамъ ». Афоризми, поміщені в *Ізборнику Святослава* з 1076 р., що його уложено в Києві на основі афоризмів, взятих із *Стословця* Геннадія і з *Книги Ісуса Сина Сира-*

зового, своїм змістом пригадують деякі сентенції *Граматики*. Сентенція з *Граматики* «Гнѣвъ укрощай» переekliкується з думкою в *Ізборнику Святослава* в 1076 р., «Не имуште зълобы ни гнѣва ни на кого же»;¹⁰ поучення в *Ізборнику* «И не мовѣте молю вы въ церкви стояште или вылазаште бесѣдами чьса того службнааго прѣпроводити нъ стоимъ съ страхъ очима долу зъряште а умъмъ горѣ»¹¹ пригадує лаяконічно виражену думку в *Граматиці* «в Церкви стой с страхом». Сентенція «Очи твои выну к Господу да будут» своєю ідеєю відповідає афоризмові в *Ізборнику* «Не часто озираи ся навадъ нъ тькмо възводи очи къ единому живущому на небеси».¹² Більшість афористичних сентенцій у *Граматиці* своїм змістом чи морально-етичною ідеєю відповідає афоризмам в *Ізборнику* в 1076 р. Афоризми у *Граматиці* виражені у більш лаяконічній формі, ніж в *Ізборнику*. Хоч цей лаяконізм не залишає багато місця на стилістичні прикраси, проте і тут можна бачити цікаве порівняння, як напр. «Грѣха блюдиися яко зміина жала» (ст. 13).

5

Після моральних сентенцій ідуть тексти молитов. Вони розміщені в такому порядку: «Молитвы Утрни» (ст. 21-45), «Молитвы предъ Обѣдом» (ст. 46); «Благодареніє по Обѣдѣ» (ст. 46-47), «Молитвы предъ вечерою» (ст. 47-48), «Благодареніє по Вечери» (ст. 48-50), «Молитвы на сонъ грядущому отроцати» (ст. 50-58). Перед молитвами часто подані пояснення, як молитися. Вони звичайно зводяться до таких слів: «Первѣе ўбо да знаменается Крестомъ святымъ трижды кланяяся и глаголя» (ст. 21, 50); «Со веяким вниманієм и смиренієм, к Иконам зря, ничтѣже борзася глаголи» (ст. 22); «По семъ Пѣснь сію Утрною, къ Пресвятѣй Богородици» (ст. 38); «Воставъ от Трапезы, да глаголетъ Благодарныя сія Молитвы» (ст. 48) і т.д.

Із ранніх молитов тут подані такі; «Царю Небесный» (ст. 22-23); «Пресвятая Троице помилуй насъ» (ст. 23-24); «Отче нашъ» (ст. 24-25), по яких ідуть тропарі «Вѣставши отъ сна» (ст. 25)

¹⁰ *Ізборник 1076 года*, Издательство «Наука», Москва 1965, ст. 675.

¹¹ *Ізборник 1076 года*, Издательство «Наука», Москва 1965, ст. 673.

¹² *Там же*, ст. 660.

і « От одра и сна воздвигль мя вси, Господи » (ст. 25-26). За тропарами іде молитва « Отъ сна воставъ благодарю тебѣ, Пресвятая Троице » (ст. 26-28), а за нею повний текст п'ятдесятого псалма « Помилуй мя Боже, по велицей милости твоей » (ст. 29-33). По цьому псаломі поданий текст « Символу Віри », при чому на початку зазначено, що це « Символь Православныхъ Вѣры перваго Нікейскаго, и второго Константинопольскаго, Вселенскихъ Соборовъ » (ст. 33-35). Дальші молитви йдуть в такому порядку: « Богородице Дѣво », « Крестителю Христовъ », « Молите о нас святии Апостоли », « Под твой покров прибѣгаемъ » (ст. 36-37). Усі згадані тут чотири короткі молитви походять з Чину Вечірні. По них поміщена молитва до Ангела Хоронителя – « Ангеле Божій Хранителю мой святыи » (ст. 37-38) і молитви « Преблагословенна вси Богородице Дѣво », « Слава во вышнихъ Богу и на земли миръ » (ст. 38-42), « Исповѣдаю тебѣ Господу Богу моему » (ст. 42-43). Після « Достойно есть » ідуть тексти молитов: « Молитвъ ради Пречистыя твоя Матере » и « Тебѣ Богу и Творцу моему » (ст. 44-45).

До молитов « пред обѣдом » зачислено « Отче нашъ », « Слава », « И нинѣ », « Господи помилуй », « Господи благослови » та « Господи Ісусе Христе Боже нашъ », якої короткий текст цитований в цілості (ст. 46).

Далі поміщені « Благодареніє по обѣдѣ », до якого включено молитви « Благодарим Тебѣ Христе Боже нашъ » і « Молитвъ ради Пречистыя твоя Матере » (ст. 47). Як молитви перед вечерею цитовані такі: « Ядят нищии и насытятся » та « Господи благослови нам пищу и питіє сіє » (ст. 48). Як « Благодаріє по вечері » цитується молитву « Возвеселилъ ны вси Господи въ твари твоей » (ст. 48-50). У кінцевій частині цього розділу знаходяться « Молитвы на сонъ грядущому отрочати » і тут цитовані тексти таких молитов: « День пребывъ благодарю тебѣ Господи », « День изшедъ славословлю тя Владико », « День прешедъ пѣнословлю тя », « Боже вѣчный и Царю всякого соуданія », « Преславная присно Дѣво Богородице », « Ангеле Христов, Хранителю мой святыи », « Святии Апостоли, Пророци, Мученици », « Молитвъ ради Пречистыя твоя Матере », « Боже милостив буди мнѣ грѣшному », « Огради мя Господи силою Честнаго и Животворящаго ти Креста », « Въ Имя твоє Господи Ісусе Христе Боже » і « Въ руцѣ твои Господи Ісусе Боже мой » (ст. 50-58).

Як бачимо, крім молитов, що їх відмовляється перед обідом чи перед вечерею, у *Граматичі* поміщено молитви, що належать до таких літургічних жанрів, як псалми, тропарі, або молитви

із Вседневної Полунощниці, з Утрені і з Великого і Малого Повечеря.

Деяких молитов — як буде вказано — нема у пізніших *часословах*. Можна думати, що їх вживано в літургічних православних богослуженнях у 17-ому і 18-ому століттях, або що складено їх для тодішніх навчальних підручників. У підручнику находимо повний текст таких ранніх молитов, як: « Царю Небесный », « Пресвятая Троице помилуй насъ », « Отче нашъ », « Въставши от сна », « От одра и сна воздвигль мя еси », « Напрасно судія прийдесть », « От сна воставъ, благодарю тебѣ Пресвятая Троице », « Помилуй мя, Боже », « Вѣрую въ єдинаго Бога », « Богородице Дѣво », « Крестителю Христовъ », « Мольте о насъ святыи Апостоли », « Под твой покровъ прибѣгаємъ ». Не находимо у теперішніх *Часословах* молитви « Ангеле Божій, Хранителю мой святыи ». Бачимо повний текст ранніх молитов « Препоблагословенна еси Богородице Дѣво » і « Слава въ вышнихъ Богу ». Не бачимо у пізніших *Часословах* молитви « Исповѣдаю тебѣ Господу Богу моему ». Цитований повний текст « Достойно естъ » і « Молитвъ ради Пречистыя твоя Матере ». Не находимо у сучасних літургічних богослуженнях останньої серед ранніх молитов — « Тебѣ Богу и Творцу моему ». Молитву перед обідом « Господи Ісусе Христе нашъ » цитується тут у дещо іншій версії; подається повний і незмінений текст благодарної молитви по обіді — « Благодаримъ Тебѣ Христе Боже нашъ », молитви перед вечерею « Ядять нищїи и насытятся », благодарної молитви по вечері « Возвеселиль ны еси Господи въ твари твоей ». У цитованих тут перших молитвах на сон « День пребывъ благодарю тебѣ Господи », « День изшедъ славословлю тя Владико », « День прешедъ пѣснословлю тя Святыи » бачимо тільки незначні зміни. Цитований повний текст молитви на сон « Боже вычный и Царю », « Преславная присно Дѣво Богородице ». У змінній версії подані молитви: « Ангеле Христовъ, хранителю мой святыи » і « Святыи Апостоли, Пророци, Мученици ». Не находимо у літургічних богослуженнях кінцевих, цитованих тут, молитов на сон: « Огради мя Господи силою », « Въ Имя твоє Господи » і « Въ руцѣ твои Господи ».

Порівнюючи тексти молитов у *Граматичі* з тими, що поміщені у пізнішому *Часослові*,¹³ бачимо у них місцями менші чи більші варіанти. Місцями пропущені у них деякі слова чи фрази, зате

¹³ Порівняння переведено на основі *Часослову*, виданого в Римі в 1908 році.

часом існують тут такі, яких немає у пізнішому *Часослові*. Не беручи до уваги звичайних граматичних варіантів, звернемо увагу на деякі різниці які стосуються лексики і змісту молитов:

Граматика

Въставши от сна припадаю
ти *Благій* (ст. 25)

и сердце и устнѣ мои отверзи,
пѣти тя Святая Троице (ст. 25)

От сна воставъ, благодарю тебѣ
Пресвятая Троице, *Отче и Сине*
и *Святый Душе Єдиный Боже*,
яко многія ради благодати и дол-
готерпѣнія твоего (ст. 26-27)

въ еже утревевати ми къ тебѣ,
и славословити державу твою *не-*
побѣжимую (ст. 27)

воспѣвати же и славити *Пресвя-*
тое и великолѣпов Имя твоє
(ст. 28)

Насъ *дѣля* Человѣкъ (ст. 34)

Господа Животворящаго, от Отца
исходящаго (ст. 35)

Под *твоей покровѣ* прибѣгаемъ Бо-
городице Дѣво, молитвѣ нашихъ
не презри въ *нуждахъ* нашихъ
(ст. 37)

На всякъ день благославимъ Тя,
и восхвалимъ Имя твоє въ вѣкъ
(ст. 40)

и славнѣйшую *воистинну* Сера-
фимъ (ст. 44)

но яко посередѣ Ученикъ твоихъ
пришель вси, приійди къ нам и
спаси насъ (ст. 47)

Часослов, Рим 1908 р.

Воставше от сна, припадаемъ Ти
Ти *блаже* (ст. 58)

и сердце, и устнѣ мои отверзи,
бо еже пѣти Тя, святая Троице
(ст. 59)

От сна воставъ, благодарю Тя,
святая Троице, яко многія ради
Твоея благодати и долготерпѣнія
(ст. 59)

во еже утревевати, и славосло-
вити державу Твою. (ст. 59)

и воспѣвати всесвятое имя Твоє
(ст. 60)

Насъ *ради* человекъ (ст. 62)

Господа, животворящаго, *иже* от
Отца и *Сина* исходящаго (ст. 62)

Подъ *твою милость* прибѣгаемъ,
Богородице Дѣво, молитвѣ на-
шихъ не презри въ *скорбехъ*

На всякъ день благословлю Тя,
и восхваляю имя Твоє во вѣки
(ст. 157)

и славнѣйшую *безъ сравненія* се-
рафимъ (ст. 294)

но яко посередѣ учениковъ Тво-
ихъ пришель вси, *Спасе*,
миръ да я имъ, приійди и къ намъ,
и спаси насъ (ст. 284)

Ядять <i>нищїи</i> и насытятся (ст. 48)	Ядять <i>убозїи</i> , и насытятся (ст. 285)
Возвеселиль ны вси Господи <i>въ твари твоєй</i> (ст. 48)	Возвеселиль ны, Господи, <i>въ творєніихъ</i> Твоихъ (ст. 285-286)
День <i>прєбывъ</i> благодарю тебѣ Господи, вечерь молюся съ ношїю, безгрѣшенъ подаждь ми Спасе, (ст. 51)	День <i>прєшедъ</i> , благодарю Тя, Господи, вечерь молюся съ ношїю, <i>безъ грѣха</i> подаждь ми, Спасе, (ст. 317)
День <i>изшедъ</i> Славословлю тя Владико, вечерь молюся съ ношїю, <i>безсоблазненъ</i> подаждь ми, Спасе, (ст. 52)	День <i>прєшедъ</i> , славословлю Тя, Владыко, вечерь молюся съ ношїю, <i>безсоблазнаство</i> подаждь ми, Спасе, (ст. 318)
Преславная присно Дѣво Богородице, <i>Марїє Мати Христа нашего</i> , прїйми молитвы наша, (ст. 54)	Преславная приснодѣво, Богородице, прїйми молитвы наша (ст. 300)

Цитовані варіанти, пропущення чи додатки до тексту спричинені найперше догматичними різницями, які існують між православною і українською католицькою Церквами, як напр. відомий варіант у Символі Віри (ст. 35). На інші варіанти можна дивитися, як на навмисні скорочення чи доцільні модифікації тексту. Не виключені також і помилки, які спричинюють різниці у тексті молитов (напр. ст. 52).

6

Остання частина текстів має богословсько-моральний характер. Тут спочатку йде довша інтерпретація визнання віри, якій автор дає заголовок «Символь или Исповѣданїє Православныя Вѣры, Єдиныя Святыя Соборныя Апостолскїя Восточныя Церкви, въ Святыхъ отца нашего Атанасїя Патріярхи Александрійскаго» (ст. 58-66). Це досить детальна аналіза суті св. Тройці в дусі навчання православної Церкви та інтерпретація воплощення Ісуса Христа. Потім поміщене «десятословіє или десять заповѣдїй, на Сїнаїстѣй Горѣ, на двоихъ каменныхъ скрижалехъ людемъ ізраилскимъ Мойсеомъ от Бога данныхъ» (ст. 67-70). Це нескорочений текст заповідей божих, опертий на старозавітнім тексті, вживаний у пра-

вославній Церкві. Далі йде текст двох заповідей любови Бога і ближнього, які оперті на Євангелії св. Луки (ст. 70-71), текст сімох совершенств (ст. 71-75), опертий на т.зв. нагірній проповіді (Євангелія св. Матея, глава 5-6), вичислення головних гріхів (ст. 75), сімох головних чеснот (ст. 75), сімох діл милосердя (ст. 76) і дев'ятьох блаженств (ст. 76-78), що оперті на нагірній проповіді з Євангелії св. Матея. В останній частині подані церковні заповіді (ст. 78-80). Це поширена версія церковних заповідей з додатками автора, з його інтерпретаціями, з його додатковими інструкціями, у яких виявляються потреби часу. Наприклад, цитована тут п'ята церковна заповідь « Книгъ геретицкихъ не читати, и ихъ блузнірскихъ мовъ не слухати: а не будучи выцвѣчонымъ, въ жадныи контроверсіи не вдаватися; такъ тежъ на ихъ казаняхъ и зборискахъ не бывати » може бути відгомонам так ще недавно поширеного аріянізму (і соціянізму), перед якого впливом автор цього оригінального оформлення заповідей хоче захоронити молоде покоління.

При кінці книжки надруковані букви під титлами, які в кирилиці означають числа (ст. 80). По одиницях ідуть тут цифри від 11 до 19, по них — десятки. Вивчаючи цифри, хтось з читачів біля кожної цифри, від 1 до 19, позначив її значення арабськими цифрами. За сотками цитується цифри від тисячі до сто тисяч. Означені вони буквами, що означають відповідні одиниці й десятки, при чому під кожною буквою поміщений значок, вживаний у кирилиці для означення тисячів.

При кінці книжки поміщені слова: « Конецъ съ Богомъ Святимъ ».

XXXX

У порівнянні з доточасними букварями *Граматика* виявляє такі особливості: Перша її частина, як відомо, різнилась від аналогічної частини львівського *Букваря* з 1574 р. і також в дечому від згаданого молдавського *Букваря* з 1649 р. Як відомо, у *Граматиці* друга сторінка присвячена точним поясненням, як хреститися, а четверта — зверненню до дітей і вчителів. У згаданих букварях немає першого поучення. Зверненню до дітей і вчителів, що так лаконічно виражене у *Граматиці* (с. 4), у *Букварі* Федорова відповідають поучення, звернені до дітей, родичів і вчителів, що займають останніх десять сторінок його підручника і

становлять органічну цілість, скомпоновану на основі виїмків з Книги Притч Соломона і посланій св. Апостола Павла. У першому розділі нашого підручника автор обмежується більше суто букварним матеріалом, подібно як робить це автор могилівського букваря. Немає тут напр. зразків відмінювання різних дієслів, що їх помістив у своїм львівським *Букварі* Іван Федоров у розділі «А сія азбука от книги осмоча́стныя, сирѣчь грамматикіи». Немає також в нашій пам'ятці азбучного акровірша, який знаходиться в *Букварі* Федорова.

Цю недостачу надолужено в нашій пам'ятці цінним та оригінальним матеріалом, що поміщений у наступному розділі. Азбучний акростих заступають у пам'ятці численні сентенції — афоризми, яких перша літера завжди відповідає азбучній черговості. Ці афоризми відбивають високий рівень народної моралі й мудрости, а також становлять цікавий матеріал для студій традиції цього літературного жанру, який своїми початками сягає біблійної, візантійської і нашої середньвічної літератури. Цього матеріалу, яким автор збагатив зміст *Граматики*, нема у дотеперішніх, відомих нам, букварях.

Велику частину *Граматики* займають молитви й теологічно-моральні повчання. Цей матеріал, який введений сюди для читання та заучування напам'ять, а також для виховання дітей у християнському дусі, своїм обсягом і розташуванням помітно відрізняється від такого ж матеріалу в дотеперішніх, відомих нам, букварях. В *Граматиці* нараховуємо біля сорока, у львівському *Букварі* Федорова — двадцять, а в могилівському — біля дванадцять різних молитов. У київській *Граматиці* ці молитви впорядковані за чітко визначеною системою, не розкинені вони по цілім підручнику і не розділені іншим матеріалом, як це бачимо у могилівським *Букварі* з 1649 р. Вибираючи для свого підручника молитовний матеріал, автор *Граматики* хотів дати усі важливі молитви, які він вважав потрібними для побожного християнина у його щоденному житті, від ранніх молитов починаючи, а на молитвах перед сном кінчаючи.

У підручнику присвячено багато місця останній частині, що має богословсько-моральний характер. Вона характеристична тим, що побіч науки про основні принципи християнської віри бачимо тут також оригінальну інтерпретацію деяких із цих принципів. Помітно, що автор не вдовольняється тільки цитуванням тексту заповідей божих і церковних, діл милосердя і блаженств і т.д., але часом дає інтерпретацію і мотивацію цитованого тексту. Під

цим оглядом *Граматика* помітно відрізняється від *Букваря* Федорова. В останній частині *Букваря* Федорова, як уже відмічено, знаходяться поучення дітям, родичам і вчителям, побудовані на основі виїмків із св. Письма; немає тут аналізи суті св. Тройці, ні тексту божих і церковних заповідей, ні тексту заповідей любови чи діл милосердя і т.д.; отже тієї катехизмової частини, якій у *Граматичі* присвячено аж 23 сторінки (с.с. 58-80).¹⁴ У могилівському букварі з 1649 р. богословсько-моральні науки поміщені на передостанньому місці, перед молитвами на сон, якими кінчиться цей буквар. У загальному, ці богословсько-моральні науки у могилівському букварі майже тотожні з тими, що їх бачимо в *Граматичі*, але немає тут згаданої інтерпретації деяких заповідей.

Перестудіювавши *Граматику*, можна зробити такі заключення: Ціллю автора було дати підручник для читання церковно-слов'янських текстів. У ньому він не узяв до уваги елементів граматики, навіть у такому ступні, у якому зробив це Іван Федоров у своєму львівському *Букварі* з 1574 р., але обмежився до букварного матеріалу, потрібного до читання церковно-слов'янських текстів. Він помістив у підручнику велику кількість текстів для вправ у читанні і мабуть також для заучування напам'ять. Складаючи букварний матеріал і добираючи тексти, він йшов, у більшості, за авторами попередніх букварів. Частина його текстів є тотожня з текстами, поміщеними у могилівським *Букварі* з 1649 р., а букварна частина у багатьох місцях збігається з такою ж частиною *Букваря* Івана Федорова. Проте, хоч йдучи за схемою своїх попередників, автор *Граматичи* виявив багато оригінального. Побіч змін у частині, що містить букварний матеріал, у його підручнику бачимо поважне число текстів. В дійсності ці тексти становлять основну частину цього видання. Вони обіймають аж 68 сторінок. Тільки 12 сторінок присвятив автор букварному матеріалові. Серед цих текстів, як знаємо, є ряд оригінальних сентенцій і афоризмів, більше число молитов, ніж у попередніх, відомих нам, букварях та обширна богословсько-моральна частина. Немає сумніву, що, згідно з тодішньою системою навчання *Граматика* мала служити не тільки як підручник до науки читання, але також як посібник до вивчення щоденних молитов та головних засад християнської віри.

¹⁴ *Буквар Івана Федорова*, с. 92.

№	№	№	№
1	2	3	4
1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4
5	5	5	5
6	6	6	6
7	7	7	7
8	8	8	8
9	9	9	9
10	10	10	10
11	11	11	11
12	12	12	12
13	13	13	13
14	14	14	14
15	15	15	15
16	16	16	16
17	17	17	17
18	18	18	18
19	19	19	19
20	20	20	20
21	21	21	21
22	22	22	22
23	23	23	23
24	24	24	24
25	25	25	25
26	26	26	26
27	27	27	27
28	28	28	28
29	29	29	29
30	30	30	30
31	31	31	31
32	32	32	32
33	33	33	33
34	34	34	34
35	35	35	35
36	36	36	36
37	37	37	37
38	38	38	38
39	39	39	39
40	40	40	40
41	41	41	41
42	42	42	42
43	43	43	43
44	44	44	44
45	45	45	45
46	46	46	46
47	47	47	47
48	48	48	48
49	49	49	49
50	50	50	50
51	51	51	51
52	52	52	52
53	53	53	53
54	54	54	54
55	55	55	55
56	56	56	56
57	57	57	57
58	58	58	58
59	59	59	59
60	60	60	60
61	61	61	61
62	62	62	62
63	63	63	63
64	64	64	64
65	65	65	65
66	66	66	66
67	67	67	67
68	68	68	68
69	69	69	69
70	70	70	70
71	71	71	71
72	72	72	72
73	73	73	73
74	74	74	74
75	75	75	75
76	76	76	76
77	77	77	77
78	78	78	78
79	79	79	79
80	80	80	80
81	81	81	81
82	82	82	82
83	83	83	83
84	84	84	84
85	85	85	85
86	86	86	86
87	87	87	87
88	88	88	88
89	89	89	89
90	90	90	90
91	91	91	91
92	92	92	92
93	93	93	93
94	94	94	94
95	95	95	95
96	96	96	96
97	97	97	97
98	98	98	98
99	99	99	99
100	100	100	100

о. д-р ІВАН ХОМА

ЗВ'ЯЗКИ КРИЖІВСЬКОЇ ЕПАРХІЇ З КИЇВСЬКОЮ МИТРОПОЛІЄЮ В XVII СТ.

(Sac. Dr. JOANNES СНОМА, *De relationibus inter eparchiam Crisiensem et Metropoliā Kioviensem saec. XVIII*).*

Перші зв'язки Крижівської землі з Київською митрополією мають свою, понад 500 річну історію. Коротко про це згадано у творі, виданім в 1976 році в Римі, п.н. «*Хождение митрополита Исидора на Флорентійский соборъ*».¹ На Фльорентійському соборі, київський митрополит Ісидор, мав одну з головних роль бо: «Ісидор належав до тої визначної чвірки (Ісидор, Виссаріон, Доротей з Трапезунту і Доротей з Мітілене), що переговорювали з папою Євгеном ІV. Він, Ісидор, віддав Папі величезні услуги і з'єднав собі раз на завжди його повне довір'я. При цьому він був знаменитим бесідником».² Після завершення собору митрополит Ісидор, вертаючи з Фльоренції на Русь, попрямував через Болонію, Венецію до Загребу, а звідтам до Крижівців. Було це в місяці лютім 1440 року. У своїм «*Хожденіі*» (Споминах) супутник митрополита Ісидора записав коротко місця переїзду і віддалі між ними: «От Загреба до Раковца 4 мили, а от Раковица до Крижца 3 мили. От Крижеца до Копроныцы 3 мили. От Копроныцы до рѣкы Даравы миля. Та убо рѣка у рубежа словенської земли с угорескою землею».³

Нинішня Крижівська епархія була офіційально створена 17 червня 1777 року, але її історія сягає початків XVII сторіччя і вона зв'язана з історією сербських утікачів перед турками.

* Справлена і доповнена стаття, яка була друкована п.н. «*Церковне об'єднання з Апостольським Престолом на терені сьогоднішньої Крижевецької епархії в 1611 р.*» в «Наукових Записках УВУ», Том 9-10, Мюнхен 1969, ст. 117-136.

¹ КРАЈСАР JOANNES, S.I., *Acta Slavica Concilii Florentini*. Roma 1976, p. 7-46.

² Йосиф, архиеп.-митр., *Творче обличчя і гріб київського митрополита і царгородського патріярха кард. Ісидора*, в «Богословіі 1964», ст. 3.

³ КРАЈСАР JOANNES, S.I., *Acta Slavica Concilii Florentini*, p. 38.

Поширення християнства серед південних слов'ян

Поширення християнства серед східно-південних слов'ян теперішньої Югославії вже почали західні місіонери, коли візантійський імператор Василь I Македонець (867-886) вислав їм візантійських місіонерів, а перше сербське єпископство в Рас, що входило до Охридської архієпархії і про яке згадується 1020 р., було правдоподібно східного обряду. Три політичні сили хотіли панувати над ними: Франки, Болгарія і Візантія. Так було аж до 1159 р. Відтоді постала власна сербська династія Неманя. З церковного боку, одна частина сербів була залежна від Апостольського Престолу в Римі, друга — від архієпископства в Охриді, а третя (через посередництво митрополита в Дураццо) від царгородського патріярха. Від 1159-1204 серби, не перериваючи ієрархічного зв'язку з Царгородом, мали часті зв'язки з Римом. У 1220 р. славний сербський архієпископ Сава, ймовірно по душі католик, в імені папи Гонорія III, коронував на сербського короля свого брата Стефана II Неманю. Але сам архієпископ Сава рік перед тим (1219) завдяки клопотанню Нікейського імператора Теодора Ляскаріса, що був споріднений з династією Неманя, одержав архиерейські свячення з рук царгородського патріярха Мануїла Харітопулюса. Сава зорганізував сербську Церкву і створив деяку кількість єпархій, а його наступник Арсеній встановив постійний осідок архієпархії в монастирі в Печ. Близько 1346 р., сербський цар Степан II Душан, володар майже усього балканського півострову (до його держави крім сербів належала значна частина болгар, македонців та греків), скликав до своєї столиці в Скоп'є великі церковні збори і під час тих зборів рішив, щоб на майбутнє голова сербської Церкви вживав титулу «патріярх». І так, не зважаючи на опір царгородського патріярха Калікста IV, постав сербський патріярхат. У 1389 р. на Косовім Полі турки розгромили сербів. Вправді частковий опір ще продовжувався, але в 1459 р. Магомет II знищив залишки сербської самостійності і скасував сербський патріярхат, а сербські єпархії підпорядкував архієпархії в Охриді.

Відтоді турки, в означені проміжки часу, забирали молодих сербських хлопців-християн, примушували їх зрікатись християнства і виховували їх на своїх яничарів. Зрештою, так вони поступали й в інших зайнятих ними країнах. Один з таких яничарів, Мегмед паша Соколович, коли став везіром, відновив 4 листопада 1557 р. патріярхат в Печі, а патріярхом назначив свого

брата ієромонаха Мехарія. Цей відновлений патріархат існував аж до 1766 р. Після того султан Мустафа III, на домагання царгородських греків, скасував патріархат в Печі. В 1920 р. знову відновлено цей патріархат.⁴

Наступ турків на землі заселені сербами спричинив еміграцію сербів на захід і північ, на землі заселені хорватами і мадярами, що від 1102-1790 р. мали спільних королів, але жили згідно зі своїми власними законами.⁵ Сербів, що втікали перед турками, прийнято дуже радо, бо вони були відомі із своєї відваги, а в 1471 р. король Матей Корвіно дав для Вука Бранковича Змая титул «деспота» і поступово зорганізував з тих сербських втікачів військові відділи для оборони границь держави. Перша більша група сербських втікачів перейшла турецьку границю в 1530 р., а друга в 1531 р.⁶ За імператора Рудольфа V (1608-1612) прийшло в границі його держави поважне число сербів, з їх митрополитом Гавриїлом і з 70 монахами. Ще численніша група сербів прийшла в 1693 р. з патріархом печським Арсенієм II Црновичем (або Чарноввичем). Він осів в монастирі Крушедоль, на Фрушкій Горі, недалеко Білгороду, а відтак переїхав до маленького містечка Карловці. Наступники Арсенія носили спершу титул екзарха патріарха Печі, потім титул архієпископа і митрополита, а в 1848 р. сербська національна асамблея надала їм титул патріарха. І цей патріархат в Карловцах протривав аж до 1920 р.

Церковна унія 1611 року

Деяка частина сербських втікачів поселилась в горах т.зв. Ускочки Гори на пограниччі Славонії і Хорватії і їх пізніше стали називати «ускоки» (від слов'янського слова «ускок» – утікач), а в документах з XVII ст. вони відомі також під іменем «валахи» або «расціяни». Натомість їхні гори називано в документах «Монте Фелетріо», що походять від слова «Плєтерє», назви однієї місцевості.⁷ Ці утікачі, яких було тоді близько 60.000 і які всі були

⁴ Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, *Oriente Cattolico*. Cenni storici e statistiche. Città del Vaticano 1962, p. 235-236.

⁵ GUBERINA I., *La formazione cattolica della Croazia*, in «Croazia Sacra», Roma 1943, p. 22.

⁶ О. д-р Г. Костельник, *Крижівська єпархія* в «Ниви» 1932, ч. 4, ст. 135-136.

⁷ Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, *Oriente Cattolico*, p. 239.

східного обряду та мали своїх священиків, дістали свого єпископа в особі Симеона.⁸ Деякі історики згадують, що прізвище єпископа Симеона було Вратаня, бо численні тогочасні документи так його дійсно називають. Натомість єпископ Іван Шімак і о. Гавриїл Костельник вважають, що слово Вратаня — це ординаційний титул, а не прізвище єпископа Симеона. Проти цієї думки промовляє документ-лист єпископа Симеона з 1614 р., на якому він підписався кирилицею «Сімеон Вратань, єпископ раціаном».⁹ Архидієцєвський свєченнє він одержав в 1607 з рук Косми, «архидієцєвського Корінту».¹⁰ Про ці архидієцєвські свєченнє Симеона Вратаня

⁸ «Gli Uscochi o Valacchi del Monte Feletrio ne' confini della Croazia saranno in numero di 60 milla; e per alcune relationi havute ultimamente, sono del rito greco». ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, Roma 1965, p. 84.

«Trovandosi in questa diocesi di Zagabria sopra quaranta millia anime scismatiche di natione Serviana, chiamati comunemente Vallacchi, ritirati dal stato Turchesco da 40 anni in circa, unica custodia di queste frontiere, e questi vivendo senza cultura spirituale, che d'uno Simeone titolare vescovo di Britannia, persona quasi centenaria». *Ibidem*, p. 159.

«Li Vallachi del Monte Feletrio sparsi in diverse diocesi d'Ungheria e di Croatia, vennero in quelle parti dalla Rascia provincia dell'Illyrico di rito greco e scismatica, fugendo il Turco che s'impadronì della Rascia, e della Servia dette anticamente Mesia. Vivono in dette diocesi col rito greco, ma di lingua slavonica o illyrica, e sono governati da un vescovo pur scismatico. Al tempo di Paolo V santa memoria, il lor vescovo, che si chiamava Simone, s'unì colla Sede Apostolica, e detto Pontefice, dando licentia al detto Simone d'erigere un monastero una chiesa allhora detta d. (*spatium vacuum*) quella eresse in vescovato col titolo di San Michele e chiamò il detto Simeone *Rascianorum* episcopus... *Ibidem*, p. 300.

⁹ HOFMANN G., *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, in «*Orientalia Christiana*», 1927, vol. VIII, n. 33, p. 298.

¹⁰ «Petro Petretic, episcopo Zagrabienſi (1648-1667) anno 1662, ipſo feſto Sancti Thomae, Gabriel Mijakic, monachus in monaſterio Marčeniſi, archetypum "ſingiliae" cyrilicis litteris conſcriptum, quo Cosmas, "archiepiſcopus Corinthi", a ſe Simeonem conſecratum et episcopum Hungariae, Slavoniae et Croatiae Jaurinii (Giavarino, Győr) 20 octobris 1607 nominatum eſſe teſtatur, praſentaverat». Cfr. ŠIMRAK J., *De relationibus Slavorum meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica ſaeculis XVII et XVIII, Zagabria* 1926, vol. I, p. 23-24.

Petretic in relatione, quam anno 1667 ad aulam caeſaream Viennensem de unita dioceſi Svidnicenſi miſit, ſcribit: «Simeon Vratania, primus Vlachorum episcopuſ, habuit tituluſ: episcopuſ Hungariae graeci rituſ et ſub hoc titulo conſecratuſ eſt in episcopuſ Jaurini a quodam Cosma, archiepiſcopo Corinthi graeco, alias pro tunc nuntio apoſtolico totiuſ Peloponenſiſ». Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum Marčeniſium*, p. 1, in «*Eparhijski Vjeſnik Križevačke Biskupije*», Križevci 1942.

таня згадує також, два роки пізніше, й печський патріарх Йоан в своєму письмі з 8 липня 1609 р.¹¹

Тут слід згадати, що згаданий патріарх Йоан мав зв'язки з Апостольським Престолом в Римі, бо є сліди двох його листів до папи Климента VIII (1592-1605), тобто є дві відповіді на його листи. В першому листі з 10 квітня 1598 р., що має такий титул: « Достойному братові архієпископові расціян », папа Климент VIII відповідає так: « Нам дуже приємно було дізнатись про твою побожність і віддання до тої святої римської Церкви, що є головою, матір'ю й вчителькою всіх Церков, і до якої, як ти згадуєш, також і твої попередники ставилися з послухом і пошаною, а яких римські архієреї, наші попередники, огортали батьківською любов'ю. Бо одна є католицька й апостольська Церква, основана на верховнім апостолі Петрі, якого ми, незаслужено, займаємо місце. З його престолу, хоч покірні й недостойні, з волі Божої, проводимо вселенською Церквою. Тому дуже радіємо в Господі, що ти хочеш бути далі в єднанні з цією Церквою, поза якою нема спасення, і що хочеш належати до цієї скали віри ». ¹² Подібного листа папа Климент написав рік пізніше (24 квітня 1599 р.) до згаданого патріарха Йоана і до Віссаріона « митрополита Сербської провінції ». ¹³

Ще поки єпископ Симеон Вратаня прийшов до сербських втікачів, що жили в північно-західній частині Хорватії, серед них ревно душпастирював отець Мартин Дубравич, латинського об-

¹¹ Anno 1609 julii 8. Joannes, « universorum Servianorum et Bulgarorum Patriarcha Pecensis », (Ipek), Simeonem « consecratum cum omni veritate per manum et benedictionem sanctissimi metropolitae Corinthi, Domini Cosmae, episcopum occidentalium regionum Vratania dictarum », confirmat. *Ibidem*, p. 1.

¹² « Venerabili fratri archiepiscopo Rascianorum... Iucundum nobis fuit agnoscere pietatem tuam et devotionem, quam geris erga hanc Sanctam Romanam Ecclesiam, omnium ecclesiarum caput, matrem et magistram, cui, ut scribis, etiam praedecessores tui omnem obedientiam et venerationem adhibuerunt et eos vicissim Romani Pontifices, praedecessores nostri, paterna caritate complexi. Una est enim ecclesia catholica et apostolica supra Beatissimum Petrum, apostolorum principem, fundata, cuius nos locum, meritis licet impares, tenemus. Et in eius sede, quamvis humiles et indigni, Deo tamen auctore, universali Ecclesiae praesidemus. Itaque gaudemus in Domino et tibi gratulamur, quod in huius ecclesiae communione, extra quam non est salus, te perseverare, et huic petrae fidei te adhaerere profiteris ». *Ibidem*, p. 1-2. Cfr. THEINER A., *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium, Zagabriae* 1875, vol. I, p. 90-91.

¹³ *Ibidem*, p. 92-93.

ряду, парох Іванич. Його праця мала успіх. На це вплинули також і деякі природні причини: він походив з їхнього народу¹⁴ і добре знав їх обряд, бо його батьки були греко-слов'янського обряду.¹⁵ Свої богословські студії він здобув в Грацу, а по завершенні студій і після одержання священничих свячень, йому поручено душпастирську працю таки серед « його валахів ».¹⁶

Як прийшов в ці околиці єпископ Симеон Вратаня з групою монахів василіян, бо й сам був василіянином, то за дозволом тодішнього загребського єпископа Петра Домітровича (1611-1628), що також походив з « расціян » і був перед тим східного обряду,¹⁷ осів в запустілому монастирі в Марчі, недалеко Загребу, що мав пізніше стати осередком майбутньої Крижевецької єпархії.¹⁸ В сусідстві жив і душпастирював згаданий парох Іванич о. Мартин Дубравич.¹⁹ Він і загребський єпископ Петро Домітрович мали

¹⁴ « Is cum natus esset Valachus... » scripsit anno 1625 de Martino Dubravice, Episcopus Labacensis. Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum...*, p. 5.

¹⁵ « Oriundus ex parentibus ritus graeco-slavici... ». *Ibidem*, p. 4.

¹⁶ « Is cum natus esset Valachus et studia sua etiam theologia Graecii in Summi Pontificatus alumnatu absolvisset, missus fuit ad istos contribules suos Valachos ad Sanctam Crucem (Križevci) et Capronium (Kropivnica) versus in finibus Sclavoniae habitantes. Et suis concionibus, doctrina et sacris institutionibus magnam ibi fecit frugem animarum in tantum, ut Dei benignitas miracula per ipsum in infirmis operari videretur. Sed postquam spiritum Creatori suo reddidit, nihil de statu illic fidelium rescire potui aut progressu ». (Martinus Dubravic ante annum 1625 mortuus est). *Ibidem*, p. 5.

¹⁷ « Sedebat autem eodem tempore super cathedra Zagrabienſi Episcopus Petrus Domitrovich, quem canonicus Kerchelich supponit ex gente Rasciana oriundum, sed mutato ritu, studiis et virtute eluctatum eo, ut praesul Zagrabienſis fieri meretur. Is igitur cupiens novello huic populo opitulari, utque in Unione catholica perseveraret, duo ad pium hunc finem opportuna iudicavit: Episcopum eidem populo dare, et monasterium pro Basilitis erigere ». NILLES N., *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. II, p. 738.

¹⁸ « Ac primo quidem monasterium in monte Marcha prope Ivanich in Comitatu Crisiensi situato sub titulo S. Michaelis Archangeli de Marcha, ab olim quidem praeeexistens, sed ruinosum fundavit, exaedificari et instrui fecit, cui dictum Simeonem Vratanja qua archimandritam seu abbatem praefici... ». *Ibidem*, p. 738.

¹⁹ « Dubravic, oriundus ex parentibus ritus graeco-slavici et parochus latini ritus in vico Ivanic-Kloštar prope Marčam, ubi Simeon Vratanja permissu Zagrabienſis episcopi Domitrovic (1611-1628) dirrutam ecclesiam latini ritus dedicatam Omnibus Sanctis refecit et iuxta eam monasterium sub invocatione S. Michaelis Archangeli aedificavit ». Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum...*, p. 2.

великий вплив на повднання єпископа Симеона Вратаня з Апостольським Престолом, яке наступило 19 листопада 1611 року в Римі,²⁰ але єпископ Симеон рішився на цей крок вже 23 березня 1611 р.²¹

Два місяці перед приходом єпископа Симеона до Риму, писав з Грацу до Риму 8 вересня 1611 р. нунцій в Німеччині Петро Антоній де Понте²² і архикнязь Австрії Фердинанд (12 вересня 1611 р.). Ці два листи разом з меморіалом самого єпископа Симеона були потім реферовані в Конгрегації Св. Оффіціум 10 листопада 1611 р.

Крім цих двох урядових листів, 11 вересня 1611 р. написав приватного листа о. Вартоломей Віллер, Т. І. з Грацу (Австрія) до кардинала Роберта Беллярміно, повідомляючи, що до Риму вибирається Симеон, єпископ « расціян » в Хорватії і Славонії, що недавно навернувся на католицьку віру. Свого листа о. Віллер писав, мабуть, в порозумінні з о. Мартином Дубравичем, що був колись сауїтським вихованцем. При цьому о. Віллер хвалить єпископа Симеона, як ісповідника віри, кажучи: « Його можна назвати справжнім ісповідником Христа, бо він багато натерпівся від малярських еретиків, які забрали йому багато дібр і завдали йому дуже тяжкі рани, як це наглядно видно з його близн ».²³

При кінці жовтня або на початку листопада 1611 р. єпископ

²⁰ « Dietro l'intervento del vescovo di Zagabria, Pietro Domitrovič e del sac. Martino Dubravič (ambedue provenienti da Uscocchi di rito slavo), nel 1611 il monaco Simeone Vratanja passa all'Unione e con lui l'assemblea nazionale dei capi militari di Marča ». Cfr. DRAGANOVIC, K.S., *Le diocesi croate*, in « Croazia Sacra », p. 193.

²¹ О. д-р Г. Костельник, *Крижівська єпархія*, ст. 137.

²² Nuntius Apostolicus Petrus Antonius de Ponte in litteris Graecii datis anno 1611, 12 Septembris Simeonem « Vretanic », electum et consecratum episcopum, qui Graecio Romam proficiscatur, ob eam causam commendat, ut « Sanctae Romanae Ecclesiae eiusque Summi Pontificis, Christi in terris vicarii ac sanctorum apostolorum Petri et Pauli successoris, obedientiae se dedat voveatque ac eiusdem Sanctae Sedis Apostolicae unitatem et culmen agnoscat ». Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum...*, p. 3.

²³ « Gens illa Rasciana, cuius est pastor, longe lateque in illis partibus diffusa est ita ut sub se habeat ad 60.000 animarum quae ad gremium Ecclesiae redibunt per illum et socios, quos conatur isthinc eruditos huc ad informandam gentem illam adducere. Et certe vere confessor Christi dici potest, utpote quod gravia sit passus ab haereticis Hungaris, qui illi multa bona ademerunt et lethalia vulnera infixerunt, prout eius tractiones manifeste demonstrant ». HOFMANN G., *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, p. 290.

Симеон Вратаня був вже в Римі. 10 листопада 1611 р. був Конгрес кардиналів, членів Конгрегації Св. Оффіціум, присутніх було 10 кардиналів, між ними також кардинал Роберт Беллярміно, а головував сам папа Павло V. На цім Конгресі після прочитання меморіялу єпископа Симеона Вратаня і листа архикнязя Фердинанда та нунція, папа вирішив, щоби єпископ Симеон зложив визнання віри, а потім дістане розршення і дозвіл відправляти, при цьому згадав, що треба дати йому титул архимандрита якоїсь церкви в його сторонах. Все це мав виконати кардинал Беллярміно, як також простежити дійсність архисрейських свячень.²⁴

19 листопада 1611 р. кардинал Роберт Беллярміно написав лист-свідцтво, де заявляє, що « властю і з доручення папи Павла V приєднав до Католицької Церкви Симеона Вратаню єпископа расціян і прийняв від нього в присутності свідків визнання віри, яке складають греки, коли піддаються під послух римської Церкви... Так поєднаного і розршеного папа приймає і признає за справжнього єпископа католиків расціян грецького обряду, в границях Мадярщини, Славонії, Хорватії, а також в далеких частинах Карніолі (Словенії), що є під владою архидуки Фердинанда. Одночасно доручає його батьківській любові князів і представників місцевої влади, що під їх тимчасовим проводом перебувають згадані расціяни, а тих же князів та представників місцевої влади заохочує, щоби вони не тільки не перешкоджали згаданому єпископові Симеонові у виконуванні його обов'язків, але щоби радше його боронили і противних йому злих людей з християнською любов'ю картали »²⁵.

²⁴ « Lecto memoriali Rev.mi D. Simeonis Vratania episcopi Rassaniae gentis per Croatiam, Sclavoniam, et Hungariam consecrati episcopi a Cosmo Morfio asserto archiepiscopo Corinthi nunc carcerato in S. Officio, lectis etiam literis archiducis Ferdinandi et Nuntii Apostolici datis Graecii die 8 et 12 septembris, Sanctissimus decrevit, ut faciat professionem fidei, absolvatur et habilitetur ad ministerium altaris, insuper annuit dare ei titulum Abbatis alicuius ecclesiae in illis partibus, ac commisit Ill.mo D. Cardinali Bellarmino eius expeditionem. An vero sit rite consecratus episcopus a supradicto archiepiscopo Corinthi, maturius deliberabitur ac sibi dabitur resolutio ». *Ibidem*, p. 291.

²⁵ « Nos Robertus miseratione divina tituli S. Mariae in Via presbyter cardinalis Bellarminus, auctoritate et mandato S.D.N.D. Pauli Papae V reconciliavimus catholicae Ecclesiae R. Patrem D. Simeonem Vretania Episcopum Rascianorum, et professione fidei, qualem graeci facere solent, cum ad Ecclesiae Romanae obedientiam veniunt, in manibus nostris coram testibus facta... Eundem autem sic reconciliatum et absolutum S.D.N. Papa pro vero episcopo Ra-

Окремого листа написав перед тим (15 листопада 1611 р.) папа Павло V до архикнязя Австрії Фердинанда, поручаючи його опіці єпископа Симеона та його вірних,²⁶ а архикнязь в січні 1612 р. видав в цій справі окреме розпорядження до своїх урядовців в Хорватії й Словенії.²⁷

З пізнішого листування кардинала Беллярміно з єпископом Симеоном виходить, що він після свого католицького визнання віри одержав також, але « під умовою », і архирейські свячення, правдоподібно з рук кардинала Беллярміно, бо був сумнів щодо дійсности перших його архирейських свячень, які він одержав від т.зв. Косми, митрополита Корінту. Вслід за тим єпископ Симеон мусів ще раз святити « під умовою » і тих священиків, яких він святив перед своєю поїздкою до Риму.²⁸

Після свого повороту з Риму єпископ Симеон мав намір знову осісти в монастирі в Марчі і просив Папу, щоб дозволив піднести цей монастир до степеня архимандрії, що й папа Павло V зробив

scianorum graecum ritum tenentium, non tamen schismaticorum, per Hungariam, Sclavoniam et Croatiae fines necnon per extremas Carniolae partes sub dominio Ser.mi archiducis Ferdinandi habitantium recognovit et amisit atque eum paterno affectu commendat omnibus principibus et magistratibus, sub quorum temporali iurisdictione praedicti Rasciani degunt, eosdem principes et magistratus hortatur, ut praedictum D. Simeonem episcopum non solum in officio suo non impediunt, sed potius eum defendant et malos homines ei repugnantes christiana pietate coerceant». *Ibidem*, p. 292.

²⁶ Paulus V in epistola Romae scripta die 15 Novembris 1611 archiducem Austriae Ferdinandum de commoratione romana « fratris Simeoni, Rascianae gentis per Hungariae, Sclavoniae et Croatiae fines episcopo », certiore facit et desiderat, ut Simeon « oviculaeque ipsius catholicae religionis atque orthodoxae fidei studio ac zelo acrius inflammantur ad Dei gloriam et ecclesiae sanctae exaltationem ». Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum...*, p. 3.

²⁷ Ferdinandus, archidux Austriae, « omnibus in Croaticis et Slavonicis confinibus existentibus et ordinatis officialibus » Simeonem Vratanja, « recenter a Sua Beatitudine Pontifica » verum et legitimum episcopum « Vallachorum » confirmatum, commendat anno 1612 die 10 Januarii et imperat, ut ei brachium saeculare in « abolendis erroribus et superstitionibus, quae verae catholicae religioni et christianae conscientiae extreme contrariarentur », concedatur. *Ibidem*, p. 4.

²⁸ « Quare Rev. D.V. non amplius retardet reordinationem sub conditione eorum, quos antea ordinaverat. Nondum enim plane constitit, an Cosmus Morphi sit verus archiepiscopus Corinthi, ut ipse se esse dicebat, quamvis fere certum sit, eum non esse nec unquam fuisse episcopum vel archiepiscopum... Romae, die 16 iunii 1614 ». Hofmann G., *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, p. 298.

Апостольською Конституцією з 21 листопада 1611 р.,²⁹ де називає його «достойний брат Симеон, єпископ католиків расціян, грецького обряду, в границях Мадярщини, Славонії і Хорватії та в далеких частинах Карніолі» (Словенії).³⁰

Єпископ Симеон по своїм повороті до Марчі, не зважаючи на різні труднощі,³¹ насамперед з боку православних сербів з митрополитом Гавриїлом на чолі, залишився вірним Апостольському Престолові аж до своєї смерти так, як він запевняв це в листі з травня 1614 р. до кардинала Роберта Беллярміно: «то, що я визнаю під присягою перед вами в Римі, цього додержу я аж до моєї смерти». Лист писаний по латині, а підпис по слов'янськи, кирилицею «Симеон Вретанє, єпископ расціаном». ³² Тієї присяги він дотримав, як це видно з листа загребського єпископа Петра Домітровича з 1626 р. та з листа Конгрегації Поширення Віри з 20 квітня 1629 р. до єпископа Симеона Вретані. Про цей останній лист докладніше буде мова нижче. Натомість загребський єпископ Петро Домітрович, інформуючи Апостольський Престол про єпископа Симеона Вратаню, пише так: «Щодо особи єпископа, то він 15 років тому їздив до Риму, був у Святішого Отця Павла V, підпорядкувався святій католицькій Церкві і просив благословення Апостольського Престолу і це благословення він одержав, а також прийняв від св. п. кардинала Беллярміно архисврейське свячення... Йому підчинились всі валахи моєї єпархії, а також і ті, що жи-

²⁹ Constitutio Pauli PP. V. «Divinae Majestatis arbitrio» edita die 21 Novembris anni 1611, qua monasterium Marčense canonice erigitur, erectumque catholico Rascianorum episcopo Simeoni Vratanja in commendam conceditur. Cfr. NILLES N., *Symbolae...*, vol. II, p. 1058-1059.

³⁰ «Sane expositum fuit nobis nuper nomine venerabilis fratris Simeonis, episcopi Rascianorum catholicorum, ritus graeci, intra Hungariae, Sclavoniae et Croatiae fines et in extremis Carnioliae partibus consistentium...». *Ibidem*, p. 1058.

³¹ «Dum Romae Romanoque itinere moraretur, monachi quidam schismatici ordinis S. Basilii perversa quadam excommunicatione ab archiepiscopo Bulgarorum schismatico contra Rev.mum Simeonem sibique adhaerentes obtenta, populum Rassicum ad schisma et dissensiones concitaverant, quos vix anno praeterito Rev.mus D. Simeon, ut in litteris Graecio scriptis innueram, sedavit». Ita scripsit sac. Martinus Dobrovič ad Card. Bellarminum die 12 maii 1614. Cfr. HOFMANN G., *Il beato Bellarmino e gli Orientali*, p. 293.

³² Nam quod in Urbe Roma coram Ill.ma e Rev.ma D.V. iuravi et iureiurando promisi, in eo usque ad vitae exitum perseverabo». *Ibidem*, p. 296, 298.

вуть в Жумберак. Цей єпископ є дотепер дуже відданим Святому Апостольському Престолові, і про це я не маю ніякого сумніву. Він для всіх валахів святить священників і їх втримує в послуші Святій Римській Церкві...».³³

З цього свідoctва загребського єпископа, що був сучасником єпископа Симеона Врагані, ясно виходить, що єпископ Симеон вірно зберігав католицьку віру, плекав серед своїх священників послух і відданість Апостольському Престолові в Римі і що всі « валахи », від початку Унії, були підпорядковані юрисдикції католицького єпископа Марчі.

Митрополит Рутський і « ускоки-валахи »

Покищо ще докладно не досліджено, коли починаються перші зв'язки єпископа Симеона з католицькою Церквою в Україні, але певним є що в 1628 р. ті зв'язки вже були, бо в тому році приїхав до єпископа Симеона о. Методій Терлецький, василіянин. Він студював у Папській Колегії у Вільні, а потім у Відні. Будучи у Відні, він просив митрополита Рутського, щоб дозволив йому поїхати до Риму на кілька місяців. Митрополит згодився, а одночасно доручив йому, щоб від його імені і в імені інших українських єпископів зложив Папі трирічно приписаний вияв послуху.³⁴ На дорогу Митрополит дав йому два листи, обидва писані в Холмі, 30 серпня 1628 р., бо Митрополит був тоді також адміністратором холмської єпархії. Перший лист звернений до папи Урбана VIII. В ньому митрополит Рутський висловлює заяву свого віддання та послуху й прохає апостольського благословення для себе та для

³³ *Quantum attinet ad personam episcopi, is ante annos propemodum quindecim Romam se contulerat, Sanctissimo quoque Pontifici Paulo V se presentaverat, sacrosanctae ecclesiae catholicae se subiecerat ac a Sede Apostolica benedictionem petiverat, quam obtinuit ac ab Illmo quondam cardinali sanctae reminiscentiae Bellarmino consecrationem episcopalem acceperat... Huic omnes Valachi tam in mea dioecesi quam etiam Aquileiensi (Sichelburg-Žumberak) existentes obedientiam praestant. Hicque episcopus in obedientia Sanctae Sedis Apostolicae fidelissime hactenus praestitit, nec mihi de illo dubium ullum suboriri potest. Hic episcopus toti huic genti Valachicae more suo sacerdotes consecrat eosque in obedientia Sanctae Romanae Ecclesiae continet...». Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum...*, p. 6.*

³⁴ ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IX-X, Romae 1971, p. 736-737.

свої епархії.³⁵ Другий лист звернений до кардинала Францішка Барберіні, в якому Митрополит просить про прискорення беатифікаційного процесу свяченомученика Йосафата.³⁶

Отець Терлецький перед своїм виїздом з Відня до Риму, щомабуть, наступив в вересні 1628 р., одержав доручення від цісаря Фердинанда II в порозумінні з нунцієм у Відні, щоб виїхав дорогою через Хорватію і щоб по дорозі відвідав там вірних східного обряду т.зв. ускоків та щоб потім про все поінформував Конгрегацію Поширення Віри.³⁷ Про плян цієї поїздки о. Терлецького до «ускоків» повідомляв Конгрегацію Поширення нунцій з Відня.³⁸

30 січня 1629 р. Конгрегація Поширення Віри на своєму 104 засіданні розглядала справу єпископа Симеона, що він вже старий і нездібний до праці і щоб іменувати Самандрійського єпископа апостольським візитатором «валахів», заки прийдуть точніші інформації.³⁹ А на наступнім засіданні (105) тої самої Конгрегації дня 13 лютого 1629 р. виготовлено декрет номінації апостольського візитатора Альберта Гентіч, який апробував папа Урбан VIII.⁴⁰ І тоді Конгрегація вже мала точніші відомости про три головні поселення «ускоків». З тих трьох перше і головне, щодо числа вірних і священників, було в Хорватії, в Загребській епархії і називалось *Ровісхія* або *Крісєвці*. Друге в Карніолі (Словенії), в горах Метлінк або *Метлінске Горе*, що дістали назву від малого міста Метліка в Карніолі. Третє поселення було в Хорватії і називалося *Гомеріс*, в ньому мешкали останні втікачі перед турками і тому їх називали — *нові ускоки*.⁴¹

14 квітня 1629 року Конгрегація писала до нунція Пальотто у Відні про місію о. Методія Терлецького з проханням, щоб він

³⁵ HALUŠČYNSKYJ T.-WELYKYJ A.G., *Epistolae Josephi Velamin Rutzkyj Metropolitaniae Kioviensis catholici* (1613-1637), Romae 1956, p. 210.

³⁶ ШЕРТУСКУЙ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IX-X, p. 672.

³⁷ *Ibidem*, p. 736-737.

³⁸ «et acciò Vostra Signoria Ill.ma habbi più distinta relatione di detti Vallacchi e suo vescovo, dovendo venir costà il sacerdote Methodio Terlecki dell'ordine di S. Basilio, uno delli due alunni Rutheni che stanno in quest'alumnato pontificio, li ho ordinato che arrivi sino colà, et informatosi bene del tutto faccia poi relatione a Vostra Signoria Ill.ma, havendoli però date mie patenti e passaporti, et ottenutoli simili dall'imperatore». ШЕРТУСКУЙ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, p. 79-80. Cfr. *Ibidem*, p. 84-85.

³⁹ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 89. Cfr. p. 112.

⁴¹ *Ibidem*, p. 88.

виеднав в імператора все потрібне для нього і залучив також його звітлення, бо мав приготувати візитацію самандрійського єпископа.⁴² Опісля, 8 травня 1629 року, сам папа Урбан VIII окремим письмом до імператора Фердинанда II поручав місію о. Терлецького.⁴³

Отець Терлецький старався виконати дуже добре поручене йому завдання. Їздив по всіх околицях — пише митрополит Рутський в своєму листі з 1635 р. — де мешкали « валахи ». Спочатку вони були дещо стримані, бо думали, що він не є священиком чистого грецького обряду, до якого вони дуже сильно прив'язані. Але коли він почав відправляти по їхніх церквах Богослуження старо-слов'янською мовою і в грецькій обряді, коли почав уділяти Святі Тайни і виконувати інші священодійства, а це він знав ліпше, ніж не один з їхніх священиків, то люди почали його любити і шанувати.⁴⁴

Після майже піврічної праці серед усюків о. Терлецький приїхав до Риму і пропонував Конгрегації Поширення Віри докладне звітлення про свою душпастирську працю серед « усюків » та свої інформації про них. У своїй реляції о. Терлецький підкреслював, що найменше порушення обряду, або висилка туди місіонарів-латинників спричинила б велику шкоду.⁴⁵ Це звітлення було дослівно прочитано на Конгресі кардиналів членів Конгрегації Поширення Віри 23 березня 1629 р. в присутності папи Урбана VIII, як писала Конгрегація Поширення Віри в своєму листі з 15 травня 1629 р. до митрополита Рутського. Після нарад над релігійним станом « усюків », Конгрегація Поширення Віри вирішила вислати до них того ж отця Методія Терлецького, даючи йому особливі повноваження.⁴⁶ Про те своє рішення Конгрегація повідомила митрополита Рутського листом з 14 квітня 1629 р. « Під час візитації валахів в горах Фелетрі — пише дослівно Конгрегація — отець Методій так добре поступав, що Святіший Отець і Священна Конгрегація Поширення Віри доручила йому місію серед згаданих валахів, даючи йому дуже великі повноваження. Він не був рішений, чи прийняти на себе честь апостольського місіо-

⁴² *Ibidem*, р. 90.

⁴³ *Ibidem*, р. 90-91.

⁴⁴ *Ibidem*, р. 112.

⁴⁵ *Ibidem*, р. 207-209.

⁴⁶ ŚERTYŃSKYJ A., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IX-X, р. 702.

нера чи ні, зокрема тому, що не мав Вашого дозволу, а Ви тим часом рішили відзначити його єпископською гідністю. Але спасення стільки душ (близько 60.000 осіб без священників, які могли б вказати їм шлях правди серед стільки різних єресей, як це видно із звідомлення о. Методія, що було дослівно читане перед Святішим Отцем), а вкінці рішення Його Святости і цієї Священної Конгрегації переконало вповні цього послухного сина Апостольського Престолу. Про це все ми бажали Вас повідомити, щоби Ви не дивувались, чому так довго не повертається. Сподіємось, що він довго не забариться. Своїм поступованням і знанням згаданий о. Методій, якого ті народи добре прийняли, легко спрямує їх на шлях послуху Апостольському Престолові і відкрив дорогу для інших руських католицьких монахів, що по його повороті на Русь будуть продовжати почате добре діло. Ми певні, що Ви задоволені з такого рішення, що було дуже корисне і дуже конечне...».⁴⁷

20 квітня 1629 р. Конгрегація Поширення Віри вислала гарного й заохочуючого листа до єпископа Симеона Вретані, пишучи дослівно так: «Симеонові Єпископові валахів в горі Фелетрії. О. Методій, руський католицький монах св. Василія, висланий митрополитом Руси — *ad limina* —, прийшов до Риму і багато оповів нам про Ваш послух та віддання щодо Апостольського Престолу. Цим ми дуже зраділи і сподіваємось, що Ви будете таким вірним аж до смерти і що будете намагатись, щоби підпорядкований Вам народ наслідував Ваш приклад, щоби тримався справжньої католицької віри, щоби визнавав її та й щоби був також послухний Апостольському Престолові. Крім цього о. Методій передав нам Ваші сердечні поздоровлення, які ми радо прийняли, бачачи в них Вашу доброзичливість до нас. Ми поручили згаданому Отцеві, щоби він, вернувшись там, в нашому імені сердечно привітав Вас і з любов'ю обняв та й щоби запевнив Вас про нашу любов і прихильність до Вас. Бажаємо Вам і підпорядкованим Вам народам всього найкращого від Господа Ісуса».⁴⁸

Очевидно, митрополит Рутський був задоволений з того, що Конгрегація призначила о. Терлецького до такого високого завдання на Балканському півострові і радий був допомогти йому в його праці. У зв'язку з цим він не був рішений, як поступити з іменуванням на холмський престол. Він вже призначив на холм-

⁴⁷ *Ibidem*, р. 702-703.

⁴⁸ *Ibidem*, р. 703-704.

ського єпископа о. Терлецького, тим часом Конгрегація вислала його на місійну працю серед ускоків. В цій справі він написав до нунція у Варшаві і просив довідатись в Римі, чи місія о. Терлецького буде тривати довго чи коротко. Бо, якщо довго, тоді треба буде пошукати другого кандидата на холмського єпископа. Тим часом холмською єпархією адміністрував сам митрополит.⁴⁹

Конгрегація розглянула справу єпископа холмської єпархії на Конгресі 30 листопада 1629 р., що в ньому взяло участь 8 кардиналів, а головував папа Урбан VIII. Після наради вирішено, що о. Методія Терлецького, з уваги на місію серед валахів, не можна позбавляти єпископства, на яке він вже призначений митрополитом. Щоб однак так щасливо почата згаданим отцем місія могла далі успішно розвиватись, вирішено поручити митрополитові Рутському, щоб таки вислав згаданого о. Терлецького з відповідними двома монахами василіянами на місію серед валахів, а о. Методій, ввівши їх в місійну працю, зможе відразу вернутися до свого єпископства.⁵⁰

Тим часом о. Терлецький, одержавши в Римі дуже широкі повновласті, на місію серед « валахів », вибрався з Риму до Відня, щоб представити всю справу цісареві Фердинандові II (1619-1637), бо він дав йому доручення їх відвідати. Під час авдієнції о. Терлецький згадав, що треба би зробити, щоб ті народи повністю добути для Бога. Цісар, вислухавши його звідомлення, мав намір побудувати там монастир для василіян і заснувати Духовну Семінарію. На жаль, воєнні події цьому перешкодили. Про те писав митрополит Рутський в листі до Конгрегації Поширення Віри 1 лютого 1632 р., що в наслідок рішення Конгрегації про місію до « валахів (ускоків) » в Боснії, він вислав о. Методія до них, якого вони добре прийняли, і він бачив, що треба б зробити для їхнього навернення. Про все він зреферував папі Урбанові VIII і Конгрегації, коли прийшов до Риму, щоб зложити вияв послуху Папі в імені митрополита і при тій нагоді одержав інструкцію.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 703-704.

⁵⁰ « Quoad Patrem Methodium, censuit ipsum ob missionem ad Vallachos Montis Felletrii non debere fraudari episcopatu, ad quem fuit a metropolitae destinatus; ut tamen praedicta missio a dicto Patre feliciter inchoata ulterius et cum fructu procedat, eidem metropolitae iniungendum esse, ut eundem Patrem cum duobus monachis suis idoneis ad eosdem Vallachos mittat, quibus in illa missione introductis, ibique dimissis dictus Pater statim ad suum episcopatum reverti poterit ». *Ibidem*, p. 747.

Потім пішов до Відня і приніс відповідь, що цісар Фердинанд II хоче дуже допомогти цій справі і мав намір побудувати там монастир, заснувати Духовну Семінарію і призначити на це деякі доходи. Крім цього вислав листа до польського короля, щоб допоміг тим особам, які виберуться на місію серед « валахів (ускоків) », коли дозріє це діло. В міжчасі помер єпископ « ускоків ». Цісар іменував іншого і місія не вдалась. Під кінець листа митрополит Рутський зазначує, що пише це, щоб Конгрегація зрозуміла, що з його боку не було жодного занедбання в цій справі.⁵¹

Не знати точно, коли о. Терлецький вернувся із своєї місії до Холму, де він був єпископом до 1649 р., бо ще 25 квітня 1630 р. Конгрегація писала до нього так: « Прочитавши в цій Священній Конгрегації Поширення Віри звідомлення про ускоків або валахів з гори Фелетрії, високодостойні отці (кардинали) дуже доручають тобі ревно працювати для спасення душ та й заохочують тебе продовжати добре почате діло, як Господь тобі вкаже, а маючи на увазі твої успіхи, вдячні цісареві і вичікують частіше твоїх листів ».⁵²

В кожному разі о. Терлецький навіть після того, як став холмським єпископом, не переставав слідкувати за церковно-релігійним життям серед « ускоків ». 10 серпня 1643 р. Конгрегація Поширення Віри, радячись над церковними справами серед « ускоків », рішила дати вірчі грамоти холмському єпископові Терлецькому щодо двох посіlostей, званих Метліка і Черномль, які були призначені для єпископа « валахів », для його Духовної Семінарії і для монахів. Нунцій у Відні, кардинал Гаспарро Маттей, дістав доручення підтримати цю справу, якщо побачить, що вона буде мати успіх, але переговори на цю тему з цісарем мав провадити єпископ Терлецький.⁵³

В вересні того ж 1643 р. Конгрегація поручила єпископові Терлецькому ще одне завдання для добра « ускоків », а саме видання для них літургічних книг.⁵⁴ До допомоги в цій праці, Конгрегація призначила йому францісканина хорвата, о. Гавриіла Леванковича.

⁵¹ *Ibidem*, p. 855.

⁵² *Ibidem*, p. 773.

⁵³ ŚERTYKSIJ A., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XI, Romae 1974, p. 332.

⁵⁴ WELYKIJ A.G., *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, vol. I, 1622-1667. Romae 1953, p. 196, 199, 202, 204, 215. *Ibidem*, p. 212-213.

Єпископ Лонгін Бранкович

Крижівецький єпископ Іван Шімак (1942-1946) в своїй праці « Греко-католицька Церква в Югославії »⁵⁵ подає, що єпископ Симеон Вратаня помер у 1630 р., але сам він не є певний щодо цієї дати.⁵⁶ На основі листа Конгрегації Поширення Віри з 20 квітня 1629 р. до єпископа Симеона Вратані єпископ Шімак робить висновок, що у 1629 р. єпископ Симеон ще жив,⁵⁷ а тому що потім не знайшов вже ніяких пізніших документів про єпископа Вратаню, то прийшов до висновку, що він помер в 1630 р. Тим часом в Конгрегації Поширення Віри перший раз про смерть єпископа Симеона говориться на Засіданні 3 квітня 1632 р., а ця вістка надійшла від митрополита Рутського в листі з 1 лютого 1632 р. Відразу після одержання цієї вістки Конгрегація звернулася до Івана Томи Марнавіча, єпископа боснійського (1631-1639), і просила точніших інформацій про смерть єпископа Симеона, а одночасно просила назвати відповідного кандидата на його наслідника.⁵⁸

Коли надійшла відповідь від єпископа Марнавіча, точно не знати. В кожному разі його звітлення розглянено на Конгресі кардиналів, членів Конгрегації Поширення Віри, 12 квітня 1633 р. В Конгресі взяло участь 10 кардиналів і був присутній також папа Урбан VIII. В своїм звітленні про « валахів » в горі Фелетрії єпископ Марнавіч нічого ще не згадує про смерть єпископа Симеона, навпаки згадує про нього як про живого, а саме, що він з уваги на старість і на слабкість не може вже добре опікуватись своїми вірними й тому йому треба б дати помічника, а як кандидата на помічника рекомендував Лонгіна Бранковича, єпископа

⁵⁵ ŠIMRAK J., *Graeco-catholica Ecclesia in Jugoslavia dioecesis Crisiensis olim Marčensis historia et hodiernus status*, Zagreb 1931, p. 5-6 et 33.

⁵⁶ Натомість о. Костельник, в своїй праці « Крижівська єпархія », пише, що в 1630 р. єпископ Симеон « добровільно зрезигнував зі свого становища ». О. д-р Костельник, *Крижівська єпархія*, ст. 170.

⁵⁷ Quando Simeon Vratanja mortuus est, ex documentis historicis non constat. Initio anni 1629, 20 aprilis in vita erat ». Cfr. ŠIMRAK J., *Series episcoporum unitorum...*, p. 7.

⁵⁸ « (Congr. 156, *comam SS.mo, in Vaticano. Die 3 aprilis 1632*). Referente Em.mo D.no card. S. Sixti literas metropolitae Russiae de morte episcopi Vallachorum seu Uscocorum Montis Feletrii, Sacra Congregatio mandavit informationes assumi e R.mo Tonco, episcopo Bosnensi de obitu dicti episcopi, et de persona idonea in eius locum substituenda ». ŠEPTYCKYJ A., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IX-X, p. 872.

Ліппи в Трансільванії. Єпископ Марнавіч знав добре єпископа Лонгіна Бранковича, бо в листі до папи Урбана VIII (з 15 січня 1633 р.) згадує, що стрінув його в серпні 1632 р. в кардинала Пазмані, архієпископа стригонського, де єпископ Бранкович зробив визнання послуху усно і на письмі, Апостольському Престолові, яке мають обов'язок робити східні владики. Про це була ще мова на Конгресі Кардиналів 11 травня 1633 р., на якому рішено предложити о. Никифора Лосовського, василіянина, на коаджатора Симеона Вратані.⁵⁹ Єпископ Марнавіч писав ще опісля (10 червня 1633 р.) в листі до монс. Інголі, що єп. Симеон був у нього, добре говорив про Апостольський Престіл зокрема про папу Павла V, на празник Пресв. Евхаристії брав участ в процесії. Він дуже вдоволений з єпископа Лонгіна і хотів би його на наслідника.⁶⁰ Конгрегація, бажаючи, мабуть, зібрати ще більше інформацій, і то з різних сторін, про релігійно-церковне життя серед « валахів », як про самого єпископа Лонгіна Бранковича, остаточно не вирішила номінації помічника для єпископа Симеона, тільки відклала вирішення цієї справи на наступний Конгрес.⁶¹

Цей наступний Конгрес відбувся два місяці пізніше, тобто 13 червня 1633 р. і також в присутності папи Урбана VIII при співучасті 8 кардиналів. Після нарад вирішено, щоб старенькому й слабому єпископові Симеонові дати на помічника о. Никифора-Миколу Лосовського, василіянина з полоцької архієпархії, що від 1627-1631 р. студіював в грецькій колегії в Римі. В цій справі Кон-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 160-161 i 170-171.

⁶⁰ « Detto Simone l'ottava di Corpus Domini venne render obbedienza al nostro prelato, per tema che hebbe del mio ritorno d'Ungaria, mi visitò ancora in casa, parlò bene della Sede Apostolica, essagerò la pietà et humanità della felice memoria Papa Paolo, mi s'esibi in ogni cosa pronto. Fu presente alla pubblica processione che fecci portare per queste piazze il SS.mo Sacramento, ma per senetta decrepita non potè seguitarmi. Lui è molto sodisfatto di Longino, ne crede sarebbe contrario li succedesse più tosto che Massimo ». ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, p. 172.

⁶¹ « (Congr. 175. Die 12 aprilis 1633). Referente eodem Em.mo D.no card. Sancti Honuphrii literas episcopi Bosnensis de statu Vallachorum Montis Feletrii, et de Simone eorum episcopo ob senectutem et infirmitatem non valente eos gubernare, et denique de episcopo Lippae in Transilvania ritus graeci, qui posset dari dicto Simoni in coadiutorem, Sacra Congregatio iussit reassumi relationes de statu dictorum Vallachorum, quas Pater Methodius Ruthenus unius relinquit, e de huiusmodi negotio iterum agi in congregatione cardinalium ». ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XI, p. 31.

грегація написала до нунція у Відні і просила його довідатися про думку цісаря щодо кандидатури отця Лосовського.⁶²

Нунцій відповів кардиналові Ант. Барберіні 13 серпня 1633 року що імператор згідний, щоб о. Никифор Лосовський став коадютором в правом наслідства єпископа Симеона, одначе поручив перше запитати єпископа Симеона чи він годиться на о. Н. Лосовського, як свого коадютора.⁶³

30 вересня 1633 р. знов був Конгрес 7 кардиналів, а головував папа Урбан VIII. Один з кардиналів реферував лист нунція з Відня з вісткою, що цісар погоджується, щоб єпископом валахів » у горі Фелестрії був о. Никифор. Після Конгресу Конгрегація відповіла нунцієві, щоб старався у Відні приспішити завершення справи помічника, бо з листів одержаних зі Загребу виходить, що там є небезпека, що православний єпископ має намір зайнятись « валахами ». ⁶⁴ На жаль, цей плян не вдалось зреалізувати, а в 1636 р. бачимо отця Лосовського на луцькому єпископському престолі, де він і помер 1650 р.

Натомість, як сказано вище, єпископ Боснії Марнавіч пропонував на помічника для єпископа Симеона єпископа Бранковича, якого він знав особисто. Цей єпископ Бранкович був православним єпископом в Трансільванії. Переслідуваний трансільванськими кальвіністами, мусів покинути свою єпархію і йти на вигнання на Мадярщину, де його прийняв до себе мадярський кардинал Петро Пазмані, архієпископ стригонський. Там зустрівся він з єпископом Боснії Марнавичем. Під його впливом єпископ Бранкович рішився перейти до Католицької Церкви, зробив католицьке визнання віри,⁶⁵ а після того поїхав до Риму, щоб там

⁶² WELUKYJ A.G., *Acta...*, p. 127.

⁶³ ШЕРУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, p. 174.

⁶⁴ « (Congr. 184, coram SS.mo. Die 30 septembris 1633). 10. Referente eodem Em.mo D.no card. S. Sisti literas nuntii Germaniae, in quibus significabat imperatorem probasse, ut pro Vallachis Montis Feletrii constitueretur episcopus Pater Nicephorus Ruthenus unitus, Sacra Congregatio iussit eidem nuntio rescribi, ut huiusmodi negotii expeditionem sollicitent, quia, ut ex litteris, quae a Zagabria habentur, periculum est ne schismaticus episcopus in gubernationem Vallachorum se intromittat ». ШЕРУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XI, p. 41.

⁶⁵ « A questi inconvenienti si potrebbe rimediare, quando Vostra Santità con la Sacra Congregazione operassero appresso la Maestà dell'imperatore che si contentasse in luoco del rimbambito vecchio Simeone, di mandar per suo coadiutore con successione, dalla Sede Apostolica, Longino vescovo delli Vallacchi

завершити своє поєднання з Католицькою Церквою. Вернувшись з Риму до Відня, він мав намір працювати серед «ускоків». Але перед тим, за порадою двох отців василіян (о. Гавриїла Колєнди й о. Лаврентія Косовського, що від 28 березня 1633 р. були у Відні), в червні 1635 р. вибрався на Русь, до митрополита Рутського і був в нього 3 місяці. Митрополит прийняв його дуже сердечно, мав з ним довгі розмови та й був вдоволений з тих розмов, бо бачив, що єпископ Бранкович справді став щирим католиком, і що дуже прив'язався до Католицької Церкви. Але під час тих розмов митрополит мав нагоду переконатися, що його гість, на жаль, не знає латини і спірних питань між православними та католиками. Крім цього ствердив, що він був дуже бідний, бо не мав ні кусника поля, ні городу, ані ніяких приходів, з яких міг би сам жити й утримувати своїх священників.

Знаючи про поєднання єпископа Бранковича з Апостольським Престолом, митрополит Рутський порадив йому, щоб він повертався до своєї Церкви, а на дорогу дав йому багато друкованих книжок. Обіцяв дати йому також двох священників-місіонерів, але не хотів їх відразу з ним висилати, бо знав, що коли єпископ Бранкович сам не має з чого жити, то тим більше не може забезпечити утримання іншим. Шукаючи якоїсь розв'язки для того важкого питання, митрополит Рутський відразу написав кілька листів, а саме до Конгрегації Поширення Віри, до мадярського кардинала Пазмані, до мадярського примаса єпископа Гер Миколи Даллоє, до нунція у Відні, до цісарського сповідника о. Лямермана, до графа Абальтайма з проханням виклопотати цісарську допомогу для єпископа Бранковича. Про це все написав також й до єпископа Боснії Марнавіча.⁶⁶

Відписи цих листів митрополит Рутський передав пинському єпископові Рафаїлові Курсакові, коли він виїздив до Риму і про-

di Lippa e Geno, alli confini d'Ungaria e Valacchia, persona che oltre l'haveere il mese d'agosto, mentre mi trovavo in Ungheria, di consenso dell'Em.mo Card. Pazmani, protestato in voce e scrittura, ricevuta da me e trasportata in lingua latina con legalità di mia sottoscrizione e sigillo, e professato l'obbligo che hanno li prelati orientali d'obbedienza alla Santa Sede Apostolica Romana, per esperienza che tengo della sua persona, con zelo che ha verso l'augmento della religione cattolica, potrebbe operare si fattamente tra questi scismatici, che almeno in breve si potrebbe vedere questa gente unita con la Chiesa Romana». ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, p. 160. Cfr. p. 170-171.

⁶⁶ ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XI, p. 151-153.

сив його, щоб він виклопотав в Римі якусь допомогу для єпископа Бранковича, бо він дійсно нічого не має.⁶⁷

В своєму листі до Конгрегації Поширення Віри з 31 серпня 1635 р. митрополит Рутський так писав: «Кілька тижнів тому я передав Вашим Еміненціям листи щодо місії серед валахів в кордонах Мадярщини, Трансільванії і Хорватії та й обіцяв я вислати їхньому єпископові Лонгінові Бранковичеві священників, як тільки він отримає від цесаря матеріяльне забезпечення. Цей єпископ, що був деякий час у мене, настоював, щоб з ним їхало два наші священники, не чекаючи відповіді з Австрії. Він казав, що ті священники є необхідні, і я вислав їх в ім'я Боже. Також дуже просив він, щоб включити його до числа єпископів Київської Митрополії для його тіснішого зв'язку з нами. Я згодився, бо вважав, що таке включення буде корисне для нової місії. Додаю тут відпис листа, який я дав єпископові Бранковичові і прошу просити Його Святість, щоб зволив потвердити моє рішення».⁶⁸

Згаданий вище лист про включення єпископа Бранковича в число єпископів Київської Митрополії, був написаний в Мінську 1 серпня 1635 р. і має урочистий характер, бо починається словами: «Йосиф Вельямин Рутський Божою й Апостольського Престола ласкою архієпископ Київський, Галицький і всієї Русі Митрополит. Святий вузол єдності...».⁶⁹ Потім у листі Митрополит говорить про Божу досконалість, про упадок ангелів і прародичів, про потоп, про вавилонську вежу, про Мойсея, а потім про прихід Спасителя, що заснував одну Церкву, яку доручив одному найвищому Пастиреві. На жаль, диявол посіяв єресі, довів до роздору. А далі пише про спроби поєднання, зокрема згадує про Флорентійський Собор 1439 р., в якому взяв участь київський митрополит Ісидор (1437-1463), та про Берестейську Унію 1596 р. «За допомогою Всемогутнього Бога — пише далі дослівно Митрополит — наша Руська Церква досконало поєдналась з Римською Церквою і сподіваємось, що від тієї єдності вона ніколи не відхилиться і що сили пекольні не переможуть її. Цього дорогоцінного духовного скарбу, без якого ніхто не може спастися, ми бажаємо

⁶⁷ *Ibidem*, р. 150-151.

⁶⁸ *Ibidem*, р. 155.

⁶⁹ «Iosephus Veliamin Rutcki, Dei et Apostolicae Sedis gratia archiepiscopus Kioviensis, Haliciensis totiusque Russiae metropolita. Sacrosanctum esse unionis vinculum... *Ibidem*, р. 146.

іншим народам, що мають так, як ми, цей самий грецький обряд, а зокрема спільну слов'янську мову. Тому, після того як Всемогутній Бог незбагнутим промислом про наше спасення привів на руські землі з королівства мадярського і з князівства трансільванського Преосв. Лонгіна Бранковича, єпископа Йоанополітанського, що став сином святої католицької і апостольської римської Церкви та нашим братом, бо підчинився спільному Пастиреві всіх християн, то ми прийняли його з найбільшою любов'ю. На доказ нашої братньої злуки, після зложення перед нами, митрополитом Київським і перед в той час перебуваючим в нас архієпископом Полоцької віри, ми прийняли його до нашої спільної віри, як одного з наших руських єпископів. Обіцяємо, що будемо запрошувати на Синодальні Собори, що будуть відбуватися в нашій Київській митрополії, Преосв. Лонгіна Бранковича, єпископа Йоанополітанського, та його наступників, якщо від нас митрополита всієї Русі і від наших наступників, що будуть в єдності зі святою Римською Церквою, прийматимуть архієрейські священня... Все це піддаємо святому Апостольському Римському Престолові до розгляду й потвердження, якому покійно підчиняємось».⁷⁰

Митрополит писав щераз до Конгрегації про єпископа Лонгіна в листі з 31 серпня 1635 і на цьому листі монс. Інголі зробив короткий зміст листів митрополита про єпископа Лонгіна, що він грецького обряду з Ліппи в Дакії, тепер це частина Трансильванії. Він зробив ісповідь віри і поїхав на Русь, митрополит прийняв його і включив його єпископство до Руської провінції. Лист митрополита довгий, дуже гарний і повний побожного та католицького духа. Митрополит бажає потвердження і прохає поручити єпископа Лонгіна імператорові, щоб йому поміг, а митрополит вислав з єпископом Лонгіном двох своїх вчених монахів, які зможуть успішно працювати серед «ускоків» або «валахів» Монте Фелетрію, де по смерті єпископа Симеона, став Максим, який прийняв священня від царгородського патріярха Кирила. Можна б написати до нового імператора, щоби на місце Максима послати єпископа Лонгіна.⁷¹

Вищенаведений лист митрополита Рутського вказує, яке велике значення міг мати католицький Київський митрополит в ділі

⁷⁰ *Ibidem*, p. 149-150.

⁷¹ *Ibidem*, p. 156. Cfr. p. 150.

повднання Церков Східної і Південної Європи, якщо тільки мав би відповідну кількість священиків і потрібні засоби.

Цей документ був предметом нарад Конгресу Поширення Віри, що відбувся 10 грудня 1635 р. у Ватикані. В Конгресі взяло участь 7 кардиналів, а головував папа Урбан VIII. Після вислухання думок кардиналів, папа Урбан VIII сказав, що інкорпорація (втілення) єпархії Лонгіна Бранковича в Руську Провінцію це дуже тяжка справа, з уваги на наслідки, які виникнуть з такої інкорпорації і тому рішив, щоб ту справу обговорити на окремому Зібранні Консисторіяльної Конгрегації.⁷²

Мабуть, пізніше цей проєкт інкорпорації не був позитивно вирішений. Але зв'язки між південними слов'янами й українцями не переривались, їх підтримували такі місіонери-василіяни, як о. Методій Терлецький, пізніший єпископ холмський, правдоподібно о. Никифор Лосовський, пізніший єпископ луцький, та напевно о. Павлин Дембський.

Наступні поселення

Тимчасом о. Максим Предович, василіянин, (з «ускоків») стався стати наслідником єпископа Симеона. Номінацію на коадютора єпископа Симеона Вратані він одержав від імператора Фердинанда II ще 8 травня 1630 року, як звичайно під умовою, що ту номінацію потвердить папа Урбан VIII.⁷³ Одначе, коли минуло три роки і потвердження від Папи не приходило, то о. Максим Предович, згідно з інформаціями (28 серпня 1633 р. загребського пароха Івана Дальмата, звернувся до царгородського патріярха Кирила Люкаріса і одержав від нього архиєрейські свячення на єпископа « валахів » Гори Фелетрії).⁷⁴ 8 жовтня 1633 року Конгрегація писала до нунція у Відні, щоб старався одержати в імператора номінацію для о. Никифора Лосовського на коадютора єпископа Симеона і недопустити, щоб коадютором став Максим Предович.⁷⁵ Нунцій дав відповідь 12 листопада 1633 року, що Мак-

⁷² *Ibidem*, p. 175.

⁷³ ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, p. 120-121.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 175. Cfr. p. 259. ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XI, p. 51.

⁷⁵ ШЕРТУСКУЈ А., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. II, p. 176.

сим Предович вже 1630 року одержав номінацію на коадютора єпископа Вратані і відтоді почав адмініструвати Церквою, потім єпископ Симеон передав йому все, а губернатор Сявонії — граф Шварцемберг поміг йому перебрати провід єпархії.⁷⁶ Цю справу розглядала Конгрегація 16 грудня 1633 року,⁷⁷ і видно понаглядувала відповідь від о. Никифора Лосовського, бо він 16 грудня 1633 року, писав з Риму до Монс. Інголі: « Чув я про єпископство ускоків багато і різних труднощів від о. Сявоне, сповідника у св. Петрі і від отців єзуїтів. Ті самі, що перед тим мені радили, щоб його взяти, тепер кажуть мені все противно ».⁷⁸ 10 січня Конгрегація рішила не дати Максимові Предовичові апостольського потвердження.⁷⁹ Щість років опісля ця справа була ще не вирішена, бо на 256 Конгресі 18 квітня 1639 року кардинал Палььотті реферував лист загребського єпископа про те, що імператор Фердинанд II іменував Максима Предовича єпископом « валахів », з обов'язком постаратись про потвердження Апостольського Престолу, а він це занедбав, тому загребський єпископ пропонував на місце Максима Предовича, францішканина о. Рафаїла Леваковича, що знає обряд і мову валахів,⁸⁰ але зробити його коадютором загребського єпископа.⁸¹ Про те була мова і на Конгресі в присутності папи Урбана VIII — 2 квітня 1640 року,⁸² і на Конгресі 20 серпня 1640 року.⁸³ А на Конгресі 8 грудня 1641 року покликано о. Рафаїла Леваковича, щоб переконатись про його знання валахів, їхніх звичаїв і обрядів та й поручено йому написати про те все.⁸⁴ Був ще один Конгрес 19 січня 1642 року.⁸⁵

В міжчасі помер Максим Предович в 1642 році, а на його місце імператор Фердинанд II іменував єпископом валахів Гавриїла Предовича, василіянина (з « ускоків ») і про те була мова на Конгресі 8 листопада 1642 року.⁸⁶

⁷⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 180.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 259.

⁸¹ *Ibidem*, p. 256.

⁸² *Ibidem*, p. 258.

⁸³ *Ibidem*, p. 260.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 269.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 270.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 274-275. Il detto Simeone venne a morte sotto Papa Ur-

Єпископ Методій Терлецький

По 14 роках Методій Терлецький, вже як холмський єпископ, заохочений імператором Фердинандом II і Конгрегацією Поширення Віри, поїхав знову до « валахів ». Звідтам писав 5 квітня 1644 року до прокуратора Руської Церкви в Римі — о. Пилиппа Боровика, згадуючи, що багато мав би праці навіть якби залишився там аж до смерті і тисячу інших з ним, одначе мусів вертатися до своєї єпархії, щоби вона не потерпіла. Повідовляв, що приєднався до Католицької Церкви о. Василь Огнянович, та єпископ Гавриїл Предович, якого святив сербський архієпископ, хоч він обіцяв імператорові поїхати до Риму, щоб одержати там свячення.⁸⁷ У звідомленні до імператора, яке вислав з Кракова перед 14 червня 1644 року, єпископ Терлецький радив вибрати деяких молодих « валахів » і вислати їх на Русь, до Холму, де вони здобули б не тільки образування але і набули б знання правдивого грецького обряду, а це дуже помогло б їм в рідних сторонах, для закріплення унії. Добре було б створити колегію для тих юнаків у Відні, або семінарію під проводом василіян.⁸⁸

В листі до Конгрегації Поширення Віри, з 14 червня 1644 року, також говорить про приєднання до Католицької Церкви о. Василя Огняновича і єпископа Гавриїла Продовича та й пропонує створення семінарії для русинів, москалів, босняків і « валахів ». Меморіал про свою поїзду вислав і митрополитові А. Селяві.⁸⁹

В листі до монс. Інголі з 14 червня 1644 прохав про створення колегії для русинів і для народів того самого обряду та мови,

bano santa memoria, e la Sacra Congr. scrisse al nuntio, che vedesse presso l'imperatore, che si facesse un vescovo, che seguitasse l'unione colla Santa Sede, che havea fatta il suo predecessore Simeone. L'imperatore dando il titolo di Vescovo Svidnicense ad un tal monaco per nome Massimo, perchè la città di Svetiz è tra quei Vallachi, et è nel cattalogo de vescovati d'Ungaria sotto l'arcivescovo Collocense, gl'ordinò nel diploma della nomina, che venisse a Roma per la consecrazione. Questo *Massimo* invece di venir a Roma, *ando dal patriarca scismatico*, e si fece ordinare. Morto in pochi anni Massimo, l'imperatore dando il medesimo titolo ad un monacho per nome Gabriele, li diede anche il medesimo ordine di venir a Roma, e questi fece il medesimo del suo predecessore Massimo ». *Ibidem*, p. 300-301.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 278-279.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 280-281.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 282-283.

бо від руських священників вони можуть навчитися обрядів, читати і писати та співу Руської Церкви, а вони дуже прив'язані до свого обряду.⁹⁰

Єпископ Гавриїл Продович таки не прийшов до Риму, хоч обіцяв, бо помер.⁹¹ Його наслідником іменував імператор Василя Предовича, василіянина. Завдяки старанням єпископа Терлецького і Конгрегації Поширення Віри через нунція у Відні, він прийшов до Риму, з трьома іншими особами, щоб зложити ісповідь віри та й одержати потвердження свої єпископської номінації і наказ поїхати на Русь, щоб від руських єпископів одержати архисрейські свячення в грецьким обряді, інакше свої валахи не прийняли б його, як єпископа, якщо б він був свячений в латинському обряді, а їх є 70.000 і вони є першим оборонним валом (*antemurale*) Хорватії і Малярщини проти турків. Так сказано в меморіялі з 2 листопада 1645, що його вручено, папі Іннокентівві Х.⁹²

Приписану, папою Урбаном VIII, ісповідь віри для східних, єпископ Василь Предович зложив 3 листопада 1645 року.⁹³ Після більш ніж 30 років, це другий єпископ, що приїхав від валахів до Риму, щоб затіснити унію, але при допомозі руських єпископів. Був намір примістити його при нашій церкві свв. Сергія і Вакха, але опісля приміщено його в гостинниці вірменів.⁹⁴

З часом ті зв'язки ставали щораз тісніші, зокрема після того, як на початку XVIII ст. в Бачці й Сремі поселились закарпатські українці (із західного Закарпаття) звані потім бачванські українці. Первісні їхні оселі це Керестур і Коцур. Спочатку вони були числом невеликі і незаможні. « В рр. 1746-1751 переселенці з *землинського* комітату поселилися в знищеному турками селі Керестур, який відтак назвали "*Руський Керестур*". Знову ж пере-

⁹⁰ *Ibidem*, p. 283-285.

⁹¹ *Ibidem*, p. 292, 295.

⁹² «Morto ancora Gabriele, l'imperatore ha nominato col medesimo titolo l'archimandrita Basilio Pedrovich (Predojevic), il qual per essere assai ben disposto a far l'unione per opera di Mons. Terleschi, vescovo di Chelma Rutheno unito, e per haver fatte la Sacra Congregatione diverse diligenze per mezzo del nuntio cesareo, è venuto a Roma per far la professione della fede e per la sua confermatione, e per haver ordine di poter *consecrarsi in Russia dalli vescovi Rutheni uniti secondo il rito greco, ch'altrimenti non sarebbe ricevuto dalli suoi Vallachi*, che saranno da 70 mila anime, e sono l'*antemurale contra Turchi* della Croatia et Ungaria». *Ibidem*, p. 301.

⁹³ *Ibidem*, p. 302-303.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 393.

селенці з *боршодського* комітату заселили в рр. 1765-1768 друге бачванське село, *Коцур*. Переселенців в обидвох селах числилось до 3.000 душ. Одначе в короткім часі вони зачали переселяватись до інших сіл Бачки, Славонії й Сриму». ⁹⁵ Проте вони впродовж двох століть не то що не загубилися і не пропали в морі чужих сильніших народів, а навпаки втрималися, і навіть зросли й зміцніли, досягаючи відносно високого ступеня духової культури, хоч національно не еволюціонували. Такому розвитку сприяли деякі зовнішні об'єктивні моменти. Перше вони попали в край, що був заселений різними народами: тубільцями, сербами, хорватами й мадярами, та колоністами німцями й словаками. А жоден з тих народів не мав там такої сили, щоб самим природним процесом десятиліть чи сторіч асимілювати інший народ. Другим чинником, що спинював асиміляцію, був наш східний обряд, що відрізняв бачванських українців від інших народів. А третім чинником це була своєрідна традиція, що її бачванські українці принесли із собою з Карпат. Цю традицію вони завжди твердо переховували й передавали з покоління в покоління аж до наших днів. Вона проявлялася в народних звичаях, в різних переказах, в прислів'ях і в байках, а найбільш в своїй пісні та в народній ноші. ⁹⁶

Другою чисельною групою українських поселенців у Бачці було 8000 запорожців. Після Зруйнування Січі, царицею Катериною II, у 1775 р., велика частина запорожців опинилася на турецькій території. Турецький уряд оселив їх у гирлі Дунаю, в Добруджі, але тут вони зустрілися з іншими емігрантами, донськими козаками — некрасовцями, предки яких на початку XVIII ст. виселилися до Кубані, а потім на Дунай. Між новими поселенцями й старими почалися непорозуміння, що переходили в кризові сутички. Тоді турецький уряд наказав запорожцям переселитися на лінію Сілістрія-Руцук. Невдоволені з того, запорожці порозумілися з австрійським урядом, і 1785 р. значна їх частина покинула гирло Дунаю й перейшла до Банату (між Тисою і Дунаєм), діставши австрійське підданство, право виборного устрою і плату від цісаря.

Про їхній перехід до Банату дещо докладніше пише Карло Черниг в своїй праці «Етнографія австрійської монархії» (т. III,

⁹⁵ ПЕКАР А.В., *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967, ст. 178.

⁹⁶ КРАЈСАР J., *Deščo pro bačvanskych ukrainciv*. «Juvilejnyj kalendar dla ukrainciv v Juhoslavii na 1940 rik», Derventa, p. 106-112.

стор. 148).⁹⁷ « В 1785 р. запорозькі козаки числом близько 8000 — пише Карло Черниг — за посередництвом двох своїх провідників просили цісарського капітана Бедеуса, що був тоді в Ясах, щоб прийняти їх на австрійську територію і щоб дозволено їм поселитись при турецькій границі. Вони рішились служити у війську, в кінноті, в піхоті, а частково і при річному плаванні, обіцяли слухати призначених їм старшин і просили, щоб могли затримати свій однострій, та щоб не примушувати їх до родинного життя, бо через те вони втратили б військовий дух. Цісар Йосиф II погодився на їхні прохання і доручив їм, малими відділами, перейти Семигород, Мадярщину та поселитись над Тисою в Банаті і в Бачці. Велика частина тих козаків поселилась в околиці Зенти (Сента) ». ⁹⁸

Але їм не сподобався дріб'язкова австрійська контроля і бюрократичний цісарський режим, і в 1811-1812 рр. вони повернулися назад у Добруджу.⁹⁹

Крім Бачки й Среми, більшими скупченнями українці живуть в Боснії та у Славонії, що прибули там, переважно поодинокими родинами, з різних сторін Галичини в 1890-их роках.

Виховання у Віденськiм Барбареум

Нагодою для ближчого пізнання священників київсько-галицької митрополії і крижівської епархії було спільне виховання в Барбареум. В часі існування Барбареум (1775-1784) виховувались в нім питомці всіх греко-католицьких епархій австрійської імперії, в тому галицьких і крижівської. Першим префектом був іменований о. д-р Йосафат Басташич,¹⁰⁰ що був хорватом і василіяном. Він закінчив студії в грецькій колегії св. Атанасія в Римі доктором з богословії, а опісля був при своєму єпископі Васи́леві Божичковичеві і завдяки його старанням став цензором і корек-

⁹⁷ *Ethnographie der osterreichischen Monarchie* von Karl Freih. v. Czoerngi u.s.w. mit einer ethnographischen Karte in vier Blättern, herausgegeben von der kais. königl. Direction der administrativen Statistik, Wien 1857.

⁹⁸ HOLOWACKYJ J., *Zaporożci w Banatі*, « Naukowyj Sbornyk 1867 », p. 109-110.

⁹⁹ *Енциклопедія Українознавства* (ЕУ/І), ст. 463-464.

¹⁰⁰ *Твори* Кир Йосифа Верховного Архiepіскопа і Кардинала, Рим 1969, том II, ст. 290-291.

тором церковнослов'янських і сербських та хорватських книг у Відні. 26 серпня 1775 року імператорка Марія Тереса, на поручення єпископа Божичковича, іменувала його префектом Барбареум.

Дальша організація і введення в життя семінарії Барбареум, це заслуга о. Басташича.¹⁰¹ Головний нагляд над релігійним вихованням питомців мав крижівський єпископ д-р Василь Божичкович, зокрема над дисципліною й обрядом за весь час існування Барбареум. То був уряд почесний, безплатний і досмертний та мав по черзі припадати греко-католицьким єпископам в Австрії. Єпископ-інспектор мав обов'язок два рази на рік візитувати семінарію і при тій нагоді уділяти свячень, якщо питомець мав відповідні документи від свого єпископа.¹⁰²

Перебуваючи часто у Відні, єпископ Божичкович впливав безпосередньо на всі справи семінарії і неодне корисне рішення видала цісарева Марія Тереса під впливом єпископа Божичкова.

За весь час існування Барбареум було 116 питомців, з них 58 закінчило свої студії у Барбареум. З Львівської єпархії було 17, а скінчило студії 10; з Перемиської було 12, а скінчило студії 5; з Мукачівської було 32, а скінчило студії 15; з Фогарашської було 24, а скінчило студії 12; з варадинської було 14, а скінчило студії 10; з Крижівської було 17, а скінчило студії 7. Українців з Галичини було 29, з Закарпаття 32 – разом 61, хорватів і сербів 14, а румунів 41. Бракувало питомців з Крижівської єпархії і тому крижівський єпископ Божичкович набирав питомців з мукачівської єпархії. Поведення питомців було зразкове, а поступи в науці визначні.¹⁰³ Єпископ Божичкович був хорватом і василіяном, що свої філософські і богословські студії закінчив в Римі в грецькій колегії св. Атанасія в Римі докторатом з богословії. Від 1743-1746 року вчив філософії при святоюреськім монастирі у Львові. Вернувши до своєї єпархії, помагав визволити греко-католицьку свідницьку єпархію з-під влади латинського єпископа в Аграмі.¹⁰⁴

Загребські архієпископи уважали марчанського єпископа своїм помічником і хотіли держати його під своєю владою. Вони вистаралися, щоб австрійський цісарський двір зачав іменувати мар-

¹⁰¹ о. проф. д-р Сліпий Йосиф, *Греко-католицька Духовна Семінарія у Львові*. Львів 1935, ст. 163-164.

¹⁰² Там само, ст. 150-152.

¹⁰³ Там само, ст. 175-176.

¹⁰⁴ Там само, ст. 150.

чанського єпископа титулярним єпископом свідницьким. Свідницька латинська дієцезія належала до церковної провінції колочанського архієпископа і перестала існувати в XVI ст. в наслідок наїздів турків. Перший марчанським єпископом, якому цісар надав « титул свідницького » був єпископ Гавриїл Предович в 1642 році.¹⁰⁵ Цьому спротивився Апостольський Престіл і надавав марчанському єпископові титулярне владцтво « in partibus infidelium », звичайно « платейське » (Платея – містечко в Греції), з правами Апостольського Вікарія не підчиняючи його владі загребського архієпископа.¹⁰⁶ Імператорка Марія Тереса іменувала Апостольським Вікарієм Гаврила Пальковича, якому уділив архієрейських священъ мукачівський єпископ Мануїл Ольшавський.¹⁰⁷ Коли в 1739 році марчанський монастир згорів, єпископ поселився в Прібічі, а потім у Пресеці. По смерті Пальковича Апостольським Вікарієм став Василь Божичкович (1759-1785), на його прохання Марія Тереса поробила в Римі старання, щоб усамостійнити єпархію. Після довгих переговорів це зробив папа Пій VI 17 червня 1777 року буллею « Charitas illa », створивши незалежну крижівську єпархію для всіх греко-католиків Хорватії і Бачки і прилучив до неї парохії бачванських українців, що до того часу підлягали колочавському, латинському архієпископові,¹⁰⁸ і підчинив її острогомському, а від 1853 р. загребському латинському архієпископові, як своєму митрополитові. Спочатком XIX ст. були спроби зліквідувати крижівську єпархію з огляду на мале число вірних, але під кінець минулого століття прибули нові українські емігранти з різних сторін Галичини і поселились в Славонії і Боснії. У зв'язку з цим, по першій світовій війні Апостольський Престіл поширив владу крижівського єпископа на всіх вірних візантійського обряду в Югославії.¹⁰⁹

По смерті Лева Шептицького в 1779 році, цісарева Марія Тереса хотіла іменувати Божичковича львівським єпископом. Коли про те довідались львівські каноніки, то в письмі до заступника губернатора — графа Брігідо просили, не іменувати Божичковича львівським єпископом, бо він як василіянин, будучи професором

¹⁰⁵ ПЕКАР А.В., *Нариси історії Церкви Закарпаття*, ст. 177-178.

¹⁰⁶ Там само, ст. 178.

¹⁰⁷ о. Сліпий Йосиф, *Греко-католицька Духовна Семінарія у Львові*, ст. 150.

¹⁰⁸ ПЕКАР А.В., *Нариси історії Церкви Закарпаття*, ст. 178 і 210.

¹⁰⁹ Sacra Congregazione Orientale, *Oriente Cattolico*, p. 229.

філософії у Львові, ворожо виступав проти єпископа Лева Шептицького і світського духовенства, а потім як крижівський єпископ і інспектор Барбареум особисто інтервенював у Відні у користь василіян, ставши львівським єпископом міг би в Галичині викликати літургійні спори. Граф Брігідо дивився на кандидатуру Божичковича так: за ним промовляло те, що знає Галичину, бо був три роки у Львові, а привертаючи давні грецькі обряди попер би унію й може довів би до згоди між василіянами і світським духовенством. Натомість проти нього промовляло те, що був він коротко у Львові, щоб могли пізнати добре край, що нема потреби привертати в Галичині старі звичаї, бо в Галичині всі українці є з'єднані з Апостольським Престолом з виїмком скитського монастиря в Маняві. Вкінці єпископ-василіянин буде іменувати монахів деканами й каноніками і тоді нічого не буде з львівської капітули, про яку стільки старався єпископ Лев Шептицький. Все таки, якби цесарева Марія Тереса хотіла іменувати Божичковича львівським єпископом, то треба б йому приказати, щоб придержувався обрядів зберіганих в Галичині і не вводив літургійних змін, бо це могло би викликати обурення і спричинити еміграцію. Беручи, це все під увагу Марія Тереса іменувала львівським єпископом Петра Білянського.¹¹⁰

Для повноти картини можна ще додати, що на основі праці єпископа Івана Шімрака «Греко-католицька Церква в Югославії»¹¹¹ виходить, що в Крижівській єпархії дотепер було 27 владик, в такому порядку: 1) Симеон Вратаня 1611-1630?, 2) Максим Предович 1630-1642, 3) Гавриїл Предович 1642-1644, 4) Василь Предович 1644-1648, 5) Сава Станиславич 1648-1661, 6) Гавриїл Міякіч 1663-1670, 7) Павло Зорчіч 1671-1685, 8) Марко Зорчіч 1685-1688, 9) Ісая Попович 1689-1699, 10) Гавриїл Турчинович 1700-1707, 11) Григорій Югович 1707-1709, 12) Рафаїл Маркович 1709-1726, 13) Григорій Вучінич 1727-1733, 14) Сильвестер Іванович 1734-1735, 15) Теофіль Пашіч 1738-1746, 16) Гавриїл Палкович 1751-1759, 17) Василь Божичкович 1759-1785, 18) Йосафат Басташіч 1787-1793, 19) Сильвестр Бубанович 1794-1810, 20) Константин Станич 1814-1830, 21) Гавриїл Смичікляс 1834-1856, 22) Юрій

¹¹⁰ о. Сліпий Йосиф, *Греко-католицька Духовна Семінарія у Львові*, ст. 151-152.

¹¹¹ ŠIMRAK J., *Graeco-catholica Ecclesia in Jugoslavia...*, p. 33-69. Cfr. Segedi Joakim, *Dvjesto Godišnjica Križevačke eparhije 1777-1977*. In «Vjesnik Križevačke eparhije» God. LXIII.- Broj 2. 30. VI. 1977, p. 57

Смичікляс 1857-1881, 23) Ілія Хранілович 1883-1889, 24) Юліян Дрогобецький 1891-1920, 25) Діонісій Нярадї 1920-1940 за якого крижівська єпархія зазнала найбільшого розквіту, 26) Іван Шімрак 1942-1946. Теперішнім Апостольським Адміністратором Крижівської єпархії від 1952 р. є білгородський архиепископ (латинського обряду) Гавриїл Букатко (який коротко мав титул крижівського єпископа, від 22 липня 1960 - 2 березня 1961 року), а його помічником є єпископ Йоаким Сегеді. Крижівська єпархія мала в, 1976 році 47. 513 вірних, 50 парохій, 50 священників, 5 монахів, 110 монахинь Василиянок, Сестер Служебниць, Сестер Евхаристинок і Малих Сестер від Ісуса.¹¹²

Черговим сильним вузлом, що в'яже українців в Югославії з Україною, є архисрейські свячення єпископа Йоакима Сегеді, що відбулися 28 липня 1963 р., в соборі св. Ап. Петра в Римі. В той пам'ятний день, первоієрарх Української Церкви митрополит Йосиф Сліпий поклав свої, недавно тільки звільнені з кайданів, руки на голову нареченого єпископа Йоакима Сегеді і висвятив його на єпископа-помічника крижівського.

* * *

Історія крижівської єпархії, об'єднаної від 1611 року з Апостольським Престолом в Римі, тісно зв'язана, від самих своїх початків, і з історією Помісної Української Католицької Церкви. Великий київський митрополит Йосиф Вельямин Рутський звернув увагу на потреби цієї єпархії і посилав туди василіянських монахів-місіонерів для духовної обслуги вірних. Цей зв'язок не переривався потім ніколи, а навпаки, він постійно зміцнювався. Цей зв'язок допоміг крижівській єпархії зберегти обрядову традицію та стати зразком для східних православних Церков на Балканському пів-острові, що показує шлях до поєднання із Святим Апостольським Престолом у Римі.

Патріярші поучення і благословення

З нагоди Ювілею 600-річчя оснування крижівської єпархії, Блаженніший Патріярх Йосиф написав окреме Послання, в якому пригадав найдавніші зв'язки між Києво-Галицькою митрополією та крижівською єпархією, велику поміч, яку в минулому давала нашим братам в Югославії матірня Церква, висловив тривогу у

¹¹² *Ibidem*, р. 76

зв'язку з її теперішнім складним положенням та надію на усвідомлення про конечну потребу таких зв'язків для збереження своєї ідентичності і зв'язку з цілостю Помісної Української Каатолицької Церкви, як це було в минулому.

„Саме Крижівська єпархія — писав Блаженніший Патріарх Йосиф — основана буллею папи Пія VI «Charitas illa» з 17 червня 1777 р. — то найстарша єпархія на українських поселеннях і вона завжди тісно лучиться і обрядом, і правом зі своєю Матір'ю.

Київський Митрополит Ізидор, вертаючись із Флорентійського Собору тому приблизно 500 літ, переїздив через ці слов'янські землі, бо знав, що там вже є поселенці з його Митрополії. Він їх відвідав. Два століття пізніше Митрополит Йосиф Велямин Рутський помагав тим поселенцям, висилаючи туди місіонарів, духовні та літургійні книги, та всякими інтервенціями в Римі. Єпископа Лонгіна Бранковича прийняв Митрополит Рутський як співбрата до Київської Митрополії і обіцяв запрошувати його на Синоди тієї ж Митрополії. Потім Галицька Митрополія посилала на ці землі як своїх місіонарів оо. Василіян. Коли ж у XVII-ому столітті переселено туди наших братів із Закарпаття, все те слов'янське поселення зорганізовано в Крижівську єпархію. При кінці XIX-ого століття це поселення скріпила еміграція з Галичини й Холмщини, яка головню поселилася в Боснії. Сьогодні це є численна наша єпархія на чужині. Її розквіт припадає у часи єпископа Діонізія Няраді, що часто бував у Сл. Б. митрополита Андрея, брав участь у Синодах, посилав студентів до Богословської Академії у Львові, спроваджував монахів (оо. Студитів) і монахинь (оо. Василіянок і Служебниць) з Галичини так, що справді у великій мірі своє існування завдячує Крижівська єпархія саме цьому зв'язкові із Матірною Церквою. Без того зв'язку ледве чи вона могла би була вдержатись і зберегти свою ідентичність.

Другою справою, на яку варто б звернути увагу в цім замітнім ювілею — це досвід, який наша Церква одержала в Крижівській єпархії у її довгому житті на чужині. Коли з одного боку зв'язок із Матірною Церквою зберігав свою помісність і росло внутрішнє життя Крижівської єпархії, так з другого й вплив чужини позначився децо, передусім в останніх часах, латинізуючим напрямом, зокрема у літургійному житті тієї єпархії. Були й є страти, і над ними можемо застановлятись в часі цього ювілею, та вчитись із того досвіду. Для Церкви на чужині завжди остале провідним питання — як тісно вона є у духовній злуці із своєю Матір'ю? Коли чужина починає творити з неї окрему одиницю без артерій жит-

тя із своїм коренем, тоді вона стає частиною чужого довкілля. Так діється ще й тепер. На жаль святкування того ювілею прийняли латинізуючий характер, що з великим болем приходиться нам відчувати. Однак загал духовенства й вірних остає прив'язаним до своєї Помісної Церкви й свого прегарного обряду. Наша радість тим більша, що мимо важких часів і страт нинішнього стану, ювілей Крижесвської єпархії таки говорить про велику силу духа нашого народу, про його велику любов і прив'язання до своєї Церкви. Варто б в цей ювілей зробити поважний іспит сумління нас усіх про здобутки й занедбання, про духовний поступ і береження рідної духової totoжності, та про бажання йти й поступати вперед, бо не можна бути вдоволеним будь-чим, що приносить день. Головна вага церковного життя — це Літургія. Вона збирає громаду біля Христа й творить з неї могутній й діючий чинник в житті Церкви й народу. З Божим благословенням і упованням на Божу поміч ідім вперед. Хай пригадає Крижесвська єпархія в день свого ювілею слова Апостола: «Нехай учень ділитися всяким добром з тим, хто його навчав» (Гал. 6,6). То значить — хай згадує про свій зв'язок із своєю Матірною Церквою, якій стільки завдячує і який лишень забезпечує її розквіт в майбутньому».¹¹³

¹¹³ «Вісті з Риму». Рік XV, ч. 7-10 (314-317), 24 травня 1977.

ВИБРАНІ ПИТАННЯ (АНАЛЕСТА)

I

WARUM IST MAXIMUS CONFESSOR NOCH NICHT KIRCHENLEHRER?

In der östlichen katholischen Kirche nimmt Maximus Confessor (580-662) eine ganz ähnliche Stellung ein wie Augustinus in der westlichen. Er bildet eine die früheren theologischen und spirituellen Bemühungen krönende Synthese von einzigartiger Kraft und übersteigt in der Fülle und Breite seiner Zusammenschau bei weitem die von ihm zusammengefassten Elemente. Ohne seine einigende Kraft wäre die östliche Theologie wohl endgültig in einzelne einander bekämpfende oder ignorierende Strömungen auseinandergefallen, was bei der spekulativ-bohrenden Eigenart des griechischen Denkens, wo es um haarscharfe, aber doch wesentliche Nuancen ging, viel folgenreicher und verheerende gewesen wäre als bei den vergleichsweise massiven Irrlehren, denen Augustinus im Westen zu begegnen hatte: Manichäismus, Donatismus, Pelagianismus. Diese waren nacheinander durch die überlegene Höhe Augustins überwindbar, wenn auch mit steigender Schwierigkeit und Anstrengung: der Manichäismus relativ leicht, weil das Böse kein gleichewiges Gegenprinzip gegen Gott sein kann, der Donatismus mit grösserer geistiger Anstrengung, weil der Gedanke, nur der Priester könne den Heiligen Geist weitergeben, der ihn selber habe, eine teilweise Berechtigung besass und als solcher in der orthodoxen Überlieferung verankert war, der Pelagianismus am mühsamsten, weil der greise Augustinus trotz seiner Grundüberzeugung, dass schliesslich alles der göttlichen Gnade zu verdanken sei, die Kraft nicht mehr hatte, dem Mysterium ihres Zusammenspiels mit der menschlichen Freiheit hinreichend offenen Raum zu lassen, so dass an seinen letzten, zum Teil einseitigen Formulierungen die grossen abendländischen Häresien — der doppelten Prädestinationslehre durch das Mittelalter bis hin zur Reformation und zum Jansenismus — anknüpfen konnten.

Nichts dergleichen folgte auf die überlegene Synthese, die Maximus als krönenden Abschluss der östlichen patristischen Spekulation aufzuführen verstand und in die er — in einem fast unbegreiflichen Sinn für Gleichgewicht und Balance — die entgegengesetztesten Strömungen

der Tradition einzubringen vermochte. Nicht nur das; er leistete noch mehr: der genialste seiner Vorgänger, der einzige, der eine wahrhaft überlegene Synthese vor ihm aufgeführt hatte, Origenes, war zugleich der einflussreichste und der gefährlichste Theologe gewesen und bis ins 6. Jahrhundert geblieben. Überall, in der Theologie (der Kappadozier etwa) wie besonders in der Spiritualität, der Aszese und Mystik (am radikalsten bei Evagrius Pontikus und seiner immensen Einflussphäre) war sein zugleich befruchtender und verheerender Einfluss bemerkbar: er hatte den Ehrgeiz gehabt, altgriechisches und gnostisches Denken durch kühne Assimilation zu überwinden, hatte mit einem katholischen Herzen und einem zum Teil heidnisch gebliebenen Gehirn ein System erdacht, in welchem die Verschiedenheit der Welt Dinge durch freien Abfall der seit Ewigkeit geschaffenen Intelligenzen von Gott entstanden waren, Christus als der einzig dem Logos treu anhängende Mensch, auf die verschiedenen Entfremdungsstufen der Welt absteigend, alles, auch die Dämonen, wieder in das Urlicht zurückführte — woraus Evagrius und das ihm folgende Mönchtum eine intellektualistische Aszese der Entweltlichung (in manchem nicht fern der buddhistischen) gefolgert und erfolgreich durchgeführt hatte. Origenes und sein mönchischer Anhang war unter Justinian verurteilt worden; seine Bücher wurden verbrannt (wohl der grösste Verlust in der Kirchengeschichte), aber können bloss Verurteilungen denn eine grosse geistliche Potenz innerlich überwinden?

Maximus tat, was kein anderer gekonnt und zu tun gewagt hätte: er arbeitete den Origenismus bis auf seine ersten Voraussetzungen auf, schied die Spreu vom Weizen, legte mit höchster Klarheit das Grundübel auf — die Abfallstheorie, die mit dem christlichen Schöpfungsgedanken unvereinbar war — un übernahm in seine theologische und spirituelle Synthese alles Verwendbare, vor allem die grossartige Lehre vom Logos, dem Sohn des Vaters, als Urbild der Schöpfung, als innerster Grund für die Vernünftigkeit und Freiheit endlicher Geister, als Versammler durch seine Menschwerdung aller verstreuten Kinder Gottes und Vollzieher aller grossen Synthesen: zwischen Leib und Geist, zwischen Mann und Frau, zwischen Himmel und Erde, Gott und Welt... Aber er assimilierte auch die gefährlich intellektuelle Mystik des Evagrius, indem er in seinen « Zenturien über die Caritas » an die Stelle einer theoretischen und wesentlich individualistischen Spiritualität eine solche der christlichen Liebe setzte und damit dem geistlichen Streben aller Christen, insbesondere auch der Mönche aufs neue eine evangelische Grundlage gab. Gewiss hatte er hier auch seine Vorgänger, einen (Pseudo—) Makarius und Diadochus von Photike; ihre Einsichten baute er nicht bloss äusserlich in seine Synthese ein, sondern eignete sie sich zuerst offensichtlich existentiell an, um seine eigene Erfahrung christlichen Lebens zum Nährboden seiner in den Schriften auf-

gesprossen geistlichen Lehre zu machen. Betrachtet man seine kritische und zugleich aufbauende Leistung in der innern Überwindung des Origenismus, so muss man an das Wort des Evangeliums denken: « Wenn der Starke bewaffnet seinen Hof bewacht, dann ist sein Besitz im Frieden; wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und ihn überwindet, so nimmt er ihm seine Rüstung, auf die er sich verlassen hatte, und verteilt seine Beute » (Lk 11,21-22). Maximus hat die Beute des Origenes grosszügig verteilt, alles Brauchbare hat er mit konzentrierter Aufmerksamkeit übernommen (vgl. seine « Gnostischen Zenturien ») und damit seine eigene Christologie und christliche Spiritualität tief bereichert.

Aber noch ist damit die Hauptleistung nicht genannt: das Aufräumen des fast hoffnungslosen Trümmerfeldes, als das sich seit dem Konzil von Chalkedon die zentrale christologische Spekulation darbot. Chalkedon hatte, entscheidend durch den gedanklichen Beistand des hl. Papstes Leo, einen gewaltigen Fortschritt in der Formulierung des Christumysteriums gebracht: zwei Naturen ungetrennt und unvermischt in einer Person. Aber die Formulierung war gleichsam dem Verständnis vorausgeeilt. Das zeigte sich, als es galt, die innern Implikationen der Worte klar herauszustellen. Die Parteien — Alexandriner (Cyrillianer) und Antiochener — waren in der Tiefe unversöhnt, und der Auszug der Monophysiten (Ultra-Cyrillianer) aus der rechthgläubigen Kirche anlässlich Chalkedons war nur ein extremes Zeichen für den im Innern schwelenden Unfrieden. Man konnte die Konzilsformel bejahen und sie nach beiden vorchalkedonischen Extremen hin interpretieren. Man versuchte kleine Schritte der Verständigung, aber es gab im 6. Jahrhundert (ausser bei den heterodoxen Monophysiten) keinen Theologen von Rang im chalkedonischen Lager. Dies war umso verhängnisvoller, als die kaiserliche Politik alles, auch theologisches Flickwerk, daran setzte, um die durch das Schisma auseinanderbrechende Christenheit zu versöhnen: man erfand Einigungsformeln, die, vom Hof und den Hofbischöfen ausgehend und scheinbar von cyrillianischem Geist gedeckt, unter der Hand der Häresie entgegenkommen wollten und faktisch die volle Wahrheit der Menschwerdung Christi preisgaben: zwei Naturen, aber eine einzige « Energie », ein einziger « Wille »...

Hier konnte nur ein überlegener Geist, wenn auch gegen alle Tendenzen politischer Macht, Ordnung schaffen. Maximus hatte beides: das geistige Rüstzeug, um das seit Jahrhunderten verworrene Begriffsknäuel zu lösen und zu ordnen, und den persönlichen Mut, sich gegen eine Übermacht zu exponieren und — wie seinerzeit Athanasius während der arianischen Wirren — als beinahe Einziger die Orthodoxie durchzutragen, was ihm nicht nur wie Athanasius Verbannung, sondern den Martertod einbrachte.

Seine Klärung der Christologie bringt beides gleichzeitig zum

Tragen: die Vollständigkeit der Menschheit Christi, mit ihrer eigenen Energie und ihrem eigenen Willen und die (cyrillianische) Einheit der göttlichen Person, die die Trägerin dieser Natur ist; keinesfalls ist die « Person » (hypostasis) Christi erst das Produkt des Zusammentretens von zwei Naturen. Keinesfalls auch ist Christi Wille wie der unsere durch die ungeordneten Leidenschaften umgetrieben (gnome) und muss sich erst durch eine zögernde Entscheidung zwischen Gut und Böse für den Willen des Vaters entscheiden; sein menschlicher Wille ist je schon in Freiheit entschlossen, den Willen Gottes zu tun, der den drei göttlichen Personen gemeinsam ist. Maximus geht in der Richtung der christologischen Begriffe mit grösster gedanklicher Klarheit und zugleich mit ehrfürchtiger Behutsamkeit vor, denn er ist sich immerfort bewusst, an das göttliche Mysterium zu stossen, für dessen Undurchdringlichkeit ihm ein anderer grosser Vorläufer, der Unbekannte, der sich Dionysius Areopagita genannt hat, das Gespür verliehen hatte. Seine Erklärung der heiligen Messe (« Mystagogie ») zeigt deutlich, wie stark seine Frömmigkeit von Dionysius geprägt ist, wiesehr ihn dieser im letzten bestimmt, von einem direkten Streben nach Gotterfahrung (Evagrius) abzulassen, und den Zugang zum göttlichen Mysterium in einem Überstieg der kreatürlichen Möglichkeiten aufgrund göttlicher Gnade (ekstasis) zu sehen. Wenn Dionysius, der im westlichen Mittelalter einen ungeheuren Einfluss gewann, auch im Osten fortwirkte und den Einfluss der intellektualistischen Mystik zurückdrängte, so ist dies grossenteils Maximus zu verdanken.

Der christologische Kampf — dessen äusserer Höhepunkt die 1645 in Karthago gehaltene Disputation mit dem Expatriarchen Pyrrhus I. von Konstantinopel war — brachte vor dem für Maximus tragischen Abschluss noch ein wichtiges Ereignis: die Begegnung zwischen Maximus und Papst Martin I. auf der von diesem in Rom einberufenen Synode 649, die sich gegen den kaiserlichen Monotheletismus aussprach und damit den Zorn Kaiser Konstans' II. auf sich zog. Maximus ist nicht nur Theologie und Mystiker, sondern ein Mann der Kirche, der den Nachfolger Petri als das Haupt der katholischen Kirche ansah und in entscheidender Stunde sich für jedermann sichtbar an seine Seite stellte. Die beiden mutigen Männer mussten für ihre Kühnheit büssen: der Papst durch Einkerkierung und Verbannung (sein Nachfolger wurde schon zu seinen Lebzeiten gewählt), Maximus darüber hinaus durch Verstümmelung. Lange Verhöre im Kerker, deren Stenogramme uns erhalten sind, konnten ihn von seiner Meinung nicht abbringen: Theologie war für ihn eins mit Glaubensbekenntnis.

Die geistige Leistung des « Bekenners », wie er mit Recht zubenannt wird, ist der eindeutige Höhepunkt der östlichen Theologie und ist später niemals wiedererreicht oder überboten worden. Das bekannte Schulbuch, in dem Johannes Damascenus die Hauptereignisse

der patristischen Theologie zusammenfassen wird, wäre ohne Maximus niemals zustande gekommen, besitzt aber bei weitem nicht das innere Format des vielschichtigen Werkes des letzteren. In der Tat ist die Synthese des « Bekenner » ebenso kraftvoll wie nach allen Seiten hin offen. Manche sind der Meinung: zu offen für alle, woher immer einströmenden Anregungen. Die Flüsse, die in seinen grossen See münden, kommen wirklich aus den entgegengesetztesten Richtungen. Aristotelisches Denken vereinigt sich mit neuplatonischen Einflüssen (durch Dionysius vermittelt), Spekulation mit Mystik, Allegorismus mit schlichter Vater-Unser-Auslegung, persönliches Beten mit liturgischem, alle Richtungen und Schulen der Spiritualität haben nebeneinander Platz in diesem grossen, katholischen Herzen. Und keine Epoche patristischer Theologie hat nicht ihr Prägmal hinterlassen: hinter Chalkedon sind Cyrill und Nizäa da, aber auch die Antiochener, aber auch die Kappadozier, die er besonders liebt und eigens kommentiert, aber auch Origenes, aber auch und sehr deutlich, der Früheste der grossen Theologen, Irenäus, dem er vielleicht in seinem Grundetwurf am nächsten steht: der Logos wird Fleisch, um all seine menschlichen Abbilder in sein Urbild zu « rekapitulieren » (wie Irenäus und Maximus mit dem hl. Paulus sagen) und die ganze Schöpfung zum Vater heimzubringen.

Die Katholizität Maximus' ist eine ofene, sie zwängt die Vielheit der Perspektiven nicht in ein menschlich ausgeklügeltes Schema. Aber sie bringt doch alles mit allem in Beziehung. Er ist kein Kompilator, sondern einer, der Überblick hat und mehr als andere von seinem Einheitspunkt aus übersehen kann. Und gerade darin ist er de zum Kirchenlehrer Vorausbestimmte.

HANS URS VON BALTHASAR

ЧОМУ МАКСИМ ІСПОВІДНИК НЕ Є ЩЕ ВЧИТЕЛЕМ ЦЕРКВИ?

У Східній Церкві Максим Ісповідник (580-662)¹ займає вовсім подібне місце, як Августин на Заході. Він творить із своєрідною силою із раних богословських і духовних зусиль завершуючу

¹ Св. Максим Ісповідник народився біля 580 року в Царгороді. Студював філософію, зокрема Платона в коментарях Ямбліха і Прокла. Вступив на державну службу і став навіть першим секретарем імператора Гераклія. В 614 році він зревігнував із служби і вступив до монастиря в Хрисополіс. Пішов туди з духовного бажання. Імперія була у війні із персами. В р. 625 Максим перенісся до монастиря св. Юрія у Цізікі, де провів часто довгі богословські дискусії із вченим місцевим єпископом. Перси окупували Малу Азію і Максим із численними втікачами переїхав до Картагіни. Тут почалась його боротьба із єресью монотелетів, що тривало ціле його життя. В Африці провів він 20 літ, як звичайний монах, не священник. Згодом переїхав до Риму, що

синтезу і переступає в повноті й ширині у своїм реальнім підсумуванні ним зібрані елементи. Без його об'єднуючої сили духа була б східна богословія зовсім легко розпалась на різні напрямки у взаємному поборюванні себе або взаємному нехтуванні, що при гостро спекулятивнім типічнім способі грецького мислення, в якому ішло про дуже тонкі, хоч і суттєві нюанси, було б принесло у висліді гірші наслідки, як це подібно було серед численних хибних наук, з якими мусів стрічатись Августин на Заході: маніхеїзм, донатизм, пелагіанізм. Їх одну по одній поконав геній Августина: маніхеїзм, пелагіанізм в легкий спосіб, бо зло не може бути рівноважним протипринципом супроти Бога; донатизм був побіджений із більшим духовним зусиллям, бо думка, що Святого Духа може передавати лише священик, якого він сам має, находила частинне оправдання і, як таку, її прийнято у православнім переданні; пелагіанізм був подоланий із найбільшим трудом, бо Августин в похилому віці, помимо свого повного переконання, що остаточно все завдячується Божій благодаті, не мав вже більше сил залишити у своїх поясненнях для таїнства співгри між благодаттю і людською свободою належного відкритого простору і тому до Августинової останньої частинно односторонньої формуляції могли пізніше причепитись великі західні ереси, як подвійна наука про пресудинацію в середньовіччю аж до реформації і янзєнізму.

Нічого подібного не сталося на ґрунті вищої синтези, яку потрапив вивести Максим, як увінчане завершення східної патристичної спекуляції, в якій він, із майже незбагнутим відчуттям рівноваги і балансу, зумів погодити противорічні собі течії традиції. Але не лише те. Він прислужився до чогось більшого. Найгеніальніший із його попередників, одинокий, що приготував для нього дійсно вищу синтезу — Оріген, — був рівночасно найбільше впливовим і найбільше небезпечним богословом і до VI-го століття таким остався. Скрізь в богословії (дещо і в кападокійців), як теж зокрема і в духовості, аскезі, містиці (найрадикальніше в Евагрія Понтика і його величезній сфері впливу) закріплювався Орігенів рівночасно корисний і руйнівальний вплив. Він мав амбіцію здобути старогрецьке і гностичне мислення через свою спритну асиміляцію, він придумав своїм католицьким серцем і частинно своїм поганським розумом, що таким і остався, синтезу. В цій синтезі різновидні світові створіння, на його думку, постали через свобод-

став тоді центром боротьби з монотелетами. Царгород став по стороні ереси. В Римі осуджено монотелетів в 649 р. і Максим був присутній як богослов на синоді. Імператор почав гостру акцію проти всіх противників монотелетизму і в висліді арештував у 653 році папу Мартина і Максима. На суді в Царгороді їм закидувалось зраду і, хоч суд не доказав цього, їх заслали. Невдоволений цим вислідом імператор шукав способів пімсти на тих, що спротивились йому. Папа Мартин вквортці по засуді помер, Максим жив у Тракії і з'єднав собі чимало учнів. Їх усіх поновно судили і карою була ампутація язиків і правої руки. Така кара стрінула і Максима. Він скінчив своє життя на засланні в Лаодію під Кавказом над Чорним Морем 13 серпня 662 року як ісповідник віри.

ний упадок від віків створених Богом розумних істот і Христос — одинока вірно приналежна Логосові людина, ступаючи на різні степені відчуження світу, привернув все, навіть демонів, до первісного світла. Із цього вийшла у Евагра й у монашества, що йшло його слідом, інтелектуальна аскеза і втеча від світу (в дечому не далека від буддизму) і була вона успішно практикована. Орігена і його послідовників за Юстиніяна осуджено, його книги спалено (на жаль найбільша страта в історії Церкви), але чи могли подолати самі засуди велику духовну потугу внутрішньо?

Максим вчинив це, що всякий інший не міг і не важився вчинити. Він опрацював оригенізм до його початкових припущень, відділив полуку від пшениці, поставив на повне світло основну хибу — теорію упадку, яку годі було погодити із християнською наукою про сотворення і перейняв у свою богословську і духовну синтезу все, що можна було погодити, зокрема знамениту науку про Логос — Сина від Отця, як первообраз сотворіння, як внутрішню основу для розумової свободи сотворених духів, як Спасителя-збирача («іже собирає...»), що своїм воплоченням-вочеловіченням збирає усіх розсипаних Божих дітей і є виконавцем усіх великих синтезів: між тілом і духом, між мужчиною і жінкою, між небом і землею, між Богом і світом. Але Максим також примінив небезпечну інтелектуальну містику Евагра, в якій у своїм творі «Центурії про любов» на місці теоретичної і суттєво індивідуалістичної духовости поставив на нові, євангельські основи таку ж духовість християнської любови, а нею і духовні змагання за досконалість всіх християн, зокрема монахів. Очевидно, мав він у тому також своїх попередників-предтеч — Псевдо-Макарія і Діядоха із Фотіки. Їхні опінії вставляв він у свою синтезу не лише зовнішньо, але прилучував їх найперше відкрито егізистенціально, щоби свій власний досвід зробити для християнського життя життєвим при допомозі своєї духовної науки у своїх писаннях. Коли роздумати над його ділом внутрішнього подолання оригенізму, треба б нагадати слова євангелиста: «Коли сильний оружно свій двір стереже, то в спокої масток його. Коли ж дужчий від нього нападе й переможе, то всю зброю йому забере, на яку покладався був він і роздасть свою здобич» (Лук. 11,21-22). Максим розділив здобич Орігена свобідно, все, що надавалось до вжитку, він перебрав із скупченою увагою (напр. його «Ігностичні центурії») і тим збагатив він глибоко свою власну христологію і християнську духовість.

Але тим усім не висловлений головний чин Максима. Його головна заслуга в тому, що він очистив безнадійну руїну, яка поставала на центральній христологічній спекуляції по Халкедонському Соборі. Халкедон зробив рішучий крок вперед у формуляції містерії Христа при глибокоумній свіддї папи Лева: дві природи нероздільні і незмішані в одній Особі. Але формуляція одночасно й випередила думку. Це й у дійсності показалось. Оба табори — Александрійський (сторонники Кирила) й Антіохійці були до глибини не до погодження і вихід монофізитів (ультра-кирилівці) із

правовірної Церкви у відношенні до Халкедону був лише зовнішнім знаком внутрішнього нагромадженого неспокою. Можна було формули Собору потверджувати і їх інтерпретувати за двома перед-халкедонськими екстремами. Були старання зробити малі кроки до порозуміння, але в VI-му столітті (поза неортодоксальними монофізитами) в халкедонському таборі не було богослова великого калібру. Це тим більше ускладнювало ситуацію, коли царська політика прямувала у всьому, навіть у латанні дір на богословському полі, щоб схизмою розбите християнство погодити. Стали придумувати формули для погодження, які виходили від єпископів царського двору і на вигляд були вони прикривані духом Кирила Александрійського, криті рукою, яка хотіла протиставитись єресям і фактично віддавала на поталу повну правду про воплочення Христа: дві природи, але одна-одинокка « Енергія », одна-єдина « воля ».

Тут міг зробити порядок лише рішучий характер і то проти усіх тенденцій, навіть політичних потуг. Максим мав обі зброї: духовний виряд, щоб від століть замотані вузли понять розв'язати і довести до ладу, і далі — особисту мужність, щоб виставити себе проти переважаючої потуги, точно, як свого часу Атанасій підчас аріянського заклоту, майже одинокий передержав правовір'я, що Максимові принесло не лише вигнання, як Атанасієві, але також і мученичу смерть.

Його вияснення христології дає дві речі до пригаду: повнота людської природи в Христі із її власною енергією і її власною волею і (Кирилову) одність Божої Особи, яка є носієм тієї природи. В ніякому разі не є « Особа » (гіпостазіс) Христа лише вислідом зустрічі обох природ. В жодному разі також воля Христа не є, як наша, що через недоладні пристрасті є розхитана (гноме) і мусить щойно по рішеннях із ваганнями між добром і злом іти за волею Отця. Христова людська воля є завжди вільно у свободі рішена творити волю Божу, яка є спільною трьом Особам. Максим іде по напрямі христологічних понять із надзвичайною вдумливою ясністю і рівночасно глибокою обережністю, бо він є безнастанно свідомий, що торкає думкою божественне таїнство, якого непонятності був вже великим предтечею і свідоцтво цьому таїнству дав невідомий, що звав себе Діонізієм Ареопагітським. Максимове пояснення св. Літургії (Містагогія) показує виразно, як сильно на його побожність витиснув печать Діонізій, як його Діонізій остаточно унапрямує від залишення прямого ходу до відчуття божественного (як у Еваґра), але через доступ до Божого Таїнства-Містерії через сотворені можливості по ґрунті Божої благодаті (екстазіс). Якщо Діонізій, який здобув у західнім середньовіччі великанський вплив, також мав його на Сході й усунув інтелектуальну містику, то це треба у великій мірі завдячувати Максимові.

Христологічна боротьба, якої зовнішнім вершком була диспуґа в 645 р. в Картагені із царгородським екс-патріярхом Пірром I, принесла для Максима окрім трагічного кінця ще одну важну подію, а саме — його зустріч із папою Мартином I на синоді в Римі

в 649 р., який скликав папа і який сказав своє слово проти цісарського монотелетизму і тим викликав гнів цісаря Константа II. Максим є не лише богословом і містиком, але також мужем Церкви, який бачив у наслідникові Петра Голову вселенської Церкви і в рішальній хвилині перед лицем всіх людей станув по його стороні. Обидва відважні мужі потерпіли за свою відвагу: папа був ув'язнений і засланий (його наслідник був вибраний ще за його життя), Максима окалічено. Довгі допити-слідства в тюрмі, яких записки залишилися до наших часів, не могли змусити його змінити свою думку. Богословія була для нього чимсь тотожним із визнанням віри. Духовне досягнення «Ісповідника», як правильно його названо, є беззастережний шпиль східної богословії і пізніше його ніхто більше не осягнув чи перевищив. Відомий науковий підручник, в якому Іван Дамаскин зібрав головні події патристичної богословії ніколи не був би появився без Максима, але не має він остаточно того внутрішнього формату багатогранного твору Максима. В дійсності синтеза Ісповідника є рівночасно могутньою і всесторонньою. Дехто думає, що його думка є аж занадто всесторонньою для всіх, звідки і походять постійні зацікавлення тією думкою. Річища, що вливаються в його велике море, походять в дійсності із противорічних собі напрямків. Аристотельське мислення лучиться із впливами неоплатонізму (передане через Діонізія), спекуляція із містикою, алегоризм із простими поясненнями «Отче наш», особиста молитва із літургійною, усі напрямки і школи духовного життя мають в нього місце побіч себе в тому великому католицькому серці. Кожна доба патристичної богословії витиснула на ньому свій слід: за Халкедоном є в ньому Кирило і Нікея, але теж і антиохійці, також і кападокійці, яких він зокрема любить і в свій спосіб коментує, але також і Орigen; не остається позаду, і то дуже виразно, найранній із богословів — Іриней, біля якого Максим у своїх основних міркуваннях може стоїть найближче: Слово-Логос сталося тілом, щоб весь свій людський образ, тобто людство, повернути («рекапітулювати») до первовзору (як це кажуть Іриней із Максимом враз із св. Павлом) і все сотворіння повернути на лоно Отця.

Католицтво Максима є відкрите, воно не змушує втискати у людську тонку схему різновидности перспектив. Але воно зводить все із усім у взаємовідношення. Максим не є компілятором, але є він таким, що має перегляд у всьому і більше чим інші потрапив все бачити із свого об'єднуючого пункту бачення. І власне тому є він таким, що повинен би увійти в число Вчителів Церкви.²

Переложив о. д-р І. Музичка.

² В 1974 році Блаженніший Йосиф звернувся до папи Павла VI, щоб св. Максима проголошено «Учителем Церкви» за його великі заслуги в боротьбі із монотелетизмом і покладені ним глибокі богословські основи у христології. Максим Ісповідник був глибоким богословом, великим вчителем духовного життя й Ісповідником віри. Максима, як богослова «відкривають» щойно тепер і автор статті Ганс Урс фон Балтазар належить до дослідників творів

II

АРХИМАНДРИТ

Їх Блаженство Патріярх Йосиф недавно підніс деяких світських нежонатих священників до гідности, яка дає їм право в часі священодійств вживати мітру і пастирський жезл. Чин уділення тієї гідности знаходиться в Архивратиконі — літургійній книзі, що містить різні чини зарезервовані єпископові, і називається: « Чин поставлення в Архимандрити ». Виринає питання, як цих відзначених духовників називати — « архимандритами » чи « мітратами », бо в українській католицькій Церкві Західної України (Галичина) і Закарпаття титул архимандрита вживали в минулому лише вищі настоятелі існуючого монашого Чину св. Василя Великого. Ото ж не є питанням, які почесні літургійні відзнаки такі відзначені духовники можуть вживати, але тільки, як їх правильно повинно називати-титулувати. У зв'язку, з тим питанням, якого титулу їм вживати, пару слів буде належним сказати, щоб цю справу поставити в ширшій площині церковної структури і вказати, яке місце вони займають в церковній спільноті.

1. Почесні відзначення в Церкві

Християнство має суттєві і основні інституційні форми, без яких Божа спільнота-Церква не могла б існувати, але теж має і не-суттєві, другорядні або помічні. Такими другорядними почесними титулами і способами титулування є *архiepіскоп*, *монсіньор*, *кардинал*, *архимандрит*, *ексцеленція*, *крилошанин* (канонік), *отець* і *ін.* Було б помилкою переакцентувати значення тих другорядних титулів, але спроби звести в церковній структурі все тільки до суттєвого і зобов'язати до цього законно всіх членів і всі частини християнської спільноти були відкинені в різних часах істо-

св. Максима. Свою статтю для « Богословія » написав він на просьбу Блаженнішого.

Фон Балтазар належить до авторитетних богословів по II Ват. Соборі. Є членом Міжнародної Богословської Комісії, його наукова богословська творчість незвичайно багата. Замітна його богословія новим богословським Христocентризмом. Про св. Максима Ісповідника написав він твір: *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenner, Einsiedeln* 1961 (перше видання в 1941). Його наукова праця в цифрах: 58 творів, 270 артикулів у наукових журналах, 61 творів у співпраці з іншими, 66 перекладів на німецьку мову.

Народився фон Балтазар 12.8.1905 у Швайцарії (Люцерна), студіював в Ціріху і в Берліні (був учнем Р. Гвардіні), відбув єзуїтську формацію і був під великим впливом п. Ліпперта і зокрема Е. Пшивари, продовжував свої студії від 1934 до 1938 у Ліоні на єзуїтськiм факультеті. Під впливом Генрі де Любак вибрав студію Отців Церкви, зокрема грецьких, на яких базує своє богословське мислення.

рії Церкви. Залежно від типу організованої спільноти-суспільства, членів, що сповняли вірно свої обов'язки, чи може виконували їх понад пересічний рівень, відзначається медалями, пропам'ятними таблицями, пенсіями, золотими годинниками, почесними академічними степенями чи тим подібними відзначеннями. Так було і не є інакше в Церкві.

Церква перших століть мала єпископа в кожному більшому городі чи містечку, де була встановлена організована християнська громада. Коли ж у слідуєчих століттях єпископ був призначений тільки в головних містах областей і такі становища і гідності, як хор-єпископ (від грецького *хора*, країна поза містом), тобто помічний єпископ, що опікувався поза-міськими громадами, чи періодевт (візитатор) були з різних причин залишені, Церква найшла в труднощах, як дати публичне признание священикам, які відзначилися апостольською дбайливістю, окремим знанням чи адміністраційними способностями. Почали, отже, творитись почесні відзначення, якими Церква виявляла своє признание за працю деяких священиків і тим самим заохочувала інших священиків йти за їх прикладом-зразком. Це теж помагало вірним добачати, які чесноти є окремого значення в єпископів християнської спільноти, які є наслідниками апостолів.

Ще інший історичний фактор спричинив не лише в римо-католицькій Церкві, але також і в різних східних Церквах спонтанну потребу нежонатих священиків в кожній єпархії поруч із жонатим священством, і в додатку до монашества, щоб вони могли займати різні пости в кермі єпархії, її адміністрацію і в тому співпрацювати із відповідальностями єпископа. Зовсім природно, отже, із тих самих рацій, з яких Церква вибирала лише нежонатих мужчин або повдовілих в сан єпископа, вона вибирала і для його помічників нежонатих кандидатів чи повдовілих, які не мали обов'язків супроти своїх дітей. Архимандрит (*архи*-пастир) є такою адміністраційною церковною гідністю і про нього є згадка вже в XII-му столітті у документах імператора Мануїла I. Брусалимський патріярх Хризант бачив це адміністраційне відзначення в часі своїх подорожей по Україні і Росії і спостеріг, що архимандрити займали місця давніших хор-єпископів.

2. Східна православна традиція

У східних Церквах вважалось властивим ставити таких нежонатих священиків, зокрема, якщо вони мали вищу освіту із науковим ступенем, в категорію монахів і вони приймали « монаші обіти ». Щоб зрозуміти, що це значить, треба коротко розглянути три ступені монашого життя — монахів і монахинь — в східній традиції, а саме: разофорат або послушництво, мала і велика схима.

а) Послушництво або разофорат — названий так тому, що особа, що належала до того ступеня монашого життя, носила чор-

ний одяг із широкими рукавами, зодягнену поверх підрясника. Літургійний чин, яким надавалось цей степень, не висловлює врівно обіту і тому не є ясным, які обов'язки приймає той, що його одержує. Дехто думає, що це є монаший степень, який включає моральне зобов'язання витривати у покликанні, але дозволяє залишити монаше життя без легальних наслідків. Інші думають, що це означає звичайний новіціят.

б) Мала схима (мікрон схима) називається так від одежей, які одержує монах в часі літургійного чину. Його знову постригають у ченці і його відповіді на питання настоятеля своїм змістом мають звичайні монаші обіти. Він одержує в додатку до ряси також камілавку, тобто високий колпак циліндричної форми, мантию — широку чорну нагортку, клобук тобто чорний вельон, який накриває камілавку і спадає на рамена і, врешті, малий деревляний хрест, щоб його носити під рясою.

в) Велика схима (мега схима) або ангельський одяг дає монахові новий одяг — парамантію у формі латинського скапуляра, також називаний аналабїон, параман або поліставріон, бо на ньому вишиті численні хрести. Монах одягається також в кукулїон (каптур) замість камілавки. Монахи цього степеня мають дуже строгі аскетичні обов'язки.

Щоб можна було стати кандидатом на єпископа треба бути в числі — разофора і так в більшості практикується. У висліді цей перший степень монашого життя не різниться від нежонатого клеру української католицької Церкви. Такі разофори не є підчинені якомусь настоятелеві монастиря, а лише єпископові, в якого єпархії вони працюють. Такий священник може займати становище професора в семінарії, в середній школі, або університеті, або може бути церковним суддею, або заступником єпископа, тобто прото-синкелом (генеральним вікарієм), або парохом великої міської парохії, як це трапляється в Атенах в Греції. За свою працю він одержує ту саму винагороду, як і інші урядовці того самого становища, він свобідно вибирає собі помешкання і може розпорядитись своїм заробітком згідно із особистим пляном, також залишаючи своє майно у тестаменті кому захоче. Такі безженні священники або повдовілі є у всьому подібні до безжених священників в українській католицькій Церкві дієцезій Галичини, Закарпаття чи в Америці. Їх становище в Церкві є визначене, для прикладу, в конституції російського патріархату (1917) у відрізненні до монахів в окремій главі п.н. « Про вчених монахів ».

3. Руська (українсько-білоруська) традиція

Розвиток української католицької Церкви, починаючи від берестейської унії (1596) пішов іншою дорогою, бо монахи зразу стали зорганізовані дуже вдало в Чині св. Василя Великого на строгих засадах канонічного права про монаше життя латинського об-

ряду і їм вдалось на протязі довшого часу, з одної сторони, стримати появу й виховання світського безженного духовенства, а з другої сторони запобігти можливості приймати священників лишень у чин разофорату і дозволити їм жити поза монастирськими мурами.

Василіянам вдалось це зробити законом, що жодний священник не міг стати єпископом, якщо не був членом їх Чину. Первісна причина цієї вимоги, яку затвердив Замойський Синод (1720), був жалюгідний стан Української Церкви майже до кінця 18 сторіччя, коли в деяких частинах вибирали на єпископів мирян, часто повдовілих шляхтичів. Тому що семінарій в Україні ще не було, вимагалось, щоб такий кандидат став членом Чину та відбув принаймні новіціят одного року і шість тижнів. На жаль, деколи це відбувалось в такий спосіб, що воно було пародією монашества. Безженний чи повдовілий священник, коли був вибраний в єпископський сан, вступав до Василіянського Чину, але новіціят міг бути в такому випадку скорочений диспензою навіть до одного дня. Потім, як єпископ, він вдійсності не належав до Чину, за винятком хіба, що Чин успадковував його майно, якщо він помирив без тестаменту. Коли західну Україну прилучено до Австрії, кандидати в єпископський сан відмовлялись ставати монахами і просили папської диспензи від цього правила.

Ці обставини пояснюють, чому в українській католицькій Церкві і на Закарпаттю не стрічаємо гідности архимандрита серед світського безженного духовенства.

Християнська традиція в українській Церкві пов'язана із Церквою східної римської імперії, якої центр був в Царгороді, що звався передше Візантія. У висліді того також закони канонічного права української Церкви наслідували зразки візантійської Церкви, принайменше до часу, коли вона улягла впливам також латинського канонічного права. Століттями деякі гідности розвивались, які надавано священникам, які не були вивищені до проводу в Церкві як єпископи, з різних причин, як наприклад, тому що єпископські престоли були зайняті, або такі священники були жонаті в часі, коли в історії Церкви вже було рішено назначувати в єпископи тільки безжених або повдовілих священників. Гідности, які розвинулись в східній Церкві візантійського обряду, були отже такі: протоісрей, протоісрей-мітрат і вкінці архимандрит, а в українській католицькій Церкві крилошанини — тобто члени дієцезальної капітули.

4. Розвиток питання у католиків візантійського обряду в наш час

У візантійським обряді патріархатів близького Сходу гідність архимандрита надається єромонахам і безженим священникам, а деколи також жонатим священникам. Гідність цю може дати єпископ і патріарх. Якщо патріарх наділяє кого гідністю архиман-

дрита, він називається тоді великим архимандритом (мегас), або патріяршим архимандритом (архимандрит патріяршого престолу). Всі архимандрити мають право на такі почесні відзначення: 1. клобук понад камілавку, який вони можуть надівати підчас Богослужень, коли єпископ вживає мітру, 2. нагрудний хрест, 3. набедренник.

В мелхітській єпархії у З'єдинених Державах Америки, для прикладу, із вісьмох священиків із титулами архимандритів чотирьох є світськими священиками, а чотирьох єромонахами. Також двох священиків латинського обряду були відзначені патріярхом Максимосом V тією гідністю. Пару років тому в Чикаго помер о. Ілля Денісов — донський козак, висвячений в мелхітським обряді і був він патріяршим архимандритом, хоч був жонатим, а згодом патріярх наділив його мітрою.

5. Пасторальна потреба майже-єпископських настоятелів

Ще іншою причиною появи в Церкві духовних наставників, які, хоч не є єпископами, могли б вживати єпископських відзнак, були розміри дієцезій і число парохій, які у Західній Україні і Закарпатті доходили числом від 250 до 1250 в одній єпархії. Віддаль між осідком єпископа і окраїнами його території були значні і не змінила ситуації поява автомобіля чи й літака. Хоч число парохій, для прикладу, в Америці і Канаді чи Австралії є мале, але віддаль між парохіями всередині єпархій чи дієцезій є куди більша.

Тому що єпископ не може брати участі у всіх важливих функціях чи Богослуженнях своєї дієцезії, зокрема, коли він в похилому віці, його може відповідно репрезентувати єпископ-помічник. Однак це не вважалось правильною розв'язкою, бо священиків висвячувалось в єпископи тільки тому, що вони потрібні для деяких чинів, які сповняють лише єпископи, а саме — таїнство рукоположення, благословення олів потрібних до уділювання таїнств і повне посвячення церков. Тому в Західній і Східній Церкві постали гідності, подібні до архимандритів, які вживали єпископських відзнак для різних чинностей: підносити торжественність свята, концелебруючи в єпископом у святочні дні; заступати єпископа в катедрі та в інших церквах в дієцезії і тим надавати мітрою і жезлом усій церемонії окремого торжественного настрою.¹ Тому-то

¹ У « Чині поставлення архимандрита » кажеться: « Бог всегда пекийся о человеческом спасеніи, і сіє стадо словесное в едио собрав, і ти Владино всім безчисленним твоім милосердієм і чоловіколюбієм нескверна соблюди і твоя заповіді всегда соблюдающа, даби не погибла от сего ни единаче овца і от волка противнаго не сніденна, і раба твоего *імярек*: вгоже благоволил еси поставити на сіє стадо Архимандритом, во всіх добродітелех его украси, да от своїх благих діл образ ім будет нескверному его житію, да неосуждени предстанут страшному твоему суду ». *Служебник Святительскій*, вид. о. Александра Бачинського, Львів 1886, ст. 137. Див. також у недавно виданому: *Архиратикон или Служебник Святительскій*, Рим 1973, ст. 274-275.

в новому канонічному праві «Cleri sanctitati» кан. 355 § 2; 387 1; 436 § 2 надають генеральним вікаріям, апостольським адміністраторам і іншим адміністраторам дієцезій, єрзархам, якщо вони не є єпископами «відзнаки і привілеї вищого прелатського (настоятельського) титулу або настоятельської гідності, тим які є перші по єпископові згідно із приписами власного обряду». Патріярх може авторизувати таких вищих духовників уділювати нижчі свячення (кан. 285).

В той спосіб розвивалось законодавство в східних європейських Церквах в Україні, Росії і Білорусії — католицьких і православних. Інакше було в Греції і в деяких частинах близького Сходу, де дієцезії, число парохій і вірних дієцезії були такі малі, що не заходила потреба для таких заступств єпископа іншими вищими відзначеними духовниками в Богослуженнях.

6. Віднова східної традиції

Їх Блаженству патріярхові Йосифові довелось залишити Советський Союз в 1963 р. по вісімнадцяти роках каторги і почалась нова глава в історії української католицької Церкви. Свята Столиця визнала заявою із 23 грудня 1963 року, за підписом папи Павла VI, що Архiepіскопство Львова-Галича було і є квазі-патріярхальною Церквою. Новий кодекс східного церковного права зрівнює верховного архієпископа у всьому з патріярхом. Цей первоєрарх Української Католицької Церкви є прямим і автентичним продовженням традиції Церкви Києва, бо тим, що всі православні українські єпископи прийняли впродовж 16. і 17. сторіч Берестейську Унію, архієпископ-митрополит Львова є одиноким законним спадковцем Києво-Галицької Церкви і тому, що ця Церква втішалася патріяршими правами, йому належить патріярхальна гідність. Сучасна українська католицька Церква під проводом Його Блаженства патріярха Йосифа намагається відновити із зростаючим зусиллям традиції, які є справжні й автентичні із минулого, і які подибуються не рідко між православними братами, що не підпали під впливи латинського обряду. Між різними справами того відродження є також гідності, які надаються священикам, за їхню виїмкову працю, спосібності і зразкову дбайливість чи помітні досягнення. Нове католицьке східне канонічне право дає патріярхам і верховним архієпископам право надавати священикам в їх церквах титули і гідності.

Між відзначеннями, які можуть бути дані священикам у візантійських Церквах, до яких треба зачислити й українську Церкву нема вищого від архимандрита. Головним джерелом для історії розвитку гідности архимандрита є монументальна праця архимандрита Плакида де Местер, ЧСБ (Placidus de Meester, OSB, De monachico statu iuxta disciplinam Byzantinam, Ватикан 1942). Згід-

но із традицією українсько-руської Церкви, з'єдиненою з Римом, архимандрит одержував такі почесні відзначення: набедренник, нагрудний хрест, єпископську мітру, пастирський жезл, хрест для благословення, мантию, перстень. Патріярх або його синод можуть надати архимандритові додаткові відзнаки, як право носити хрест на мітрі, єпископську панагію, медаліон з іконою Богоматері, трікіріон і дікіріон, якими благословиться вірних підчас Літургії, право додати одну або дві нашиті горизонтальні стрічки до мантиї і ін.

а) *Набедренник*

В давнину правдоподібно була це торба або ручна торбина, в якій містились речі потрібні підчас Богослужень, бо в стадії розвитку туніка чи тога старинного світу не мала кишень. Пізніше різні літургісти давали цій прикрасі-відзнаці різні символічні значення-пояснення.

б) *Нагрудний хрест*

Священики, яких Церква хоче відзначити, носять хрест, можливо із дорогим камінням, на ланцюгу, на грудях. Хоч східні єпископи також носять хрести, їхнім окремим відзначенням є панагія, то є ікона Богоматері, а часами Спасителя. Митрополити і патріярхи можуть носити дві панагії і також священики можуть бути відзначені правом носити два хрести.

Срібний хрест, що його носять всі російські й українські православні священики — то новий звичай від 1913 року, коли династія Романових святкувала 300-ліття свого панування в Росії. Цар Микола II хотів в той спосіб відзначити цю подію, що дозволив усім священикам носити срібний хрест. Ніяка інша східна Церква не прийняла цього звичаю.

в) *Мітра*

Мітра у своїй сучасній формі появилася в церквах візантійського обряду щойно в XV столітті із накриття голови, що його вживали єпископи і інші настоятелі. Мітри століттями удекоровувались малими іконами або хрестом-розп'яттям відокремлено від чотирьох ікон, а саме — Спасителя, розп'яття або воскресення, Богоматері й Івана євангелиста, або лише із чотирма євангелистами, або із іконою розп'яття в додатку до чотирьох євангелистів.²

² При накладанні мітри на голову архимандрита Святитель говорить: « Возлагаю Господи на главу сего архимандрита і подвижника твоего шлем ограждения і спасенія, яко да украшенним лицем, і вооруженною главою рогами обою завіта страшен являється противним істині, і тобі ему подающу благодать гонитель іх кріпок будет. Іже Мойсея раба твоего лице, от твоея бесіди общенія украшенно, пресвітлыми твоєю слави, істини рогами назнаменал вси, і на главу Аарона святителя твоего клубук возложить повелівий, о Христі Господі нашем аминь ». *Службеник Святительській*, ст. 133-139. В новому римському Архієратиконі молитов при вручуванні віданак нема, за винятком молитви при вручуванні архимандритові жезла.

Видається, що настоятелі Василіянського Чину із титулом архимандрита по берестейській унії пішли слідом за абатами латинського обряду, які вживали єпископських відзнак від 1000 року. Від уніятів звичай носити мітру поширився на архимандритів київської Церкви, а звідси до Москви.

Мітру, яку мали дозвіл носити священники української католицької Церкви в Галичині і Закарпаттю у зв'язку із їхньою участю в катедральній капітулі, як її вищий сановник, напр. архи-пресвітер, або дана була вона їм із окремого дозволу, ніколи не одержували жонаті священники, а тільки нежонаті або повдовілі. Російська православна Церква дає мітру також священникам жонатим, але єпископський жезл можуть вживати тільки нежонаті або повдовілі священники.

Тому що мітра була в давнину звичайним накриттям голови, українські католицькі єпископи і архимандрити не мали на ній хреста і сьогодні це ще практикується на мітрах архимандритів або мітратів.

г) *Пастирський жезл*

Єпископи або інші достойники потребували деколи піддержувати себе палицею або ціпком. Палиця, яку вони вживали розвинулась дуже рано в історії Церкви у жезл. Сьогодні він закінчується двома розгалуженнями які обмотуються кругом жезла вниз і закінчуються головами зміїв зверненими в сторону хреста, що стоїть посередині, що символізує Христовий хрест, як побідника над злом.

Жезл східних вищих духовників не є знаком правовласти, як це є в латинській Церкві і вживається його всюди — вживають його єпископи, а також деякі настоятелі монаших чинів, як ігумени й ігумені черниць та архимандрити.³

г) *Хрест для благословення*

Східні і західні католицькі й православні Церкви вірять, що духовною властю, яку одержують священослужителі у таїнстві рукоположення, вони своїм благословенням виблагують в ім'я Церкви Боже благословення для вірних. Звичайні священники роблять це знаком хреста правою рукою, єпископи й архимандрити можуть до цього благословення вживати хреста.

д) *Мантія*

Архимандрит може вживати фіолетову ризу, яка є украшена на кінцях і на переді чотирма іконами євангелістів або чотирма

³ «Прийми жезл сей, імже упасеши стадо твоє, понеже отвѣт воздаси за не Богу нашему, в день судный». *Там же*, ст. 139.

хрестами, або іншими відповідними символічними малюнками. Єпископська мантия в додатку має три нашиті стрічки, які символізують духовну силу благодаті, що виходить із єпископської власти.⁴

е) Перстень

Ідучи за традицією західної Церкви, архимандрит може вживати перстень із каменем також і підчас Богослужень.⁵

7. Чин поставлення-благословення Архимандрита

Чин поставлення-благословення архимандрита, який є той сам, що благословення абата а латинським обряді, знаходиться в Архивратиконі, літургічній книзі єпископа.

Гідність архимандрита може бути, як правило, надана священикові папою. Окрім папи може цю гідність надати патріярх, або верховний архієпископ, що має патріярші права згідно із 10 арт. декрету про Східні Церкви «*Orientalium Ecclesiarum*» II Ватиканського Собору. Цей архієрей має найти порозуміння із єпископом даного священика.

Чин поставлення-благословення має характер єпископської хіротонії. Починається в часі Малого Входу.⁶ Патріярх сидить у царських дверях перед престолом. Кандидата приводять перед нього, він клякає, щоб одержати благословення єрарха, якого асистуючий єпископ або священик просить наділити кандидата гідністю архимандрита. Кандидат робить визнання віри, проказуючи Нікейський Символ віри. Тоді відкривається книгу євангелії і відкритими сторінками кладеться на голову кандидата, а єрарх читає кілька молитов, в яких взивається Святого Духа, щоб зійшов на архимандрита.

По молитвах євангеліє відкладається на своє місце і патріярх надіває на архимандрита відзнаки його гідности. Патріярх підносить кожному із віданак і кличе — «*Аксіос*» — «*Достойний*», що повторяють священики, які асистують. Коли останнє відзначення подано, патріярх проголошує многолітствіє: «*Архимандритові ім'ярек сотвори, Господи, многі літа*» і присутні співають «*Многі літа*».

⁴ «*Таже Архимандрит посажден бивает посреди церкви, і дає ему Митрополит мантию архимандричую глаголя: Посаждається на престолі раб Божій ім'ярек і постановляється Архимандрітою і Пастирем всечестнаго Монастиря ім'ярек, Аксіос*». Там же, ст. 139. Ідеться тут про архимандрита монашого чину.

⁵ «*Прийми перстень сиріч віри печать, да невісту Божію святую, сиріч церков непорочную вірою украшен непорочно блюдеши*». Там же, ст. 138.

⁶ Так у новому Архієратиконі римського видання 1973 р. В галицькім цитованім Архієратиконі чин поставлення Архимандрита відбувається перед св. Літургією.

Божественна Літургія продовжується і кінчиться многолітством римському архисреєві, патріярхові, присутнім єпископам, новопоставленому архимандритові, присутнім єреям і Божому людові.

Священики, що вживають єпископських відзнак є у всіх східних обрядах. Кілька Східних Церков зберегли сан хор-єпископа, тобто первісно — єпископа, що помагав єпархіяльному владиці, що жив у центральному місці єпархії. Хор-єпископ мав нагляд над церковними громадами поза центральним осідком ієрарха (грецьке: хора). Гідність хор-єпископа є найвищою гідністю, яку одержують священики у сирійській, маронітській, несторіянській і вірменській православних Церквах і дає тим священикам дозвіл вживати архисреєвських відзнак. Католики вірмени задержали десять степенів «вардапет», якого найнижчий вживає мітри і посоха, а найвищий при відправі вживає латинську мітру і латинський жезл, так само, як усі вірменські єпископи — католицькі і православні.

Східні католицькі патріярхи наділюють гідностями священиків також в тих частинах земської кулі, де їм заперечується пряму юрисдикцію теперішнім католицьким канонічним правом. Маронітські священики в З'єдинених Державах, для прикладу, не одержують папських почесних титулів, але їхній антіохійський патріярх надає їм або гідності хор-єпископа із уживанням єпископської мітри і жезла, а теж і всякі інші додаткові відзначення, як мантию чи, як у випадку т.зв. періодевта, дає їм відзнаки папського капеляна. Всі вони титулюються в Америці як «монсіньори» і так є вчислені в урядовім католицькім «Шематизмі». Між шістьдесятьма священиками маронітської дієцезії (1976) шістьох є хор-єпископами.

Подібно як в українській католицькій Церкві в Західній Україні (Галичина), священики із єпископськими відзнаками подибуються і в інших католицьких Церквах візантійського обряду, а саме — в росіян, білорусинів, словаків, югославів і малярів.

Не забуваймо при тому однак, що дійсним і оригінальним східним єпископським відзначенням є омофор, якого священик не може ніколи вживати. На мозаїках та іконах першого тисячоліття бачимо святих Отців, які були єпископами, зодягнених як священиків, але постійно і завжди із тією самою різницею — вони мають омофор. Єпископська мітра розвивається згодом, а посох чи жезл є давнього походження, але не були вони виключно для єпископів. І давніше, і сьогодні мітру надівали настоятелі монахів, а також ігумені черниць мали жезл. Єпископський саккос ще в XVII ст. був зарезервований тільки для митрополитів. В українській католицькій Церкві навіть в тім столітті єпископи помічники вживали фелон і потребували окремого дозволу від митрополита, щоб надівати саккос.

Омофор одначе, все був зарезервований для єпископів. В Церкві латинського обряду він розвинувся у т.зв. паліум, що його дається лише митрополитам, тоді як у Східних Церквах всі єпископи носять омофор у повній формі, як це встановлено в кожному

обряді. Можна отже сказати, що священники, які можуть вживати єпископські відзнаки в східнім обряді, властиво ніколи не були зрівняні з єпископами, бо вони ніколи не вживають омофора. Інакше є в Церкві латинського обряду, в якій священники із правом носити єпископські відзнаки не є відрінені від звичайних єпископів.

В деяких краях титул «монсіньор» вживається тільки як титул і кажеться, що такого-то священника «зроблено» монсіньором. То є помилкова практика. В італійській мові всі достойники титулюються як «монсіньоре» включно із архієпископами. Священик латинського обряду може мати гідність апостольського протонотара, почесного пралата, або почесного капеляна. Титул «монсіньор» можна давати тим всім достойникам, а також і тим, що їх дали східні патріярхи чи нижчі ієрархи, то значить, українським архимандритам, мітратам, як це є випадку, напр. у маронітів і Мелхітів.

Свящ. Віктор Поспішил

Архимандрит Києво-Галицького Патріяршого Престолу

III

УКРАЇНСЬКІ І БІЛОРУСЬКІ СТУДЕНТИ В ПАПСЬКІЙ ГРЕЦЬКІЙ КОЛЕГІЇ В РИМІ

Значення грецької колегії в Римі в історії київської митрополії не було досі належно підкреслене і треба б вказати на вплив, який мало виховання в тій колегії для українського і білоруського духовенства. Тому в цій праці звернемо на це увагу, поділяючи її на п'ять основних питань:

1. Причини — чому українські й білоруські студенти, а теж і інші студенти не-греки — слов'яни і не-слов'яни опинились у грецькій колегії в Римі;

2. Слов'янська територія більшости слов'янських студентів у колегії;

3. Число українських і білоруських студентів і їхнє соціальне походження;

4. Вплив грецької колегії на українських і білоруських студентів;

5. Вплив студентів колегії на життя та історію киево-галицької митрополії і сусідніх країн.

1

Коли розглядати буллу оснування грецької колегії в Римі,¹ слова папи Григорія XIII вказують, що грецька колегія була оснoвана для греків. Зразу постає питання, як і чому найшлись в ній українські й білоруські студенти, а теж і інші слов'янські і не-слов'янські студенти, як болгар, хорвати, мелхіти й румуни. Щоб це пояснити, треба взяти до уваги не лише буллу оснування колегії, але теж і думку-намір папи Григорія XIII, а також і пояснення сучасників папи ще в часі його понтифікату. Достатньо певним є, що під словом «грецька», папа мав на думці всіх, що належали до грецького (візантійського) обряду, а не тільки грецьку національність і, у відношенні до обряду, — не лише тих, що були під правовластю Царгороду, але й інших юрисдикцій, тобто приналежних до інших східних патріархатів.² Отці Єзуїти шукали за студентами для грецької колегії на близькім Сході, варшавський нунцій і о. Поссевіно (єзуїт) — на європейським слов'янським Сході.³ Цього не було б, коли б папа-основник обмежив був грецьку колегію тільки до грецької національності і не мав би в намірі мати колегію для всіх інших національностей грецького (візантійського) обряду. Павло V визначив для студентів київської митрополії чотири місця у грецькій колегії,⁴ а Конгрегація для Поширення Віри за згодою папи Урбана VIII призначила других два місця⁵ та включено теж італо-альбанців,⁶ — все це вказує виразно, що намір не лише Григорія XIII, але також і Святої Столиці був мати грецьку колегію для студентів різних народів, що були грецького (візантійського) обряду. Тому що не було іншої папської колегії в Римі для грецького обряду, грецька римська колегія сталась колегією і для українців, білорусинів і для

¹ *Bullarium Romanum*, ed. Taurinensis, Augustae Taurinorum, 1863, t. 8, p. 159-162 (13.1.1577).

² ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA FIDE, *Collegio Greco*-t. 1, f. 962: «...si conferma dal seguente documento storico (SACCHINI, *Hist. So. ciet. Jesu*, part. V, t. 1, p. 74) ...commise lodato Pontefice alli Padri Gesuiti Gio. Battista Eliano e Gio. Bruno suoi ablegati, di far conoscere alli Patriarchi Greci di Antiochia, di Gerusalemme, e di Alessandria essersi dalla S. Sede istituito in Roma per l'educazione de' loro sudditi il Collegio Greco, lo che mostra ad evidenza che Gregorio XIII non pensò ai soli greci... ma bensì... Melchiti».

³ WELYKYJ A., *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae 1959, t. 1, p. 93, n. 91 (28.7.1577); p. 99, n. 99 (5.4.1578); p. 100, n. 101 (25.4.1578); p. 104, n. 106 (12.7.1578); *Monumenta Ucrainae Historica*, Romae 1971, t. 9/10, p. 128, n. 73 (4.2.1584).

⁴ WELYKYJ A., *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Romae 1953, t. 1, p. 357, n. 252 (2.2.1615).

⁵ *Monumenta Ucrainae Historica*..., t. 9/10, p. 365, n. 298; BLAŽEJOVSKYJ D., *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784)*, in «*Analecta Ordinis S. Basilii Magni*», Opera 29 (Rome 1975), p. 42.

⁶ *Bullarium Romanum*, ed. Taurinensis, Augustae Taurinorum 1868, t. 13, p. 246 (23.11.1624). Урбан VIII визначає десять місць для італо-греків, в яких більшість були італо-альбанці.

цілого грецького обряду аж до часу, коли були основані окремі колегії для українців, румунів, росіян — перша при кінці минулого століття у 1897 р., а дві інші по першій світовій війні: для росіян в 1929 р. і румунів у 1936.

2

Щодо території, з якої походили слов'янські студенти грецької колегії, то вони були головно із київської митрополії, півніше із галицької — то значить із територій українських і білоруських.

Початки київської митрополії не є вповні відомими. Християнство прийшло до Києва і на території підлегли Києву у 988 р. Були там християни вже раніше і в Києві була християнська церква, але щойно київський князь Володимир Великий (978-1015) впровадив християнство і зробив його державною релігією і сам він став святим християнських Церков слов'янського Сходу. Звідки прийшли перші проповідники, щоб вчити і хрестити нарід, і хто встановив першу єрархію, і чи був митрополит залежний від Царгороду, чи був він незалежним верховним архієпископом — не є певним. Вчені дискутують, чи походили ті проповідники і єрархи із Царгороду, Болгарії, Криму, з Моравії через Перемишль, чи остаточно із Тмуторокані. Першою певною нотаткою є, що в 1039 р. був у Києві митрополит Геотемпт і був він залежний від Царгороду. Від цього часу київський митрополит був дефінітивно залежний в такий чи інший спосіб від Царгороду через кілька століть.

До флорентійського Собору київська митрополія охоплювала три різні національності, тобто — українців, білорусинів і росіян. По флорентійським Соборі росіяни відірвались і створили на території московського князівства у 1448 р. власну митрополію, яка одержала назву московської митрополії і унезалежнилась від Царгороду. В 1589 р. була вона піднесена до гідности московської патріархії. Московські митрополити, а згодом московські патріярхи намагались безнастанно накинати свою власну юрисдикцію на українські і білоруські території, які були складовою частиною польсько-литовського королівства від чотирнадцятого століття аж до розчленування цього королівства у літах 1654, 1667, 1772, 1793 і 1795.

По флорентійським Соборі папа Пій II (1458-1464) в 1458 р. назначив київським митрополитом Григорія (1458-1473) як наслідника кардинала Ісидора, який був останнім спільним митрополитом для всіх трьох народів. Митрополитові Григорієві папа Пій II підчинив Київ із дев'ятьма великими дієцезіями,⁷ які практично охоплювали всі українські території і білоруські, а також деякі частини Росії (Московії). Про те, від кого залежали деякі митро-

⁷ WELUKUJ A., *Documenta Pontificum Romanorum...*, t. 1, p. 145-150 (3.9-1458): Булля Пія II і листи.

полити Києва між роками 1458-1596 — ведеться між істориками дискусія. Якийсь час між Римом і Царгородом існувала непевність щодо влади над тими територіями. В 1596 р. із унією в Бересті київська митрополія остаточно перейшла від правовласті Царгороду до Риму. Ті, що не перейшли, або не хотіли прийняти берестейської унії, створили у 1620 р. київську православну митрополію залежну від Царгороду і опинились (чи продано їх) у 1686 р. під московським патріярхом.

Із діцезій визначених у 1458 р. папою Пієм II діцезія Брянськ перейшла перед берестейською унією під залежність політичну і з тим і релігійну Москви. У 1667 р. ця сама доля стрінула смоленську діцезію. Таким робом при київській митрополії осталося вісім простірних діцезій — п'ять на територіях національних українських: Львів, Перемишль, Холм, Луцьк і Володимир; одна на території білорусинів — Полоцьк, дві українсько-білоруські — Київ і Пинськ.

Згідно із досить докладною статистикою із 1772 р. київська митрополія охоплювала територію 529.000 км² і в тому часі мала 4.654.275 вірних із 9.337 парохіями, із 498 парохіянами в кожній пересічно.⁸

Статистика про стан монастирів у 1774 р. показує, що в київській митрополії було в тому році 144 монастирі оо. Василіян у двох провінціях із 1174 монахами, з яких 899 були єромонахами, 184 клериків і 91 братів.⁹

Зважити при тому треба, що поселення у вісімнадцятому столітті не було таке густе як сьогодні і число вірних, монахів, парохій і монастирів київської митрополії було пропорційно на першому місці між східними католицькими Церквами. Католицька митрополія Києва остає залежною від Риму до своєї ліквідації в 1839 році російським урядом, а в році 1875 останньою стає ліквідованою холмська діцезія тією ж царською владою. Для українських територій київської митрополії, які в 1772 р. дістались під владу Австрії, Апостольська Столиця встановила в 1807 р. Галицьку Митрополію, яка перестала була існувати в чотирнадцятому столітті і тільки на території Австрії у галицькій митрополії із двома, а потім із трьома діцезіями (львівською, перемиською і станиславівською) берестейська унія продовжувала своє існування до кінця другої світової війни.

3

У єдності з Римом церковна єрархія Києва шукала підмоги в Апостольській Столиці для виховання свого духовенства. Коли

⁸ BIENKOWSKI L., *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, in « Kościoł w Polsce », 2 (Kraków 1970) 864, 937; BLAŽEJOVSKYJ D., *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries...*, p. 73.

⁹ BLAŽEJOVSKYJ D., *De potestate Metropolitanorum Kioviensium in clerum regularem (1595-1805)*, in « Analecta Ordinis S. Basilii Magni », Opera 27 (Romae 1973), p. 170-177.

прийшли делегати київського єпископату у 1595 р. до Риму в справі унії, вже тоді просили вони і одержали окремого вчителя, якого взяли зі собою з поворотом у свою батьківщину. Тим вчителем був о. Петро Аркудій, вихований у грецькій римській колегії. Він був перший доктор філософії і богословії, що вийшов у 1591 р. з тієї колегії.

По унії в Бересті були наполегливі старання, щоб виховувати світське і монаше духовенство. Виховання монашого духовенства мало успіх, але виховання світського духовенства не дуже поступало вперед. Створено семінарії у Вильні в 1601 р. і в Мінську в 1653 р., але обі проіснували коротко. Вправді ще перед унією в Бересті папа Григорій XIII оснував у Вильні в 1582 р. руську колегію і апостольська Столиця удержувала її 1200-ма скудами річно, але з різних причин через 170 літ ця папська руська колегія у Вильні не осягнула своєї цілі, бо вжито її для виховання латинського клеру і тільки інтервенція папи Бенедикта XIV привернула її в 1753 р. виключно для виховання українських і білоруських учнів, яких було числом лише 20. У Львові Апостольська Столиця оснувала в 1709 при помочі оо. Театинів папську семінарію для виховання 18-ох учнів трьох українських дієцезій — Львова, Перемишля і Луцька.

З браку власних семінарій з причини втраченої незалежності, через інвазії татарів і постійні війни, єдиною можливістю для виховання, бодай частинного, українського клеру і білоруського в сімнадцятому і вісімнадцятому столітті була в папських колегіях. Митрополит Рутський здобув у різних папських колегіях кілька місць, а іменно: у Вильні — 6, у Бравнсберґу, в Празі, Оломуць, Відні і Грацу по два в кожному місті і 6 у грецькій колегії в Римі. До цього добавилось при кінці сімнадцятого століття ще два місця в урбанській колегії в Римі. Так отже в цілому було 28 місць для студентів київської митрополії по різних містах західної Європи. Але в дійсності так не сталось. По смерті митрополита Рутського це число зменшилось і при кінці сімнадцятого століття і ціле вісімнадцяте століття осталось лише біля 12 місць, а то й менше. Грецька колегія по смерті митрополита Рутського начислювала українських і білоруських студентів київської митрополії, з різних причин, рідко не більше трьох.¹⁰

Мукачівська дієцезія, поділена в минулому столітті на три дієцезії — мукачівську, прящівську і гайдудорожську, була замешкана в більшості українцями, але не належала до київської митрополії ані до галицької. Не мала вона місць для своїх студентів у грецькій колегії.

Із дуже малими винятками¹¹ не було в грецькій колегії ро-

¹⁰ BLAŽEJOVSKYJ D., *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries...*, p. 38-66.

¹¹ Palladius Rogovski di Tver (1693-1698), (Cfr. ARCHIVUM COLLEGII GRAECORUM DE URBE, t. 4, f. 193-194; t. 14, f. 41). Samuel Cereizcki «Monachus Ru-

сійських студентів. Російські (московські) границі були замкнені, як це більш-менш є і сьогодні.

Інші слов'янські студенти походили із територій сьогоденішньої Югославії. В 1611 р. громада із Гори Фелетрі із своїм єпископом Симоном (1608-1630) підчинились Апостольській Столиці. Єпископи мали неофіційний титул осідку Марча «in partibus infidelium». У 1777 була офіційно встановлена крижавецька дієцезія. Із Свидника, а потім із Крижавець і Дальматії Конгрегація для Поширення Віри прийняла декількох учнів для грецької колегії індивідуально, але не в постійний спосіб.

Болгарські студенти почали напливати реґулярно через якийсь час щойно від 1861 року.

Між слов'янськими студентами грецької колегії переважали на початку числом, правдоподібно, білорусини, а потім зовсім певно — українці. Білорусини переважали спочатку тому, що по берестейській унії київські митрополити здебільшого жили на Білорусі, бо Україну навідали безнастанно татари і Україна була в частих війнах. Іншою причиною було те, що більшість василіянських монастирів находились на білоруських теренах. З початком вісімнадцятого століття центр впливу духовного, інтелектуального і монастирського перенісся остаточно із північних областей на полудневі, тобто українські. Із цілковитою ліквідацією католицької Церкви на білоруській землі у 1839 році (і теж на українських землях під Росією в 1839 і 1875) лише українці під Австрією остались вірними берестейській унії. Так отже, із відкриттям грецької колегії в 1845 р. (по її зачиненні в часі наполеонських воєн) туди пішли лише українці. По першій світовій війні у списках колегії зазримчується двох студентів, які правдоподібно були білорусинами.¹²

Чотириста літ існування грецької колегії у відношенні до її українських і білоруських студентів можна б поділити на чотири періоди. Перший період — то перших сорок літ існування колегії від 1576 р. до 1616 р. В тому часі перших сорок літ студіювало в колегії дев'яток українських і білоруських студентів.¹³ Євразія Києва не рishала нічого про кандидатів. В більшій частині випадків був варшавський нунцій, що робив вибір кандидатів і висилав їх до Риму, а інших приймав ректор колегії із різними

thenus ex Chiovia » [Teofano Prokopovuč?] (1698-1701), (Ibidem, t. 14, f. 45)- По першій світовій війні прибули в роках між 1923 і 1929 деякі політичні втікачі із царської Росії.

¹² Romanus Jankiewitsch da Vilna (1923-1924), (Cfr. ARCHIVUM COLLEGII GRAECORUM..., t. 72, f. 167-168, n. 355). Alessandro Nadson da adm. apost. Minsk (1953-1958). Там само, т. 72, н. 528

¹³ BLAŽEJOVSKYJ D., *Ukrainian and Bielorrussian Students at the Pontifical Greek College of Rome (1576-1976)*, in «Analecta Ordinis S. Basilii Magni», 10 (Romaе 1977): Mamonyč (1578), nobile [?] (1578), Petro Potij (1595), Elia Morochovskij (1596), Giovanni Rutzkyj (1599), Laurentius Kreuza (1604?), Giovanni Šujksyj (1604), Martinus Tryzna (1609), Lucas Stavskij (1612).

порученнями-рекомендаціями. Із дев'ятьох студентів — сімох не знаходяться в реєстрах колегії. Імена п'ятьох зникають по вступі до колегії без сліду їх перебування. Шостий — Лаврентій Крєвза став архієпископом Смоленська (1625-1639). Сьомий — Мартин Тризна, по своїм повороті на батьківщину перейшов на латинський обряд і став єпископом помічником у Вильні, референдарієм польського короля і віцеканцлером литовського великого князівства. Із двох, що їх імена знаходяться в списках колегії — Іван (Йосиф) Рутський став у 1611 галицьким єпископом і в 1614 київським митрополитом. Другий Йоаким (Ілля) Мороховський став єпископом володимирським і берестейським (1613-1631). Можна б тут додати ім'я одного грека — Петра Аркудія, що 15 літ помагав у церковній праці українцям і білорусинам київської митрополії.¹⁴

Другий період тривав 167 літ т.зн. від 1616 до тимчасового закриття колегії в 1803 році з причин наполеонських воєн. В тому періоді кандидатів колегії вибирав і посилав у сімнадцятому столітті київський митрополит, потім митрополит і Василянський Чин, а у вісімнадцятому столітті робив це прямою дорогою Василянський Чин. По закінченні студій 124 студентів працювали в київській митрополії, двох в Росії, один в Мукачеві на Закарпатській Україні, 4 в Хорватії, які теж до певної міри були зв'язані із київською митрополією,¹⁵ а грек Йоосиф де Каміллє став генеральним прокуратором Василянського Чину (1674-1689) в Римі, а потім мукачевським єпископом (1689-1706).¹⁶ Підсумувавши числа — одержимо 132 студентів.

Третій період почався відкриттям колегії в 1845 році і тривав він 52 роки — тобто до 1897 р., в якому основано українську колегію в Римі. В тому часі немає російських ані білоруських студентів лише українці з галицької митрополії. Їх вибирала і посилала українська церковна єрархія. Число тих студентів в тому періоді — 64.

Четвертий період тривав від 1922 до 1959 р. В роках від 1922 до 1929 до колегії вислала шістьох студентів комісія «*Pro Russia*» для «російського єгзархату». Із тих шістьох чотирьох були українцями, один білорусин і один голяндецьн. Між 1953 і 1959 рр. в колегії студіював один білорусин.¹⁷

¹⁴ Від 1591 до 1609 із двома перервами. [Див. PĪDRUTCHNYJ P.B., *Pietro Arcudio - Promotore dell'Unione*, in «*Analecta OSBM*» 8 (Romae 1973) 254-277; MUKOLIV G., *Petrus Arcudius - Auctor «Antirrthesis»*, in «*Analecta OSBM*» 4 (Romae 1963) 79-94].

¹⁵ В Росії: Палладій Роговський і Самуїл Церейці (Див. нота 11); На Закарпаттю: Прокопій Годермарський (1710-1713); В Хорватії: Гавриїл Палькович (1738-1742), Йоосафат Басташіч (1754-1763), Йоаким Бошічковіч (1756-1769), Атанасій Гвоздановіч (1764-1774).

¹⁶ Joannes de Camillis da Chios (1656-1668). (Cfr. ARCHIVUM COLLEGII GRAECORUM..., t. 14, f. 24).

¹⁷ ARCHIVUM COLLEGII GRAECORUM..., t. 72: *Alumni del secolo XIX*, passim.

В першому і другому періоді від 1576 р. до 1803 українські і білоруські студенти були походженням із шляхотських родів. В третьому періоді (1845-1897) були вони священниками і селянськими синами. В четвертому періоді від 1923 до 1929 були вони політичними втікачами з російської імперії.

4

Історія не показує слідів впливу грецьких, італо-альбанських та інших студентів на українських і білоруських питомців. З різних причин цього впливу не було. В першому і другому періоді від 1576 до 1803 була поважна різниця між одними і другими в віці, студіях, духовній підготовці, соціальним становищу і навіть в літургічній мові. Українські і білоруські студенти були віком старшими від інших своїх товаришів, багато з них вже почали, а то й покінчили в інших колегіях студії філософії, в більшості були вони монахами із новіціятим і кількома літами монашого життя за ними, деякі були вже дияконами чи й священниками. То були молоді люди вибрані за здібностями до студій, а часто за соціальним походженням їхніх батьків. У великій більшості були вони шляхетського походження і, хоч із затратою самостійності і під чужою окупацією — латинською, польською і литовською, були вони свідомі соціального походження своїх батьків, своїх громадських прав і привілеїв у противенстві до студентів із нижчих суспільних класів. Також літургічна мова творила різницю. Коли не були вони зобов'язані відправляти Богослуження по грецьки, відправляли їх приватно по слов'янськи.

Студенти грецькі й італо-альбанські творили більшість в колегії. Їх в загальному приймають до колегії у віці від 12 до 16 літ до нижчих відділів колегії.¹⁸ Вони починали релігійне життя в ній, хоч не були вибраними молодими людьми, а такими, яких вдалось найти з різними інтелектуальними здібностями із різних суспільних прошарків. Зразу по закінченні студій більшість студентів грецьких й італо-альбанських були призначені негайно до пасторальної служби, не маючи можливости, більшість з них, поглибити свої студії чи закінчити їх академічним ступенем з богослов'я або філософії чи обох наук, що було однак майже обов'язковим для студентів українських і білоруських. Для українських і білоруських студентів це було кінцевим, бо по своїм повероті до батьківщини вони мали вчити, провадити монастирі, єпископські курії, а не рідко ставали вони єпископами чи занимали і вищі чини, як наприклад — ставали митрополитами Києва.

Студенти грецькі й італо-альбанські не мали впливу на наших студентів навіть у третьому і четвертому періоді існування колегії.

¹⁸ *Bullarium Romanum...*, t. 13, p. 246 (23.11.1624): Urbano VIII: «...an-norum nec minus duodecim, neque supra decimum sextum, nisi ex peculiaribus causis... paulo maiore natu admitti possit».

В третьому періоді (1845-1897) були труднощі, бо деколи українські студенти творили більшість і хотіли, щоб колегія була грецько-руською із рівними правами, із двома літургічними мовами — грецькою і слов'янською. Молоді українці в загальному мали покінчені гімназійні студії у своїй батьківщині, мали свідоцтва зрілості австрійсько-німецького типу, які давали їм вищість серед інших. В четвертому періоді (1922-1959) із сімох студентів більшість були політичними втікачами, були вони старшими віком, із життєвим досвідом і вплив на них був неможливий чи принайменше мало можливий.

Якщо грецькі та інші студенти не мали якогось більшого впливу на українських та білоруських студентів, то сама колегія, як грецька і східного обряду, такий вплив мала. В Римі серед папських колегій це була єдина колегія візантійського обряду. Колегія була видимим знаком, що Апостольська Столиця піклується східними обрядами, хоче, щоб вони існували і не загибали, дивиться на ці обряди як окремі одиниці, а не як додатки до латинського обряду і з тим єдність з Римом не вважається як міст до переходу на латинський обряд. Студенти бачили, що всі вони є зобов'язані під присягою повернутись до своїх власних областей зберігати обряд, працювати у власнім обряді і, коли хтось із латинського обряду кінчив студії в колегії, був також зобов'язаний по студіях працювати в грецьким обряді, або повернути колегії кошти за студії.

5

Для грецьких студентів колегія була засобом для зберігання їхнього обряду, їх мови і їхніх традицій. Для українських і білоруських студентів грецька колегія була інституцією, яка їх провадила до джерел обряду, тобто до джерел грецьких, пов'язувала їх із грецьким обрядом і традиціями, які були базою київської митрополії і руської Церкви, тобто українського і білоруського католицизму. Жиючи під політичною властю народу латинського обряду, під натиском західної культури, колегія давала українським і білоруським студентам можливість, остаточно не великі, пізнавати славне минуле грецького обряду і візантійської культури, яка була основою їх власного обряду і їх власної культури. Київська митрополія по синоді в Бересті відділилась від Царгороду і перервала свій зв'язок із візантійсько-грецьким світом із візантійсько-слов'янськими полудневими народами які були в свою чергу під пануванням турків, а також із європейським слов'яно-московським північним світом. Грецька колегія була майже єдиною, що в'язала митрополію із візантійським світом, хоч об'єднана з Римом, але в основі візантійським. Коли ваяти до уваги, що в тому часі Царгород, Греція, Мала Азія, близький Схід і Балкани були зайняті турками, грецька колегія осталась століттями важним центром грецької культури і грецького обряду у вільному світі, і була доступною для українських і білоруських студентів.

Ставиться однак закид, чи можливий був позитивний вплив грецької колегії на українських і білоруських студентів, коли відомо, що колегія була під зарядом латинського клеру, в більшості єзуїтів, в колегії правилась св. Літургія для студентів латинського обряду і студенти приступали до св. Причастя в латинським обряді і лише кілька разів в році в грецьким обряді, а теж інші Богослуження в церкві св. Атанасія, яка була церквою колегії. відправлялись вони, хоч і в грецьким обряді, але із змінами і латинськими додатками.¹⁹

Хто знає той час, йому відоме, що Єзуїти, не зважаючи на всі хиби чи недостачі з минулого і сучасного, які їм приписується, були найкращими виховниками того часу. Єзуїти були вишколені і віддані зокрема для виховання і ведення високих шкіл, колегій, семінарій та університетів і тому папи доручили їм провід грецької колегії, помимо того, що вони самі того не хотіли.²⁰ В колегії Єзуїти шанували грецький обряд, принайменше у відношенні до українських і білоруських студентів. Це бачиться у випадку Івана Рутського, який, не зважаючи на те, що був конвертитом із кальвінізму і охрещений Єзуїтами в латинським обряді, студіюючи в грецькій колегії під виховною рукою Єзуїтів і під їх впливом, повернувся до обряду своїх предків,²¹ тобто до обряду Києва. Навпаки — в папській колегії у Львові, на українських землях, під проводом оо. Театинів, кількох студентів по закінченні студій перейшли із візантійського обряду на латинський. З Риму українські і білоруські студенти в грецькій колегії по виході з неї оставались вірні візантійському обрядові і між ними не траплялись відступства до латинського обряду оо. Єзуїтів.

Із сімнадцятьох католицьких митрополитів Києва в роках 1596-1805 вісьмох були учнями грецької колегії і всі вісім були промоторами і оборонцями грецького обряду руської Церкви, його зберігали і розвивали. Це саме треба сказати про єпископів і священників, які вийшли з колегії.

Щодо правильника колегії — то був він овоцем свого часу. В тому часі правила були скрізь більше або менше подібні і не мали відношення до обрядів. Впровадження рубрик і практик латинського обряду не було новістю, бо це в грецький обряд колегії було загальною практикою того часу у всіх східних обрядах з'єднаних з Римом. Колегія існувала, щоб виховувати священників для душпастирювання на їх землях власного обряду і вчила держатись власного обряду. Студенти випускники це робили. Є прав-

¹⁹ RODOTA P., *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Roma 1763, t. 3, p. 156; FORTESCUE A., *The Uniate Eastern Churches*, London 1923, p. 157-159; PRASZKO I., *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655-1665*, Roma 1944, p. 296-297.

²⁰ KRAJCAR J., *The Greek College under the Jesuits for the First Time 1591-1604*, in «*Orientalia Christiana Periodica*» 31 (Roma 1965) 86-88.

²¹ HALUŠČYNSKYJ T., WELYKYJ A., *Epistolae Josephi Velamini Rutzkyj (1613-1637)*, Romae 1956, p. IX-X.

дою, що колегія не виховувала спеціалістів візантійського обряду, але треба теж сказати, що окремі студії про східні обряди почалися і розвивалися щойно в найновіших часах, а зокрема від оснування Папського Східного Інституту в 1917 році. Грецька колегія допомогла київській митрополії зберегти грецький обряд принайменше в його основних формах. Це бачимо в синодах у Замості в 1720 р. і у Львові 1891 року, в яких брало участь кількох бувших учнів грецької колегії, які боронили обряд, але змінляли його згідно із вимогами часу. Чи потрібні були зміни — це питання для дискусії, зважаючи на час, умовини і обставини.

Усіх учнів киево-галицької митрополії і з Києвом пов'язаних, які студювали в грецькій колегії, було 212. Всі вони в більшій чи меншій мірі мали вплив на українсько-білоруську Церкву в часі за 400 літ, починаючи від першого доктора грецької колегії о. Петра Аркудія — грека по національності, який працював ряд літ на територіях київської митрополії, а кінчаючи на о. Іванові Хоменкові, що ще живе. Всі вони мали своє значення у своєму часі, працюючи для українсько-білоруської Церкви. Вплив деяких із них перейшов межі київської митрополії і часу їхнього життя і їх імена часто подибуються на сторінках історичних творів.

Одним із таких був о. Петро Аркудій, який від 1591 до 1609 р. з двома перервами працював через 15 літ і помагав у поширенні унії, був присутній на берестейському синоді, описав його, працював над вихованням українського і білоруського клеру, бо в тій цілі післяв його Климент VIII. Він помагав митрополитові Потівві вдержувати і боронити унію.

Одним із найвидатніших учнів грецької колегії був митрополит Йосиф Рутський. За свою невтомну працю для з'єдинення і за оборону католицької Церкви Києва його подивляв папа Урбан VIII і назвав його «Atlas Unionis» — Подвижником унії, Атанасієм Русі, Колумною Церкви. Митрополит Рутський зробив реформу монашого Чину св. Василія у київській митрополії, так що із св. Йосафатом треба б його назвати Отцем українських і білоруських Василіян, бо його реформа проіснувала до сьогодні. Митрополит Рутський дбав дуже наполегливо про виховання клеру своєї митрополії.

В тій цілі він подбав про місця для студій для українських і білоруських студентів у різних папських колегіях, відбув у 1626 році синод у Кобрині, якого основною темою було виховання світського духовенства. Щоб дійти до якогось порозуміння із православними українцями і білорусинами, він кілька разів пробував зібрати спільний синод і намагався створити київський патріархат — спільний для православних і католиків, подаючи Петра Могилу як кандидата на цей пост та писав про те до Риму до Свящ. Конгрегації для Поширення Віри.

Київські митрополити XVII століття, учні грецької колегії — Рафаїл Корсак (1637-1640), Антоній Селява (1641-1655), Гавриїл Коленда (1666-1674) боронили і піддержували берестейську унію підчас важких часів козацьких воєн, а Кипріян Жоховський

(1674-1693) і Лев Заленський (1694-1708) працювали над поширенням унії у південних і західних областях київської митрополії, тобто у перемиській, львівській і луцькій дієцезіях. Митрополит Жоховський піддержував думку Рутського, що між українськими і білоруськими католиками і православними треба вести діалог в справі унії та старатись про створення спільного патріархату. Він написав про з'єднання і опублікував окремий трактат «*Colloquium Lublinense*». В 1692 р. його старанням вийшов Літургікон — перше того рода католицьке видання по берестейській унії.

При кінці вісімнадцятого століття інші два учні колегії — митрополит Ясон Смогоржевський (1780-1786) і Теодор Ростоцький (1787-1805) змагались за збереження унії, яку руйнували росіяни.

Під кінець дев'ятнадцятого століття учень колегії галицький митрополит Сильвестр Сембратович (1885-1898) зібрав синод у Львові в 1891 р. і був номінований папою Левом XIII у 1895 р. кардиналом. Митрополит Сембратович був третій києво-галицький митрополит із кардинальською гідністю.

Окрім митрополитів — учнів колегії, було теж кілька єпископів і інших особистостей, які залишили в історії київської митрополії виразний слід. Коли, для прикладу, Марія Тереса оснувала у Відні відому семінарію «*Барбарейум*» (1775-1784) для семінаристів візантійського обряду в австрійській імперії, інспектор семінарії, два настоятелі і духовник були вибрані із бувших учнів грецької колегії. Першим парохом св. Варвари у Відні (парохія основана Йосифом II для усіх вірних візантійського обряду у Відні) був о. Єронім Стрілецький — учень грецької колегії.²²

Вплив учнів грецької колегії бачиться і сьогодні. Устав Богослужень виданий у Львові в 1899 р., що його вживається ще й сьогодні в українській католицькій Церкві — то твір учня колегії о. Ізидора Дольницького. Переклад св. Письма, що є сьогодні в ужитку серед українців і виданий по другій світовій війні оо. Василіянами є працею останнього живого українського учня грецької колегії о. Івана Хоменка.

Може буде корисним закінчити цю коротку працю деякими статистичними цифрами.²³ Один із чотирьох кардиналів києво-галицької митрополії був учнем колегії. Із 33 архимандритів Василіянського Чину в сімнадцятому і вісімнадцятому століттях — 12, тобто більше чим третина були учнями колегії, з яких сімох стали єпископами. В часі трьох століть по берестейській унії 8 київських митрополитів із 16-ох, один митрополит галицький із шістьох і шоста частина з усього єпископату були учнями колегії. На двох

²² ANDRUSHOVÝČ A., *Videnske Barbareum*, in «*Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae*» 1/2 (Lviv 1935) 150-152, 163-166, 170-171.

²³ Імена із біографічними нотатками взяті із архіву колегії із відповідними датами сповнюваного уряду знаходяться в артикулі згаданім у ноті 13.

синодах ківво-галицької митрополії були присутні учні колегії — 6-ох на замойськїм синоді в 1720 р. і 10-ох на синоді у Львові в 1891 р.

Тому певним є, що ніякий історик ківво-галицької митрополії українців і білорусинів не може поминути мовчанкою грецької колегії в Римі.²⁴

о. д-р Дмитро Блажейовський

IV

РАРИТЕТИ БІБЛІОТЕКИ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В РИМІ

У вступному слові відновленого кварталника « Богословія », що появился 1942 р. у Львові, його редактор, тодішній архієпископ і сьогоднішній патріарх Йосиф писав: « Восніи страхїття найбільш діймаво відбилиє на Богословьскому Науковому Товариствї..., яке саме перед війною, в 1939 р. досягало вершка своєїо розквіту... Книгозбірня Т-ва начисляла біля 12.000 томів (500 рукописів і стародруків), між ними чимало унікатів і різних видань з ділянки богословьської орієнтадістики й сучасної богословької літератури, передусім західної, з численними комплетами журналів... Та в тім дня 15 вересня, 1939 р. упало кілька величезних бомб, що поцілили церкву Духовної Семінарїї та останки старого будинку Духовної Семінарїї поруч прегарної семінарьско-церковної вежі. Там приміщувались бібліотека, архів і магазин всіх видань Богословьского Наукового Товариства. Чудовий семінарський храм ляг в руїнах, а звалища прикрили весь дорібок Товариства, зокрема ж цінну книгозбірню. Неймовірно могутня розривна сила бомб перемішала не тільки самі книжки, але й подертї картки поодиноких томів всуміш з грузом розбитих мурів... Відтак большевицьке правління припинило всяку діяльність Товариства. Тоді також знищено в друкарні « Бібльос » вже закінчену 2-3 книжку « Богословїї », « Ниву » та інші приготованні видання... І так стаємо зараз на звалищах нашого Товариства і збираємось знову до праці, з довір'ям на Боже Провидіння та Його поміч ». ¹ Це довір'я не завело незалежно від того, що прийшлоє Українській Церкві на чолі з її князем і многими душпастирями та вірними перенести несказані терпіння, якими щедрий був окупант України в його найбільш рафінованих затїях. Боже Провидіння вивело

²⁴ Ця праця у формі реферату була прочитана Автором в часі ювілейних врочистостей з нагоди 400-ліття грецької колегії. Переклад з італійської мови зладив о. І. Музичка.

¹ Йосиф, архієп., « По дволїтній перерві », *Богословія*, т. XVII-XX, р. 1939 (докінчення) до р. 1942, Львів, 1943, ст. 91-93.

нашого Архипастиря з дому неволі і наказало йому вести Українську Церкву не лише символічно, але й практично так, як йому диктує його мудрість і духове покликання. Завдяки цим чеснотам та строгій послідовності у служінню рідній церкві й нації, що проявляється в його многогранній праці, Патріярх вневдовзі після виходу на волю здійснює свій задум ще з 1926-28 років і засновує перший Український Католицький Університет, про що читаємо: « В ім'я Боже, за благословенням Апостольського Престолу освоюємо нашу найвищу наукову установу, Український Католицький Університет імени св. Климента Папи Римського, якого завданням є розвивати українську науку, зосереджувати наукову творчість, підготувляти молодь до наукової й народньої праці та водночас творити для неї і моральну основу голошену Католицькою Церквою... З цими неботичними думками й плянами нехай іде Український Католицький Університет в мадрівку століть..., як завдаток кращого завтра українського народу ».² Так отже одна з найтривкіших твердинь української науки овіяна Божим Провидінням сталась дійсністю, розгортаючи від самого початку свого існування подивогідну інтенсивну працю і в аудиторному навчанні і в виданнях наукових праць, в чому й проминуло її десятиліття.

Один з найвидатніших американських теоретиків книгознавства та практиків бібліотекарства Роберт Б. Давис у кількох своїх працях про значення високошкільної книгозбірні підкреслював, що існування університету та нормальної його діяльності залежить тільки і виключно від того, якою бібліотекою розпоряджає дана висока школа. Більше того, за його висловом — університет лише тоді існує, коли існує його бібліотека. Ця, поширена в науковому світі Заходу аксіома, була до речі й дуже близька бажанню оснивника Українського Католицького Університету, бо вже на самому початку існування цієї високої школи заснування і якнайбільший ріст університетської книгозбірні стояло в першому ряді його плянів. Від того часу ця бібліотека виросла не лише на поважну студійну бібліотеку, але й на одну з найбільших колекцій україніки в вільному світі. В першу чергу сама обстановка бібліотеки УКУ розбудована в той спосіб, щоб дати якнайбільше вигідної можливості для студій і дослідів. Приміщення бібліотеки складається з таких окремих відділів, як розлога читальня з многими довідковими виданнями, новими числами й річниками численних періодичних і серійних видань та працями університетського видавництва; інша простора кімната служить за центральну робітню бібліотеки, в якій проходить весь процес приготвлення книжки для вжитку, тобто замовлення й приймавання книжок, їхнє каталогування і відправа до загального книжкового фонду (сховища); нарешті під більшою частиною університетських забудов приміщується голов-

² Йосиф, см. митрополит, « Грамота оснoвання Українського Католицького Університету », *Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи і його правна основа*, Рим, 1967, ст. 7-8.

ний фонд бібліотеки, заосмотрений модерними залізними полицями. Крім цього в кількох семінарійних кімнатах приміщені підручні матеріали, призначені для окремих курсів та поділені за дисциплінами студій. Директором бібліотеки і незаступимим її практичним опікуном являється о. Д-р Іван Хома, Ректор колегії Св. Софії, завдяки якому запроваджено в бібліотечному процесі практичну систему, за якою приготування многих надходячих матеріалів для студентів і дослідників проходить у відносно короткому часі. Правда, під сучасну пору швидкий ріст бібліотечної колекції дійшов до того ступня, що для її остаточного упорядкування потрібно принайменше кілька осіб, які віддали б бібліотеці цілоденну працю на протязі кільканадцятьох місяців.

В загальному бібліотека УКУ начислює приблизно понад 10,000 томів монографічних, серійних і періодичних видань. З останніх є багато річних комплетів та ще більше окремих чисел передусім передвоєнних публікацій. Основний фонд книгозбірні представляють видання в українській мові, а крім них найкраще заступлені тут книги у старо-церковно-слов'янській мові і даьше в латинській, російській, польській, німецькій, англійській, французькій, італійській та інших мовах. В подавляючій більшості ці матеріали — це дари окремих організацій, інституцій та поодиноких осіб, зокрема українських вчених і душпастирів, як напр. книгозбірня пок. Проф. Миколи Чубатого, пок. о. д-ра Богдана Липського та інших.

Багатство кожної бібліотеки, а передусім високошкільної, чи дослідчої книгозбірні відзначається звичайно не лише кількістю книжок, але й їхньою якістю в науковому і студійному розумінні, в чому чи не найбільшу ролю відіграють рукописні матеріали та старі — рідкісні видання. Для точного перелічення й опису останніх в бібліотеці УКУ потрібно б довшого часу для детального досліджу. Тому обмежеться для опису лише окремих видань, щоб дати хоч приблизний образ їхньої вартости та значення. З рідкісних видань в бібліотеці може найкраще заступлені книги св. Письма та богослужбні видання, видання яких сягає до першої половини 17 століття. Між ними знаходяться наступні книги: *Sobor Kiiowski schizmaticki. Przez Oycá Piotra Mohile. W. Krakowie, 1642. Cursus vitae et certamen martyrii B. Iosaphat Kuncevicii Archiepiscopi Polocen. Episcopi Vitepscen. & Miscislavien. Ord. D. Basilii Magni, Romae, 1665. Триписець. У Львовѣ, 1717.* (Книга оправлена у шкіру з оздобами); *Орологіон сирьчъ часословъ. Львовъ, 1726; Службеник. Унів, 1733.* (Великий формат); *Євангеліє. Въ Львові, 1743; Лейтургіаріон се всть службеник. «Почаїв» 1756.* (Великий формат); *Триодъ постная. Львовъ, 1763.* (Великий формат; шкірянна справа); *Лейтургіаріон се всть Службеникъ. Изд. 2. Супрасль, 1763.* (Великий формат; шкірянна справа); *Літургія св. Іоанна Златоустаго. Почаевъ, 1765; Трефологіонъ. Почаевъ, 1777.* (Більший формат); *Лейтургіконъ. Сієсть Службеникъ... Іоанна Златоустаго, Василия Великаго, Григорія Двоєслова. 2. вид. Въ Львовѣ, 1780.* (Великий формат); *Триодіон цвѣтний. Почаїв, 1786.* (Велики-

формат); *Службеникъ*. Почаїв, 1791. (Великий формат) і *Євангеліє сиртъчъ Благовіст*, Во Львові « Ставропігійський інститут » 1891. (Люксове видання великого формату). Крім цих видань в бібліотеці знаходяться також церковні книги з XVIII і XIX століть в чеській, польській та російській мовах. З інших релігійних та світських рукописів та рідкісних книг слід назвати передусім такі як: *Kopia listu pisonego od w Bogu Wielebnego Meletivsza Smotryckiego Rzezonego Archiepiskopa Polockiego & c. Archimandryty Wileńskiego y Dergmańskiego do Ieo Msci Oyca Cyrilla Patryarchy Konstantynopolskiego który z Lacińskiego na język Polski przelożony tak się w sobie ma...* закінчення листа: *Na Czesc Bogu w Troycy iedynemu, a ku dusze zbawiennemu pozytkowi Narodu Ruskiego. Zwierciadlo albo zastona. W Wilnie. W druk. Oyców Bazyljanów Unitów. Roku 1645. Igor Swatoslawiś. Od Waclawa Hanky. W Praze, 1821. Словарь церковно-славянскій и русскаго языка*, составленный Вторым отдѣленіем Имп. академіи наукъ. Санктпетербургъ, 1867. 2 томи; Трохим Зінківський, *Писання Трохима Зінківського*. Зредагував і бібліографічний показчик написав Василь Чайченко. Львів, 3 друк. Наукового товариства ім. Шевченка, 1893. Тут вперше подано голоси про Т. Шевченка в західно-європейській літературній критиці (ст. 39-80); Тарас Шевченко, *Кобзар* « за редакцією і статтею О. Огоновського ». У Львові, Вид. Товариства імени Шевченка, 1893; о. Іоаннъ Озаркевичъ, « *Праці* ». Болеховъ. (Рукопис, 2 томи); Володимир Шухевич, *Нисцѣльсчужна*. We Lwowie, Muzeum im. Dzieduszycich, 1902-1908. 4 томи; Діонісій Дорожинський, *Празнични картини греко-кафол. церкви*, написав Діонісій Дорожинський. Львовъ, 1908 і *Ornamentum codicum Haliciensium XVI et XVII SS.* Прикраси галицьких рукописів XVI-XVII вв. Львів, 1928. З рідкісних серійних і періодичних видань є тут передусім: *Утренняя зоря*; альманахъ на 1841 г. Санктпетербургъ; *Пчела*. Во Львовѣ, 1849; *Вихъ*. Киевъ, 1902; *Церковный Востокъ*; органъ Духовно-церковнаго общества им. св. Іоана Златоустаго. Львовъ, 1912; *Поступ*; студентський вістник. Львів, 1921-26; *Дзвони*. Львів, 1931-1935; комплет квартальника « Богословія » та замітна кількість окремих чисел « Літературно-наукового вістника », « Записок Наукового Товариства ім. Шевченка », « Записок Чину св. Василя Великого » і зокрема велика кількість різних альманахів-календарів не лише в українській, але також в чеській, німецькій, польській та російській мовах; серед них майже повні комплети річників календаря « Просвіти », « Червоної калини », « Провидіння » та окремі річники головно передвоєнних львівських видань. Закордонні видання цих альманахів майже в комплеті заступлені в бібліотеці.

У зв'язку з тим, що до бібліотеки наспівать кожного дня все дальше дарові окремі видання, чи цілі колекції, разом з ними і збільшується також поважне число дуплікатів, яких бібліотека з огляду на брак місця мусить позбутись. В цьому власне ділі можуть дуже багато допомогти українські бібліотекарі в ЗСА й Канаді, які можуть побільшити українські колекції у своїх бібліотеках,

купуючи в бібліотеці УКУ ці дуплікати, до речі цінні видання, або обмінюючи їх за інші українські книжки і періодики. Цим способом, буде це корисним для даної бібліотеки, в якій вони працюють, вложать також свою частку в розбудову рідної книгозбірні Українського Католицького Університету, яка опечатана трудом її великого основника – патріярха Йосифа.

Д-р Дмитро М. Штогрин
Іллінойський Університет

ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ (CONSPECTUS ET RECENSIONES)

К. Біда, *Іоанікій Галятовський і його «Ключ розуміння»*, Рим, Український Католицький Університет 1975, 526 стор.

Вивчення давньої української літератури — одна з найважливіших справ наших науковців поза Україною. Без цієї літератури, яку майже всю пограбував північний сусід і яку тепер не легко відвойовувати, українська нація та її культура виглядає в очах непоінформованого чужинця ніби безбатченком. І це в той час, коли ще так недавно, всього 250-300 років тому Київ із його Колегією (за І. Мазепи її перейменовано в Академію) був головним релігійно-культурним осередком на всю Східню Європу. Про княжу добу, коли Київська Держава променювала своєю могутністю, вже й не говоримо.

Що ж нам доступне в галузі літератури з козацько-гетьманської доби? Під радянським ладом видано чи перевидано акти і грамоти та інші документи ділової мови, твори І. Вишенського, І. Величковського, К. Зіновієва. У хрестоматіях чи подібних збірниках уміщено уривки з драм, інтермедій, окремі вірші чи навіть цикли. З нагоди ювілеїв, Г. Сковорода діждався двох повних видань (1961 і 1973) і кількох вибраних. З'явився *Сад поетичний* М. Довгалевського. Вийшли у світ лексикони П. Беринди та Є. Славинецького. Згадуємо лише найважливіше. З релігійних перевидань не з'явилося буквально нічого, якщо не рахувати репродукцій ікон у *Давньому українському живописі*. Навпаки, там їх палять по бібліотеках!

Дослідження давньої української літератури також не може похвалитися широким засягом. Поза підручковими виданнями для студентів, вийшли у світ такі наукові праці: три невеликі книжки М. Грицяя (про поезію, прозу і драму), *Перекладна українська повість* Б. Деркача, *Байки в українській літературі XVII-XVIII ст.* (упор. В. Кречотень), *Сатира і гумор XVI-XVIII ст.* Л. Махновця, *Давні українські поетики* Г. Сивокона, розвідки про *Пересторогу* невідомого автора та про Х. Філалета П. Яременка, монографія Колосової про К. Зіновієва та ще дещо. Статтей на теми з давньої української літератури також небагато. Показово, що там видають і тенденційно досліджують у першу чергу ті твори, що мають виразний анти-ватиканський напрям. Можна припустити,

що й І. Вишенський не побачив би світу, якби не анти-католицьке вістря його полемічних творів.

Поза Україною перевидання й вивчення давньої української літератури ще в гіршому стані. Крім історії української літератури Д. Чижевського (1956), до сімдесятих років нічого не з'явилося. На превелике щастя, С. Кравець стереотипно перевидав *Зерцало Богословія* К. Т. Ставровецького. Український Католицький Університет випустив кілька цінних передруків і досліджень, зокрема про проповіді. Б. Винар видав згадану історію української літератури Д. Чижевського в англійському перекладі. С. Погорілий самотужки перефотографував *Руно орошенное* Д. Туптала та *Скарбницю* І. Галятовського (всього по 10 примірників!). Барто ще згадати видання з поясненнями німецькою мовою — два томи з додатком, а саме: *Die aelteste ostslavische Kunstdichtung, 1545-1647*, що його впорядкував Ганс Роте, а видав Шміц Ферляг 1976-77 рр. (про це видання під невласливою назвою пишемо окремо). Нарешті, 1975 р. побачила світ студія К. Біди про *Ключ розуміння* І. Галятовського, з додатком репродукції самого твору, що охоплює 526 сторінок. Вступна студія займає близько 100 сторінок.

Видання, яке рецензуємо, можна без перебільшення назвати репрезентативним. Студія К. Біди — це невелика монографія. Насвітлено тут життєпис автора (до речі, про це є дуже скупі відомості), схарактеризовано добу, в якій жив і діяв визначний український проповідник (між Б. Хмельницьким та І. Мазепою!), вказано на його зв'язки з літературою Західньої Європи, подано короткий огляд усіх відомих видань І. Галятовського, підкреслено культурний вплив цього автора на Московію допетрівського часу, наведено приклади заборони творів українського проповідника московською патріархією і, найголовніше, дано характеристику твору *Ключ розуміння* (перше видання 1659 р., наступні — 1663 і 1665 рр.).

К. Біда порівнює ці видання щодо розташування проповідей та обговорює їхній зміст. Відразу ж упадає в око добре ознайомлення дослідника з гомілетикою як наукою та з композицією проповіді як жанром. Розглядаючи майже кожну проповідь, дослідник показує «спосіб зложеня казаня» (слова І. Галятовського) аналізує принципи гомілетичного трактату й виявляє «вплив польської літературної школи в ораторському жанрі» (стор. ЛІХ). Доречно наголошено, що цей жанр бере свій початок ще від київського митрополита Іларіона та К. Турівського. Для сучасних отців Церкви, таким чином, розкривається своєрідний порадинок, як використовувати настанови І. Галятовського у складанні проповідей, як їх виголошувати на похоронах, напр., померлих дорослих і померлих дітей, як при нагоді похвалити заслужених людей минулого, як розуміти християнські чесноти і т.д. Одним словом, ключ розуміння, поданий Галятовським, знаходить у новітнього дослідника дуже вдумливого інтерпретатора. Підкреслимо саме цю особливість К. Біди, бо досліджень про твори з релігійною тематикою тепер майже немає.

Український Католицький Університет, який, до речі, видав

проповіді наших духовників із княжої доби, може справді тішитися, бо дав сучасному українському світові багату літературу в цій галузі. Гадаємо, що і православ'є потрактовано тут об'єктивно, хоч про це можуть авторитетніше висловитись богослови, до яких автор цих рядків себе не зараховує.

Ключ розуміння І. Ґалятовського добре надається не лише для духовників чи студентів, що вивчають давню українську літературу, а й для тих культурних читачів, що прагнуть мати зразки інтерпретацій християнських догм. Видання К. Біди — це багата пожива для кожного, хто цікавиться духовною культурою наших предків, зокрема тих письменників, що мали виразний «теоцентричний світогляд» (стор. ЛХІІ). Алєгорії, символіка та інші поетичні засоби, притаманні українському проповідникові ХVІІ ст., у навіленні новітнього дослідника стають не лише більш зрозумілими, а й естетичніше сприйнятливими. Читач відразу бачить широкую начитаність І. Ґалятовського, якого, до речі, названо найбільш освіченою українською людиною ХVІІ ст. Здається, що з таким твердженням тяжко не погодитись. Недарма й Л. Баранович, визначний письменник того часу, цінуючи І. Ґалятовського, так йому протегував, сприяв у видаванні його творів, наближав до кола вибраних церковників і т.п.

Треба підкреслити ще одну особливість українського проповідника ХVІІ ст. У його проповідях оживають апокрифічні оповідання, себто властива народна творчість на християнські чи споріднені теми. Цитуємо слова К. Біди:

Інтерпретуючи зовсім свобідно релігійні поняття і факти, він (І. Ґалятовський — ЯС) уводить у проповіді багато... фантастичного матеріялу. Напр., порівнюючи смерть Юлія Цезаря зі смертю Христа, він відмічує, що Брутус, Кассіус та інші сенатори завдали Цезареві двадцять три рани... ..розпинаючи Христа, завдали Йому п'ять тисяч чотирьох сімдесят п'ять ран. У другій проповіді на Благовіщення Пресвятої Богородиці, називаючи Богородицю небом, автор розказує про одинадцять небес. Найнижче небо (-) це те, на якому спочиває місяць. Місяць впливає на ріст людей... Друге небо (-) це те, на якому спочиває планета Меркурій. Хто вродиться під цією планетою, має гарну вимову... Венус спочиває на третім небі. Хто родиться під цією планетою, стає милосердним... На п'ятому небі є планета Марс, яка робить з людей хоробрих лицарів так, як Богородиця. (Стор. ЛХІХ).

На нашу думку, саме в таких тлумаченнях, вільних від ustalених догм, полягає оригінальна творчість наших давніх письменників, що вносили щось нове, створене ними чи народом, в інтерпретацію християнської спадщини. Це й було власне т в о р ч і с т ю.

Проповіді І. Ґалятовського можна групувати в різні цикли: схолястичні, догматичні, моралізаторські, полемічні й т.п. але

скрізь виступає перед читачем виразник доби українського, бароко — з його стилем і його уявою. Цінність студії К. Біди полягає передусім у тому, що він якраз і показує таку людину.

Стереотипно відтворений текст *Ключа розуміння* чіткий. Його читати легко, майже без напруження зору. УКУ й за це заслуговує на поляку.

ЯР СЛАВУТИЧ

The Ukrainian Catholic Church 1945-1975: A Symposium. Edited by Miroslav Labunka and Leonid Rudnytzky. Philadelphia: St. Sophia Association, 1976 . 162 pp.

Цей збірник є працею дванадцятьох авторів з Америки, Канади й Англії, що брали участь в науковому симпозиумі в Філадельфії 19 квітня 1975 р. про релігійну ситуацію в Україні в 1945-75 рр. Симпозій був zorganizований Вашингтонською філією Українського Католицького Університету ім. Папи Климента в Римі та Товариством «Свята Софія»; він був водночас третьою з черги науковою конференцією про проблеми Української Католицької Церкви, що їх в останніх роках влаштували речники патріархального руху. (Першою з них була конференція в Університеті Фордгам в 1972 р., матеріяли якої опубліковані в збірнику *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*; восени 1974 р. чикагська філія УКУ влаштувала триденний симпозій про Східні католицькі Церкви з нагоди 10-річчя Соборового Декрету, матеріяли якого є в підготовці до друку).

Не зважаючи на точно визначений заголовок праці, у збірник додатково включено ще й огляди про Православну Церкву в Україні, як також про баптистські громади. Останню проблему дуже докладно представили в солідній статті священники Роджер Гайден і Майкел Бордо. Питання Православної Церкви порушив в радше короткому огляді о. Юрій Шумовський. Читач, що зацікавлений справами Української Православної Церкви знайде куди більше матеріялу й інтерпретації в статтях проф. Богдана Боцюркова, а саме в *The Ukrainian Quarterly* (т. 16, 1960, стор. 211-223), в *Kirche im Osten* (т. 15, 1972, стор. 34-47) та в *Canadian Slavonic Papers* (т. 14, 1972, стор. 191-212).

Видатною властивістю цього збірника є ще додана бібліографія питання, яку авторитетно і докладно зібрав проф. Лабунька, а також хронологія подій в історії Української Католицької Церкви за 1945-75 рр., опрацьована проф. Рудницьким.

Редактори збірника поділили матеріял на дві основні частини: 1) Совецький режим і Українські Церкви та 2) Ватикан і Українська Католицька Церква. Окремо потрактовано під заголовком «Українська Католицька Церква і східня духовість» цінні причинки двох авторів з спеціальними зацікавленнями, а саме о. Джорджа Мальоні, ЧІ, та декана Єйлського Університету Ярослава Пе-

лікана. 14-сторінкова праця Пелікана зокрема заслуговує на увагу завдяки багатій документації та ясним аргументам. Але він зосередився на проблематиці ширшій, як лише Української Церкви, а саме, східного слов'янства.

Найціннішими причинками, що мають безпосереднє відношення до головної теми збірника, слід уважати статті Маркуся, о. Поспішила, Лабуньки і Біланюка.

Маркусь подав історично-політичну аналізу нищення Української Католицької Церкви, роблячи паралелі до подібної політики російських царів у відношенні до тієї ж Церкви в 19 стол. Він висунув кілька оригінальних і корисних інтерпретацій, які допомагають краще зрозуміти ключеве положення тієї Церкви та політику супроти неї Кремля.

Лабунька висловив зрівноважений і сприйнятливий погляд на деякі контроверсійні питання. Він вияснює, як певні критичні періоди в українській історії співпадали, були залежними або ж прямо були інтегральною частиною критичних ситуацій європейського суспільства в різні періоди його розвитку.

Поспішил представив дуже істотно і вимовно історичне тло, обговорюючи сучасний стан на тлі півтисячлітнього змагання українського народу проти гноблення й різних небезпек, будучи своєрідним «*antemurale humanitatis*». Він підкреслює потребу нюансового підходу при розгляданні політичних, а також релігійних мотивів, які спонукали речників Українсько-Білоруської Церкви у їх прагненні об'єднатися з Західною Церквою.

Біланюк подав переконливу інтерпретацію українського католицького мирянського руху наших днів. Беручи за вихідний пункт деякі поняття етнопсихології українського народу, він вияснює походження окремих настанов серед українських мирян, що ми їх помічаємо. Очевидно, автор підкреслює історичну перспективу прототипів та подій. Біланюк критично розглядає різні прояви мирянського руху, наприклад, його настанову фронтальних наступів часто без відповідної аналізи цілої стратегії, або недостатню підготовку в політичних, теологічних, канонічних та історичних справах в рядах мирянських діячів, що виявляється у невластивій тактиці й слабій переконливості аргументів супроти Курії в Римі. Очевидно, що автор мав на увазі «пацентеїзм», а не «пантеїзм» внизу сторінки 94.

Збірник можна уважати малою енциклопедією історії УКЦеркви за останні тридцять років. Як така, вона повинна стати лектурою кожного історика Церкви, еkleзіолога та знавця ватиканських справ. Беручи до уваги контроверсійну природу різних аспектів, що їх автори удокументували й проаналізували, загальний тон праці, джерельне дослідження і певного роду стриманість щодо висновків заслуговують на окрему увагу.

Український патріархальний рух має ряд сильних і слабких пунктів, які міняються відповідно до осередків чи й окремих країн українського поселення. Але широка участь різних людей, що себе визначають як ідеологічний провід цього руху, разом з їх

здібністю до самоаналізи й навіть самокритики, як свідчать і сторінки рецензованого збірника, переконують ще раз про те, що це ідейне середовище української католицької спільноти посідає належну силу й рішучість.

Залишається відкритим питання, чи Рим зуміє належно оцінити чесність, інтелігенцію і віддану посвяту цих чоловіків і жінок, або ж може утворена прикра атмосфера викличе ще більше огірчення, відчуження, а навіть відокремлення від основної церковної структури з одночасним послабленням їх потенційного вкладу у спільне добро. Найближча декада відкриє можливо вирішну фазу у цій затяжній кризі. Це вимагатиме надзвичайно відповідального проводу та великодушності з-боку всіх зацікавлених. Доля ж бо цілої одної Церкви важиться на терезах.

проф. д-р Томас Берд, Нью-Йорк

Joseph Macha, *Ecclesiastical Unification S.T.*, Pontif. Institutum Orientalium Studiorum, Romae, 1974.

Справа єдності Церкви цікавить усіх християн, але вже сьогодні є оправдані побоювання, що це зацікавлення значно зменшилось від часів перед, під час і після Вселенського Собору Другого у Ватикані. Католицька Церква заявами представників Секретаріату для Єдності Християн, Східньої Конгрегації (хоч до цієї останньої нез'єдинені брати не мають повного довір'я з уваги на її трактування східних християн, що є в молитовній єдності з Петровим Престолом), як також сильних заяв двох останніх папів. Коротко кажучи, діло об'єднання християн ще не вийшло зі стадії теоретичних дискусій.

Православні і протестанти й досі не вийшли назустріч католикам із якимись надійними чи конкретнішими заявами або ділами. Навпаки, вони твердо стоять на своїх давніх позиціях у переконанні, що вони є праві і Церква мусить їх визнати такими, як вони досі були.

Може й тому Автор вище згаданої праці, професор історії на Папському Орієнтальному Інституті в Римі, поділив свою працю на дві частини: 1) теоретичні рямки для студій церковного об'єднання і 2) порівнююча студія єдності Русько-Української Церкви і закінчує радами, покликаючись на якісь ближче неозначені пропозиції.

Нас, українців-католиків і православних більше цікавить друга частина, бо в ній мова про нашу Церкву від унії у Флоренції й Бересті аж до новіших часів. На цьому місці відзначимо факт, що Автор впровадив новий термін: замість давнього «уніяти» уживає «об'єднані» християни чи Церкви. І це правильно, бо московські богослови і дослідники слову «уніят» надали обидливого змісту.

Друга частина праці ділиться на такі розділи: 4) Флоренція: процес роз'єднання; 5) Флоренція: Унійний Собор; 6) Флоренція-упадок Унії на Сході; 7) Берестя: унія еліти; 8) Берестя: передчасна унія; 9) Берестя: перевага принукоючої сили; 10) Берестя: уміжнароднення еліти; 11) Берестя: друга унія. І врешті порівняльна перспектива та теоретичні міркування з прогнозом на майбутнє на основі обговореного Автором матеріялу.

Автор подає обширну бібліографію (ст. 355-368) з творами переважно західних авторів і лише деякі з українських праць, а вже дуже мало праць молодших католицьких і православних авторів, напр. він не знає видань Українського Католицького Університету в Римі, де говориться про ті справи, тому повторює чимало перестарілих поглядів. Він каже, що в XVI ст. українські християни були неписьменні й не мали граматики, але закордонні посли, що були в тих часах в Україні, кажуть, що в наших церквах у Києві не лише мужчини, але й жінки співали св. Літургію з молитовниками в руках. Граматику старо-слов'янської, а радніше, староукраїнської мови, до сьогодні вивчають філологи, що починають вчитись будь-якої слов'янської мови.

Автор щиро признає, що на українських землях але не згадує про Київську й Галицько-Волинську Княжу Державу) українських священників держано в пониженні під Польщею і Литвою аж до XVIII ст.; польські поміщики гнали на панщину їх і їхні родини, як про це писав папа і ганив за те польського короля.

Отець Маха починає історію українських земель від занемання їх листовцями під кінець XIII ст. (ст. 154). І дивує нас, що він не згадує Київської і Галицько-Волинської Княжих Держав, що були знищені страхітливим наїздом татар; він також не згадує про те, що син Галицького короля Данила, Шварно, якийсь час сидів на литовському Велико-княжому престолі. Усе ж таки, мусів сказати, що поганська і неписьменна Литва прийняла русько-українську мову, віру, культуру і лише прийняттям латинства литовцями вони не «стали русинами». Подібний вплив мали українці і на москалів, вважаючи їх варварами, і щойно в часах Петра I українці завезли культуру в Москву (ст. 166).

Автор подає дату створення Галицької митрополії на 1303 рік, але водночас завважує, що вона була опорожнена аж до 1347 року, як це подавали старі дослідники. Сьогодні знаємо, що по смерті митр. Ніфонта було двох інших митрополитів перед 1347 роком.

Справу дезерції української аристократії до польського табору о. Маха дуже спрощує, мовляв, вони дезертирували тому, бо не любили своїх богослужб, що їх служили «брудні попи», а водночас каже, що латинські єпископи зайняли на Соймиках місця українських єпископів, а король Ісван Баторий заборонив українцям Львова мати свої цехи за те, що по-християнському поховали замученого поляками козака національного героя Івана Підкову. Автор також стверджує, що польські латинські єпархії позабирали дотації нашої митрополії в Галичі, в Перемишлі і Холмі (а згодом і в інших містах), а ми додамо, при тому з крипт церков повики-

дали кости наших владик і князів. До того реєстру додаймо ще факт, що польські єзуїти в своїх школах, до яких ходили сини наших аристократів, створили систему виховання й висміювання нашого обряду, наших звичаїв і обичаїв, так що сини наших аристократів одержували комплекс меншевартости і переходили на латинство.

Автор слушно стверджує факт, що латинська Церква завжди була агресивна і проти старих, християнських звичаїв казала перехрещувати українців і всіх православних при переході на латинський обряд, напр., навіть сам польський король Ягайло, що на православному хрещенні мав ім'я Яків, а при перехрещенні до латинства одержав ім'я Володислав. Це перехрещування заборонив папа Олександр VI, хоч в тому часі Українська Церква ще жила ідеєю Флорентійської унії (ст. 171-173).

Автор подає цікавий факт: Ян Замоїський в 1580 році заснував латинську парафію в Замісті і щоб дістати для неї руських прозелітів, він обіцяв звільнити їх упродовж 25 років від податків. А Катерина Вاپовська, жінка Перемиського каштеляна в 1593 році перебрала всі українські церкви на латинські і заборонила хрестити руські діти в руському обряді (ст. 184). Взявши все досі сказане до уваги, і маєи подібних фактів інших авторів, можемо зрозуміти, чому деякі голодні земних дібр і влади українські аристократи тікали до латинства й польщились.

В праці є ще перецінення брошури о. Петра Скарги, пароха Рогатина (чого автор не згадує, а лише пізніші місця його праці) в заключенні Берестейської унії ані теж не згадує, що весь її тираж викупив князь Костянтин Острозький. Якже тоді вона могла мати такий великий вплив? Щоправда був другий тираж, присвячений королеві Зигмунтові III, але в тому часі унійні розмови були вже в повному ході.

Зрештою, Автор, опираючись на недавно віднайденому проф. Оскаром Галецьким меморіалі Поссевіна (опублікованому в Записках ЧСВВ, 1963 р. п.з. «Ісидорова традиція», ст. 27-43) видвигає цікаву думку, з якої виходить, що не о. П. Скарга, але Царгородський патріарх Єремія II був промотором Берестейської Унії. Отож під осінь 1595 року о. Поссевіно, знаний в історії із своїх унійних діялогів в Швеції й Московії в часах сатрапа Івана IV Кривавого, — перебував у Падуї, через яку їхали до Риму наші владики Іпатій Потій і Кирило Терлецький з уповноваженням митрополита Рагози і інших владик перевести в діло об'єднання Києво-Галицької митрополії з Петровим Престолом. Поссевіно довідався від обох владик, що патріарх Єремія відвідуючи Русь-Україну під осінь 1589 року і видаючи на скору руку деякі запорядження радив руським владикам дійти до згоди з Римською Церквою бо греки під турками не могли цього вчинити. І чергового року деякі наші владики з'їхались в червні до Белза і там запала перша постановка відновити молитовну єдність з Римом на основі постанов Флорентійської унії.

От. Маха є переконання (ст. 193), що унія в Бересті була одно-

сторонним актом прийняття «русинів» Апост. Престолом, а владики одержали розрешення від схизми; але він каже, папа написав буллу 23. грудня 1595 року і додатковий декрет в лютому чергового року, де були визнані традиції й звичаї Руської Церкви. Чейже унійні розмови щодо умовин її закінчення велися впродовж 5-ох років (літо 1590 – осінь 1596 рр.). При чому папа Климент VIII був інформований нунцієм про всі домагання наших владик і погодився визнати всі їхні обрядові, звичаєві і дисциплінарні звичаї по всі часи непорушними. Починаючи вже від митр. Йосифа Рутського на ці потверджені пункти унії, покликалися наші митрополити. Останньо з великою силою це робить кардинал патріарх Йосиф Сліпий Коберницький-Дичковський.

Коли переглянемо декрети й письма Конгр. для Поширення Віри, до якої була приділена Русько-Українська Київська митрополія, тоді стає нам ясно: де, хто і як ламав торжественні приречення папи Климента VIII. Це саме можна сказати про Конгр. Східних Церков, засновану Венедиктом XV в 1917 році.

А тепер запитаємо Достойного Автора, який безсумнівно, має добру волю: хто з православних чи протестантських братів повірить словам і запевненням Ватиканської Курії про пошанування їх прав після їх об'єднання з Петровим Престолом? Берестейська унія була регіональним переведенням в життя постанов Флорентійської унії, а не однобічним актом Апост. Столиці чи Ватиканської Курії. Вистачить тільки прочитати збірне пастирське послання наших Владик, вібраних на Синоді в Бересті в жовтні 1596 року, щоб у цьому переконатись. Там є і їх остання воля-заповіт: якщо колись дійде до загального об'єднання всієї Церкви, щоб християни не забули про те, що саме вони зробили в тому ділі перший крок.

* * *

Заторкуючи легенько розмови про Український Патріархат (ст. 236-237) о. Маха каже, що Конгрегація, придержуючись засади: світло і темрява не йдуть разом, тому стало й уперто забороняла католикам і православним відбути свій спільний Собор, де вони хотіли вирівняти різниці своїх думок і поглядів. І з цього вийшла невіджалувана шкода. Наших православних Братів ніяк не можна було порівнювати з протестантами, які змінили віру Апостолів та відірвали від єдності германські й англосаські народи; православні були і є дуже близькі нам своєю вірою.

Автор подає, що прихильний об'єднанню Церкви король Володислав IV скликав спільний Собор до Кобриня 1626 року, але православні там не з'явилися. До речі, цей Собор був провінціяльним Синодом Київської митрополії для реформ Церкви. Натомість Синод у Львові (ст. 241) був скликаний королем для унійних розмов, але Апост. нунцій під загрозою кари екскомуніки заборонив митрополитові Рутському взяти в ньому участь; але тепер православні не прийшли, крім двох світських людей і братчиків з Вільна.

В 1636 році князь Сангушко просив папу Урбана VIII написати листи до православного митр. Петра Могили і єп. князя Пузини з Луцька знову в справі спільного Собору й вибору на ньому патріярха, але й бувший митр. Ісає Копинський збунтував козаків проти митр. Могили. Усе ж єп. князь Пузина потаємно склав, приписану Флор. Собором Ісповідь віри, але й тим разом Ват. Курія не згодилась на скликання спільного Собору католиків і православних (ст. 243). Пригадаємо, що як король, був скликав такий Собор до Львова, то митрополит Рутський пішов туди з своїми владиками, дарма, що нунцій грозив йому екекомунікою.

Интересно, що Автор, говорячи про василіянські школи каже, що молоді студенти були противні учителям-єзуїтам, які відмовились прийняти східний обряд, тому митр. Рутський хотів запросити кармелітів, але вони відмовилися. І в 1636 р. Конгрегація знову призначила єзуїтів, проти волі студентів (ст. 250-251). З нової генерації отців були іменовані владиками Єремія Почапівський в Луцька, бувши 21 років віку (1620-1636); єп. Атанасій Пакоста в Холму (1619-1626), а в Полоцьку зайняв місце св. Йосафата єп. Антін Селява (1624-1655).

Автор стверджує факт, що русько-українське католицьке духовенство не здобуло собі кращих умовин життя: польські поміщики дальше гнали їх на панщину, батожили і в'язнили безкарно. Єпископи не могли їх боронити, бо не були допущені до Сенату, а ніхто з латинських достойників, навіть сам о. Петро Скарга, не виступив проти такого безправства. Навпаки, єп.-пом. з Вільна вимагав, щоб руський католицький митрополит займав місце нижче від нього, а краківські крилошани ставили себе вище українських католицьких єпископів. Сам же король казав українському єпископові Холму давати звіти про свою працю своєму латинському сусідові в Холмі. Латинський Синод в Красноставі 1644 року грозив нашим владикам карами, як будуть намовляти своїх мирян не платити латинським єпископам десятину. Виходить, що лат. єпископи були заздрісні за осяги українців у Холмі і (ст. 260 і слід.) такими претенсіями хотіли зламати їх внутрішню тугість і силу.

Говорячи про Андрусівський договір Польщі й Москви в 1667 році о. Маха ані словечком не згадує про майже 20-літнє існування Гетьманської Держави, яку цей договір розділив надвоє, як і не згадував про княжі Київську чи Галицько-Волинську держави. До речі кажучи, Київський митр. Силвестер Косів помер в 1657 р. а не в 1663 року, як гадає Автор (ст. 279); як також єп. Яків Суша пішов до Риму в 1664, а не 1644 році в цілі виклопотання обсадження Київської митрополії, яку король і папа держали десять років опорожненою. Приблизно також прочитати, що на польському троні засів король Михайло Вишневецький, з українського роду, а мати, бувши православною, просила сина, щоб коронаційну св. Літургію відслужив митр. Гавриіл Коленда за східнім обрядом.

Після приєднання до молитовної єдності Львівської, Переми-

ської і Луцької єпархій, настала « друга унія », а митр. Йосиф Шумлянський вже тоді думав про віднову Галицької митрополії. Нові обставини спричинили потребу скликання Замойського Синоду, що запровадив до нашої Церкви чимало латинських практик. Може й тому латинський Львівський архієпископ Скарбек, а за ним лат. єп. Луцька, стали промоторами руху, що намагався підчинити русько-українських єпископів латинським. Таким чином, в половині XVIII ст. почалась нова хвиля латинізації, так що й папа Климент XVII (такого папи ще в Церкві не було – I.N.. може автор має на думці Венедикта XIV) не поміг своєю буллою.

Говорячи про інтеграцію Української Католицької Церкви о. Маха ризикує твердження, що вона в повності була спольонізована в схолястичній богословії й праві. Люди запозичили собі західні форми літургійних практик і так постала « гібридна » церковна культура — згіршення для православних і пуритан модерного часу (ст. 343). Автор радить в унійній праці не тиснути заскоро до інтеграції, бо створиться прірва; це треба радніше сповільнити, інакше такі християни відірвуться. Автор рекомендує загальну стратегію будування унії, замість змушування до неї (Пропозиція 17). Найкраще уживати суспільних інституцій, напр. багаті українці в ЗСА самі лучаться з латинянами в своїх добровільних датках на цілі Апост. Столиці.

Як український читач бачить, книжка о. Маха, єзуїта, щира й повчаюча для українців. Хто розуміє англійську мову, повинен її прочитати.

о. д-р І. НАГАВВСЬКИЙ

В.М. Фоменко, *Григорій Левицький і українська гравюра*, Київ « Наукова Думка » 1976, ст. 112, чорно-білих ілюстрацій різного формату 67.

В розвитку українського образотворчого мистецтва без сумніву можна ствердити, що передове місце в естетичних досягненнях належить гравюрі, яка вже в минулому створила свою національну мистецьку традицію. Безперечно одним із найвизначніших діячів на цьому культурному відтинку був у XVIII ст. священник Григорій Кирилович Левицький Ніс (1697-1769). І саме його творчості В.М. Фоменко присвятив свій дослідницький твір. Автор по вступній статті у двох окремих розділах розглядає граверську творчість Левицького та висвітлює російсько-українські та польсько-українські зв'язки і впливи в галузі граверства, вказуючи на ролі цього українського гравера в їх зміцненні.

У вступі Фоменко подає бібліографічний матеріал, що досі появився і відноситься до життя і творчості Г. Левицького. Оцінка його дорібки, як каже автор у « Післяслові » (ст. 107), вимагає « строгого історичного підходу ». На жаль, Фоменко все це переглядає на основі методології радянської науки (ст. 7), яка, оче-

видно, обмежує поважно дослідницьку критичну працю і не дозволяє всебічно відкрити повну вартість мистецької спадщини українського гравера. До речі, йому безпідставно приписується це про що він навіть і не думав. Для прикладу: « прагнення відсунути релігійний зміст на другий плян », « позбавити твори... будь-якого аскетизму, святості, конфесіонального змісту »...

На думку радянського дослідника « українському так само як і російському барокко в цілому була чужою ідеєю суєтності земного життя », тому теж і твори Г. Левицького, незважаючи на присутність в них біблійних (для Фоменка « міфологічних, середньовічних забобів ») тем, є « творами світськими як за призначенням так і за духом ». Тобто творчість Левицького йде на шляху « процесу секуляризації мистецтва », бо є пронизана « риторичним раціоналізмом », який свідчить про боротьбу з раціоналізмом « мертвої схолястики ». Іноді Фоменко, збагнувши мабуть, що вже далеко пішов у своїй « секуляризації », зм'ягшує трохи своє наставлення, кажучи, що « гравюри відходили певною мірою від релігійно-конфесіональних завдань, набуваючи більшої чи меншої світськості » (ст. 73). Вкоротці: у творах Г. Левицького « відчутний відгомін гуманістичної ідеї уславлення людини творчої праці » (ст. 74).

З наведених вище критичних зауваг Фоменка щодо творчості Г. Левицького та взагалі щодо мистецтва у добі барокко, можна зробити висновок, що сам автор є дуже поверховно обзнайомлений зі складною проблемою про стиль і мистецтво барокко та про бароккізм. Що більше, він, не розслідивши належно схолястику та багату гуманістичну культуру, що були розвинені, як відомо, на признанні повної і незалежної свободи для кожної особи, повторяє ті всі вже перестарілі упередження та односторонні інтерпретації в прстихристиянському зміслі, мовлав, схолястика — це мертвечина для науки, розуму й культури, а гуманізм — це розлука з Богом, розвід з вірою, це тільки сама людина і її розум. Очевидно, це все треба приписувати відокремленні розуму від віри, культури від християнства, яке із справжнім гуманізмом ніколи не нехтували здобутками людської культури. Про це говорить, хоч би останньо, Конституція « Радість і надія » Другого Ват. Собору, яка вказує на можливість справжнього гуманізму тільки на лоні християнської віри і її вченні про людину. Тому зворот у мистецтві Левицького, як теж у творах і других мистців, до ренесансового реалізму та символіки, ніяк не означає відокремлення від віри. Воно радше є виявом тієї рівноваги в злитті людського елементу з релігійним, що прекрасно бачимо у таких великих майстрів мистецтва, як Рафаеля, Боттічеллі, Мекельанджельо, Леонардо да Вінчі та інших.

Важливі зауваги подає Фоменко про технічні удосконалення в гравюрах Г. Левицького, які були виконані різцем на міді та пунктуанерною манерою.

В творах Г. Левицького, часто побудованих на засаді « асиметричної симетрії, » підкреслюється відгомін західноєвропейської і

католицької іконографії. Однак є вони характеризовані місцевими художніми особливостями.

Зовсім недостатньою являється монографія Фоменка щодо аналізу різних текстів, написів, які виступають у творах українського гравера, теж часто у декоративній формі. Г. Левицький, завжди підписуючись на своїх творах, як *Presbyter*, презвітер, іврей, явно наголошує свій священничий стан.

В післяслові радянський дослідник підкреслює слушно високе досягнення в граверстві Левицького і натякає на його вплив і актуальність в українській гравюрі. Список ілюстрацій закінчує цю цікаву монографію, що появилася в дуже малім тиражі – 1500 примірників.

о. д-р ПАРТЕНІЙ ПАВЛИК

Олександр Федорук, *Джерела культурних взаємин, Україна в творчості польських художників другої половини ХІХ – початку ХХ ст.*, «Мистецтво» Київ, 1976, ст. 128. Кольорових діапозитів 8 і чорно-білих фотографій 57 в тексті.

У творі, виданому у чепурній і мистецькій формі, Федорук хоче показати, як «почуття дружби народів, дружби трудящих переливається через кордони нашої країни» (М. Рильський). Автор говорить про почуття та ідеї братерської дружби, які розвинулись в творчості кращих представників польського образотворчого мистецтва. Людина і праця — це одна з головних тем, що їх розвивали в творах на українську тематику відомі польські реалісти Ю. Хелмонський, Л. Вичулковський, Ю. Макаревич, С. Дембіцький, Т. Аксентович та багато інших. Вони у більшості подорожували й жили в Україні, нав'язували дружбу із українськими мистцями та народом. Багато польських малярів, передовсім Брандт, Коссак, Лось, Матейко та інші звертались до різних мотивів української історії, відтворених теж красою українських пісень і переказів. Тому не дивно, що назви багатьох творів Брандта взяті з народних пісень (ст. 38), які захоплювали його фантазію.

Згодом історичний жанр у польському мистецтві другої половини ХІХ – початку ХХ століття, що виник під впливом творчости Матейка, поступився місцем побутовому. Про це автор говорить в III-ому розділі свого твору. Картини селянських злиднів, простота й щирість селян, гуцулів, їх прив'язаність до своєї землі, народної культури і побуту перейнятих глибоким ліризмом, — все це є темою творчости польських малярів. Зокрема їх приваблювали українські пейзажі та старовинні архітектурні пам'ятки. Створили вони, між іншим, такі полотна: «Руїни луцького замку», «Вірменський собор у Львові», «Вхід до волоської церкви у Львові», «Церква у Ворохті» і ін. Перебування на Україні, захоплення українською тематикою сприяли розвитку талантів визначних польських малярів, як Станіславського, Вигулковського й інших.

Жаль тільки, що багато з тих творів вже затратились і автор у своїй критичній оцінці їх розглядає по більшості тільки на бібліографічній документації. І це є одна недостача в його критичній історичній праці про польсько-українські взаємозв'язки і впливи в ділянці образотворчого мистецтва. Не згадуємо вже про релігійну тематику, розвинену у творчості польських мистців, про яку Федорук ледве щось натякає. Це створює поважну прогалину з точки зору кращого й всецілого пізнання польсько-українських культурних зв'язків. Мабуть автор помилився, коли на стор. 50 уміщує село Болестрашиці на Лемківщині. Воно дійсно положене на кількадесять кілометрів коло Перемишля.

о. д-р ПАРТЕНІЙ ПАВЛИК

Проф. Євген Онацький: *Італійсько-український словник - Vocabolario italiano-ucraino. Українсько-італійський словник - Vocabolario ucraino-italiano*. Видання Українського Католицького Університету ім. Св. Климента Папи. Праці Філософічно-гуманістичного Факультету, том XIII-XV і XVI-XVIII. Рим 1977. Стор. 631 і 1741.

Тоді коли українсько-італійська частина цієї важливої праці Є. Онацького — передрук офф-сетом першого її видання з 1941 р., то італійсько-українська частина — новість в українській лексикографії, бо ж вона — перший узагалі в історії українського мовознавства словник цього типу. Вийшли ж обидві частини заходами Патріярха Йосифа в Римі, не вважаючи на те що заслужений сеніор української науки доживає віку в далекій Аргентині. Потреба в такому словникові була велика — як пише в передмові Патріярх: «бо Рим із своєю тритисячлітньою культурою, вповні збереженого розвою, головством Папи для цілої католицької Церкви, став великим, культурним, науковим, мистецьким осередком, що притягає мільйони туристів, науковців, студентів, любителів співу і музики та мистецтва» (т. II, стор. 3).

Немає сумніву, що вихід цього словника в світ — подія в українському мовознавстві. Це зокрема торкається нашої лексикографії, назагал бідної на двомовні словники, крім розуміється українсько-російських, що їх видають в СРСР. Ми досі не маємо ще ані українсько-єспанського, ані португальського, ані інших. В Україні цього не зроблять з відомих причин, а поза Україною є велетенські труднощі професійного та фінансового характеру, щоб видавати такі словники. І коли проф. Онацький з любови й почуття наукової відповідальности в 1930-их роках опрацьовував свій словник, то тим не менша заслуга мецената цього видання — Патріярха Йосифа, що субсидював його видання 55 мільйонами лір і після двох років друкарської праці, в якій допомагали о. І. Хома, о. С. Чміль, проф. К. Біда і інші, таки випустив у світ цю настільну книгу для всіх, хто цікавиться Італією, чи в Італії — Україною.

Оцінюючи з мовознавчого становища працю проф. Онацького, треба мати на увазі, що вона складалася в 1930-их роках і відзеркалює собою лексику тих часів, зокрема ж Грінченків словник, що був основою для українсько-італійської частини. Й тому зовсім зрозуміле, що годі шукати в цьому словникові за модерними новотворами типу *білінгвізм-двомовність, багатокультурність, астронавт-космонавт, єврокомунізм, екологія, телевізор, аперитив* (засіб, що дає апетит, 1, 53), ба що більше й за такими новотворами, що прийшли в наші дні, як *Мовчазна Церква, Помісна Церква, патріархальник, екуменізм, неопоганство*, й інші.

Дуже цінний аспект українсько-італійської частини словника — його фразеологізми, а то й цитати з українських письменників, напр. Шевченка. Переклад описових висловів бездоганий, на жаль, менше їх у першій — італійсько-українській частині. Власне тому вона вийшла меншою на яких 2/3 цілоти праці.

Інша важлива прикмета її — історично-культурний зміст і підбір слів. Отак при назві *Русь* автор не тільки перекладає правильно її як Rus але й пояснення, що це стара назва України (II, 1450) Назву *русин* він перекладає правильно Ucraino, хоч можна б додати й Ruteno, відоме на Заході. Немає одначе ані одного, ані другого в першій, італійсько-українській частині. Й тут треба відмітити, що в багатьох випадках обидва томи не синхронізовані, як щодо підбору слів, так і щодо перекладів. Так і видно, що вони самостійні, майже незалежні один від одного, твори, оперті на різних джерелах. Тут і там вражає зайва надмірність матеріялу коштом більш релевантних даних: отак напр. автор дає далеку нам *Велику хартію* (I, 125), а *Руської Правди* не наводить. Годі собі уявити, щоб чужинці шукали за *Матна Карта* в українському словникові, тоді коли за *Руською Правдою* могли б скоріш заглянути в український словник. З уваги на Лесю Українку й Мих. Коцюбинського варто було б включити в словник *Сан Ремо* й *Капрі* замість напр. *Гібральтару* (I, 263), чи *Силену* (I, 533).

В обох томах мають велику вартість наголоси, хоч їх різно позначено в першому томі (рискою над голосним), а похилою буквою в другому. Добре було б у цьому останньому внести в текст помічені автором у 1941 р. помилки на стор. 1736-1941. Не тільки читач, але й автор був би цим вдоволений.

Та не вважаючи на всі ці технічні завваги (їх могло б бути й більше), видання цього словника — цінний вклад в українську лексикографію й ми всі включно з автором, що мав щастя дожити до закінчення праці, вдячні великому Меценатові української науки — Патріярхові Йосифові за неї.

проф. Яр. Рудницький



ВСЯЧИНА — ХРОНІКА

(VARIA — CHRONICA)

Помер богослов Дітріх фон Гільдебранд. В Нью Рочелл біля Ньюйорку по важких терпіннях 26 січня 1977 року помер визначний богослов мирянин Дітріх фон Гільдебранд. Сучасна богословія стратила великого, відважного і оригінального мислителя і плодovitого писателя, що залишив дуже багату наукову спадщину.

Народився фон Гільдебранд 12 жовтня 1889 р. у Флоренції. Батько був відомим різьбарем. В родині був єдиним сином і мав п'ять сестер — усі талановиті і здібні особи. Атмосферою родинного життя було мистецтво. Вже як 15-літній юнак читає він діалоги Платона і в нього появляється бажання досліджувати правду. Свої філософічні студії почав, маючи 17 літ у Мюнхені. Продовжує свої студії у Гетінген із проф. Гассерл (Husserl), якого філософія однак розчаровує його. В 1913 році пише свою докторську працю *Die Idee der sittlichen Handlung*. В 1914 стає католиком і ціле життя остав вірним сином католицької Церкви та її оборонцем. В 1918 році він габілітується в університеті у Мюнхені там викладає до 1933 року. З під його пера появляються твори оригінальної думки і тематики напр. *Reinheit und Jungfräulichkeit* (збірка викладів). Другою темою, що його цікавила в часі його праці у Мюнхені була філософія суспільства і він пише твір *Metaphysik der Gemeinschaft*. Третім полем його зацікавлень була літургія. Його твір: *Liturgie und Persönlichkeit*. З появою нацизму в Німеччині він на початку 1933 р. мусить тікати до Відня, де працює професором університету і публіцистом. Явно виступає проти тоталітарної системи і ставить ідеал не « нової Європи », але християнської Європи. В 1938 році за « аншлюсу » Австрії а Німеччиною він останнім поїздом тікає до Швейцарії і дві години пізніше Гестапо вже перешукує його кімнату у Відні. Остав деякий час у Фрібургу і в 1939 р. стає професором в Католицькiм Інституті в Тулузі — Франція. Та вневдовзі мусить і звідси з пригодами через Лісбону і Ріо де Жанейро тікати до Америки. Стає в 1941 р. професором асистентом при фордгамському університеті, а згодом в 1949 повним професором. На цьому університеті працює 20 літ. Не зважаючи на емеритуру, працює і пише свої твори.

Фон Гільдебранд — це найперше філософ і поле його зацікавлення — головно етика. В богословії його цікавить також моральне питання і аскетика (твір *Umgestaltung in Christus*). Останнім його твором є *Der verwüstete Weinberg*, в якому бачиться його

щирю любов до Церкви і його журбу за її належне місце в сучасному світі. Він бачить ворогів Церкви вже не в троянському коні, (його твір *The Trojan horse in the City of God*), але на зовні у своїй повній нищівній активності. З останніх слів цього останнього його твору бачиться весь характер того творчого філософа і богослова, слуги правди, борця із силами темряви ХХ-го століття і великого християнського оптиміста: « Ми не сміємо ніколи забувати, що помимо всіх чортівських нищень Господнього виноградника, слава святої Церкви, Христової Невісти із ликом всіх Святих остає собою, так — є правдивою дійсністю. Що є всякі мінливі течії людського думання? Гомін і дим в порівнянні із вічною правдою господством і славою Ісуса Христа і святістю всіх Святих, в яких дивен Бог. Очевидно, це є страшно бачити Господній виноградник спустошеним, бачити душі невинних дітей затровеними жахливими катехізамами і сексуальним обучуванням; ніколи не буде за досить проливати сліз над таким станом і ніколи не буде за досить вживати всіх сил і середників, щоб це поборювати. Та помимо цього повинна в нас також ясніти свята радість, бо ми знаємо дійсність правдивого обличчя діла спасення, бо Бог остає тим самим Богом, якого нам об'явив Христос і Його свята Церква в скарбі католицької віри нам відкриває. І правдива свята людська природа Христа остає та сама, від якої ми у всіх святих маємо відбитку ».

50-ліття Папського Біблійного Інституту в Єрусалимі. Першого липня ц.р. минає п'ятдесят літ від оснування Папського Біблійного Інституту в Єрусалимі, який є наче філією того ж Інституту в Римі. Студенти римського Інституту звичайно продовжують свої студії в Єрусалимі, або відвідують цей Інститут для дослідів Св. Землі та сусідніх країн. Інститут також провадить археологічні розкопи в цих краях, збирає біблійні твори, рукописи та інші знахідки для біблійних студій. Інститут є теж місцем для « живого » вивчення єврейської мови.

Ювілей Дунс Скота. Не знаємо точно ні року народження ні року смерті великого шкотського францішканського філософа і богослова Джона Дунс Скота. Звичайно подають рік народження 1265, рік смерті 1308. Однак ювілей цього великого « *Doctor subtilis* », що вчив у Оксфорді і Парижі, відзначається в цьому 1977. На свій час вважався своєрідним раціоналістом і навіть еретиком. Знав знаменито св. Письмо і Отців Церкви, зокрема грецьких і шукав повної гармонії та узгодження між розумом і вірою. Намагався внести майже ідентичність між філософією і релігією. Правдивою є думка, що основана на св. Письмі і піддержувана сильним авторитетом Отців Церкви. В мисленні іде слідами св. Августина.

Оскаржуваний був також і в пантеїзмі і у філософії стояв на ґрунті неоплатонізму, критикуючи філософію Аристотеля, чим віддаювався в багатьох думках від св. Томи Аквінського і домі-

ніканські та францісканські спори у філософії тривають постійно даліше. Його час не зрозумів його вповні і він був навіть привабутою особою, сьогодні дискутованою. З нагоди його ювілею появився ряд творів із насвітленням його вчення і його місця вхристиянській філософії і богословії.

З наших українських богословів студіює твори Дунс Скота і є авторитетом про нього о. Партеній Павлик, чернець гротаферратського монастиря, співробітник «Богословії».

З життя Католицького Люблинського Університету. В травні ц.р. академічний сенат КУЛ вибрав наново ректором університету о. др. М.А. Кромпца і проректором о. проф. др. С. Савіцького. О. Кромпец — домініканин є другим ректором університету по о. Я. Вороньцкім. Під його кермою люблинський університет створив люблинську філософічну школу. Є він представником егізистенціального томізму по лінії мислення Гілсона і Марітена. Важніші твори о. Кромпца: *Метафізика*, *Структура буття*, *Теорія аналогії буття*, *Я — людина*, *Людина і природне право*. О. Кромпец вибраний ректором на нову каденцію трьох років, тобто до серпня 1980 року.

Жінки і священство. В січні 1977 р. Конгрегація для справ віри видала «Заяву» якої титул звучить: «Про питання, чи привимати жінки до священничого служіння». По дискусії, яка триває в сучасному християнстві вже двадцять останніх літ, католицька Церква дала свою негативну відповідь.

У першій частині «Заява» потверджує факт, що «Вселенська Церква ніколи не вважала можливим для жінок важно приймати тайну священства. Вся первісна традиція Церкви була лише за виключним висвячуванням мужчин на священників, з думкою, що це воля Христа, яку точно зберігали апостоли». Ця традиція зберігалась без винятків впродовж історії на Сході і Заході і ця одназгідність обох Церков по сьогодні є багатомовна.

Христос не покликав ніякої жінки в свій апостольський лик. Це не було Його достосуванням до звичаїв свого часу, бо в питанні суспільного становища жінки Христос у своїй науці і в часі своєї діяльності впровадив відважні зміни.

Апостоли і по-апостольські часи є продовженням волі Христа. На місце Юди ставлять двох кандидатів і вибирають одного, не включаючи в апостольський гурт Марії Матері Спасителя. Христос, Його воля, приклад збереження тієї Христової волі в апостольських часах є для Церкви нормою.

«Заява» подає також і богословські міркування про суть таїнства священства у відношенні до таїнства Христа і факту, що тільки мужчины беруть в ньому участь (п'ята частина). Єпископ, священник не діють у своїм імені. Священник представляє Христа і Христос діє через священника. Пресв. Евхаристію священник подає в особі Христа. Священство є таїнством і священник є знаком того таїнства, знаком видимим, тому й вимагає тієї природної подіб-

ности, яка має бути між Христом і Його служителем. Христос був мужчиною і це є незглибимий факт таїнства воплощення, хоч само собою цей факт не говорить нічого про якусь мужеську вищість.

На основі біблійної символіки Христос є жених, а Його Церква є Його обручницею. У випадку священства жінок ця важлива у св. Письмі обґрунтована символіка не мала б місця і зміст цієї символіки, так великої ваги в історії нашого спасення, був би зруйнований.

Священик, коли уділює таїнства, робить це в імені Церкви, робить так, як Церква того хоче й вимагає, священик молиться в імені цілої Церкви, приносить жертву цілої Церкви. Репрезентуючи Церкву, священик репрезентує самого Христа, який є Головою і Пастирем Церкви. На основі вище згаданої символіки ця функція представляти, репрезентувати не могла б мати місця, коли б жінки були священиками.

В останній (шостій) частині « Заява » розглядає питання священства із боку еклезіологічного, тобто у таїнстві Церкви. Церква не є спільнотою, як інші людські спільноти своєю суттю, структурою і цілями. Вибір її провідників-пастирів не є людським вибором, а вибором Святого Духа, що дає божественну благодать у хвилині рукоположення для служіння Христові. Всі ми є загально покликані до дитинства Божого і в тому покликанні нема різниці в нічому, за словами св. Павла (Гал. 3,28). Священство — то не якесь право охрещеного до служби в Церкві, то не привілей, чи заслуга того, хто його одержує. То служіння Богові і Церкві. Саме почування поклику до того служіння, хоч би як шляхотне, не є ще покликанням. Всякий особистий нахил чи успосіблення остують все суб'єктивними. Остаточне рішення про покликання і potwierдження його автентичности стоїть за Церквою. Христос вибрав тих, кого хотів (Мар. 3,13). Священство — то не вислід поступу по суспільній драбині і ніякий вислід розвитку суспільства чи культури (значить чисто людський), чи і самої людини, тому не може збільшити можливости доступу до нього.

Всі ми є рівні у хрещенні, хоч в Церкві займаємо різні функції, бо різні маємо завдання, яких не можна змішувати. Різниця функцій і завдань не творять вищости одних над одними і для зависти нема основи. Найвищим в Божім Царстві не є служителі, а Святі. Свята Церква прагне, щоб християнські жінки були вповні свідомі величі свого післанництва. Їхнє місце у суспільстві буде позначене, чи то відновленням людських вартостей у суспільстві, чи то віднайдением між віруючими правдивого обличчя Церкви.

Англiкансько-католицькi зближення. Від кількох літ вже між англiканською і католицькою Церквами іде поступенний і реалістичний діалог. Створена Англiкансько-Римо-католицька Міжнародна Комісія від літ працює і досі видала три поважні документи у важних питаннях про можливості повднання між обома Церквами: 1. Спільна заява відносно науки про Евхаристію (7.9.1971), 2. Служіння і таїнство священства (5.9.1973), 3. Власть у Церкві

(1976). Всі три документи не є ще дійсним погодженням обох Церков про спірні проблеми, але є дискусійним матеріалом для богословів і вірних про те, що обі Церкви ділять. Діялог і дискусія принайменше зближують тим, що спільно над проблемами думаємо і застановляємось, шукаючи доріг до єдності. По появі третього документу до Риму приїхав архієпископ Кентебері Др. Фридрих Доналд Коґан, щоб зложити папі Павлові VI подібну візиту, як його попередники Фішер і Рамзей. Візита відбулась 28-29 квітня ц.р. У привітальнім слові папа сказав: «Кроки цього руху зближення в останніх роках чудесно прискіпились, так, що ці слова надії вже не є довше надією: Анґліканська Церква об'єднана, не абсорбована!» Цими словами папа усуває сумніви, що латинська Церква в теперішнім єкуменічнім русі не йде давньою хибною дорогою асиміляції й інтеграції Церков, що хочать бути в Христовій єдності. Ці слова вказували б на те, що по усуненні догматичних труднощів, Анґліканська Церква остала б окремою Церквою відрізненою від латинського обряду із своїми питоменностями. Вона не стане абсорбованою. Др. Коґан у своїм слові у відповідь папі сказав: «Я молюсь, щоб благодатна праця почата Анґлікансько-Римо-католицькою Міжнародною Комісією продовжувалась і поширювалась, щоб охопити ширший засяг діялогу й допровадити до дальшого порозуміння і співпраці».

Папа і Архієпископ підписали спільну декларацію про взаємовідношення обох Церков і дальшу єкуменічну працю для взаємного зближення. В новім документі кажеться: «Відгук обох церковних спільнот на працю й овочі богословського діялогу буде змірений практичною відповіддю вірних у цілі відновлення єдності, яка, як каже Другий Ватиканський Собор, «включає всю Церкву, вірних і духовенство в однаковій мірі» і «охоплює кожного згідно із даруваннями його». Ми радіємо, що ця практична відповідь виявилась сама в стільки формах пасторальної співпраці і в різних частинах світу — у зборах єпископів, духовенства і вірних».

Але по офіційних промовах др. Коґан у своїй проповіді в американській Єпископальній церкві в Римі заскочив всіх словами: «Чи не прийшов час, що ми дійшли вже до такого порозуміння у стільки фундаментальних справах євангелії, щоб церковні провідники почали й молитовне єднання. Я б пішов ще дальше і спитав, чи наша праця благовістування не є доти поважно послаблена, поки ми не будемо вдібні йти в тією працею скріплені спільною участю у Таїнстві Тіла і Крови?» Дальше Архієпископ додав, що це вже діється в багатьох місцях без офіційної апробати. І додав: «Це, я вірю, буде поширюватись, чи на вершинах буде апробата, чи ні. Чи не прийшов час, Божий час, щоб така апробата прийшла? Я думаю, що так».

Діялог між католиками і анґліканами продовжується і сподіватись треба нових документів, заяв і зустрічей. Анґлосаксонський світ почав єкуменічний рух і бачиться, що дає він по довгій і не легкій праці, що вже триває два століття, висліді, про які не можна було мріяти ще тому п'ятдесят літ.

Питання родини. Австрійська єпископська конференція рішила, щоб рік 1978 у душпастирській праці в Австрії посвятити питанню родини. Створено окремий комітет, в якого склад увійдуть представники усіх церковних організацій в Австрії. II Ват. Собор в своїй конституції «Радість і надія» має окрему другу частину про «деякі наполегливіші проблеми» і на першому місці ставить справу родини і каже: «Спасіння людини й людської та християнської суспільності є тісно пов'язане із сприятливими обставинами подружньої і сімейної спільноти». Питання подружжя і родини є, як і інші сьогодні вартості, в кризі. Пасторальна богословія і пасторальна дія Церкви слушно шукають напрямків на євангельських засадах.

Ювілей університету в Тібінген. Університет у Тібінген відзначував в цім році 500-ліття своєї наукової праці. Оснований в 1477 році принцом Ебергадтом і потверджений буллою папи Сикста IV належить до німецьких університетів кінця середніх віків. Університет видав великих богословів: Йоаннес Гайнлін де Ляпіде, Габріель Біл. В часі реформації став протестантським. В університеті студіював славний астроном Кеплер. В XIX столітті впроваджено математичні і природознавчі науки. Університет відомий своїми біблійними студіями.

У зв'язку із ювілеем відбувся в університеті конгрес богословів. Участь взяли протестантські, католицькі, православні і жидівські богослови.

40-ліття актуальної енцикліки. В 1937 році появилася енцикліка папи Пія XI «Дівіні Редемпторіс», якою в гострий спосіб осудив він комунізм, покликаючись і на свого попередника Пія IX, що писав про комуніам ще в половині XIX століття, що це є «мерзенна наука так званий комунізм, в цілості противна самому природному праву, яку, коли раз прийметься, може принести докорінне нарушення прав, власности всіх і самої людської спільноти».

«Ль'Оссерваторе Романо» писав так по появі цього документу: «Ясний виклад облудної комуністичної науки, чуйний але вірний погляд на її застрашаючу небезпеку, точне виявлення близьких і дальших її причин, логічне і рішуче осудження, подані успішні середники для служителів і їх помічників у соціяльній праці Церкви чергуються із досконалим висловом...». Так осуджений був атеїстичний комунізм. Енцикліку прийняла Церква і світ із вдячністю і полегшею, що найшовся дороговказ і належна певна оцінка одної із небезпек, що появились тоді в світі: расизм, нацизм, комунізм. Усі вони найшли належне осудження від того ж папи. Християни відчули в сумлінні, хто вони в обличчі тих нових доктрин.

На жаль сорок літ пізніше погляди християн про комунізм, марксизм не остались такі самі. «Мерзенна наука, так званий ко-

мунізм» найшов методи і способи, щоб приподобатись багатством і використав теж «духа часу» для себе.

В Римі з тієї нагоди видавництво «Мінерва» видало енцикліку і авлі того наукового інституту на окремому зібранні президент інституту представив фігуру і діяльність папи Пія XI та його реакцію на сучасні йому небезпечні науки.

Енцикліка «Попульорум прогрессіо». В березні минуло десять літ від появи енцикліки папи Павла VI «Про розвиток народів». Енцикліка зразу викликала великий ентузіазм до вказівок папи у науці Церкви про суспільну мораль. Папа так описував свою енцикліку: «Це не трактат, не курс, не вчений артикул. Це лист, і як такий має він бути інспірований християнською любов'ю для цілей, до яких прямує. Під деяким оглядом має він бути рішучий і енергійний, щоб в рішучий спосіб зорієнтувати чи то Церкву, чи публичну опінію світу про розвинуті тези, даючи в той спосіб засади гуманні і рівночасно наукові, які визначили б мислення Церкви на цьому полі і помогли б світові думати згідно з тими засадами». Енцикліка була закликом світу до солідарності, зокрема на економічному полі. Ця солідарність має полягати в взаємній допоміжності багатих народів біднішим у стадії розвитку; в соціяльній справедливості в торговельних зв'язках між народами сильними і слабшими; обов'язок загальної любови в гуманнім світі, щоб поступ одних не був перешкодою для поступу інших.

Чи енцикліка сповнила свої сподівання? Вповні ні. Міжнародним скандалом остались, напр., інтензивніші зброєння. Але енцикліка найшла відгомін у сумліннях поодиноких осіб і народів. Окреме зацікавлення вона викликала у сучасної молоді, що в молодечій ідейності сьогодні шукає справедливости. Ціль енцикліки було зрушити сумління і так сталося. Папа дав вказівки для створення більш гуманного світу, братерства і для праці над встановленням миру, побудованого на справедливості і любові.

По появі енцикліки її популяризував в нас серед мирянського руху наш Український Християнський Рух на чолі із проф. В. Яневим.

IV Синод Вселенської Церкви. Від 30 вересня до 29 жовтня ц.р. тривав четвертий Синод Вселенської Церкви. Інституцію Синоду єпископів в кат. Церкві встановлено 15 вересня 1965 р. на початку 128 сесії II Ватиканського Собору актом Моту пропріо папи Павла VI «Апостоліка солліцітудо». Це новий орган зложенний із представників єпископату, встановлений для допоміжності Вселенському Архирееві у його пасторальному служінні. В грудні 1966 р. появился «Правильник Синоду» і 29 вересня 1967 року відбувся перший Синод, що тривав до 29 жовтня т.р. Змістом його праці були: ревізія канонічного права, випрацювання для цього права своєрідної конституції, яку названо «Лекс фундаменталіс»

(потім єпископи його не прийняли), питання атеїзму, реформа семінарій, мішані подружжя і літургічна реформа.

Другий надзвичайний Синод (його не вчисляють до ряду Синодів і цього річний називають «четвертим», хоч папа у своїй промові на закінчення Синоду називав його п'ятим вчисляючи в той спосіб цей надзвичайний «другий» в ряд Синодів) відбувся 11 до 27 жовтня 1969 р. у важній справі про єпископські конференції у латинській Церкві і в справі Синодів у Східних Помісних Церквах.

Бластивий другий Синод відбувся 30 вересня і тривав до 6 листопада 1971. Його темами були: «Священниче служіння» і «Справедливість у світі». На цьому Синоді Блаженніший Йосиф виголосив відому промову в оброні своєї Церкви і свого народу, які найбільше діткнені несправедливістю в сьогоднішнім світі і не підносяться голоси в їх обороні.

Третій Синод відбувся у жовтні 1974 року із темою «Благовістування в сучасному світі». Вислідом цього Синоду є «Поучення» папи із тією самою назвою, що вийшла рік пізніше і є «магна карта» для проповідництва.

Четвертий Синод, що відбувся цього року продовжував тему третього Синоду, бо його темою була: «Катихиза в нашому часі із окремим поглядом на катихизу дітей і молоді». Як і попередні Синоди так і цей на закінчення своїх праць і нарад видали окремий документ під назвою: «Послання Синоду до Божого Люду». В ньому в трьох частинах зібрані постанови і вказівки Синоду для сучасної катихизи. 1. Світ, молодь і катихиза — реалістичний погляд на сучасну ситуацію. 2. Катихиза як вияв Христового спасення. 3. Катихиза — діло всіх у Церкві.

Праці Папської Комісії ревізії Кодексу Канонічного Права. 20 жовтня 1977 року президент Комісії кардинал Перікль Фелічі повідомив Отців Синоду, що Комісія була створена 1963 року, однак працю почала після закінчення Собору Ватиканського II Перший Синод апробував напрямні засади ревізії Кодексу, а опісля його три рази докладно повідомлювано про поступ праці. Деякі схеми одержали вже апробату дорадчих органів, а саме: карне право, адміністративна процедура і Тайни. Тепер дорадчі органи провіряють схеми відносно чернецтва. Інші схеми переслано папі, щоб вказав як піддати їх нарадам. Йдеться про загальні норми права (180 канонів), про Божий люд (534 канони: фізичні і моральні особи, священослужителі, єрархічна конституція Церкви, особливі спільноти, єпископські конференції, монахи і ін.), учительське завдання Церкви (84 канони: служіння Слова взагалі, місійна акція, християнське виховання, середники соціальних зв'язків), святі місця і часи та Божий культ (71 канонів: церкви, молитовниці, каплиці, відпустові місця, похоронення в церкві, свята, пости, і ін.), церковні добра (51 канонів: загальні норми, адміністрація, набуття і продаж).

Розглядаючи подружнє право, ужито опису а не дефініції под-

ружжя і тему припущення права про важність самого подружжя. Не признано єпископським Конференціям власті встановляти розривні і перешкоджуючі перепони.

Щодо карного права, то відкинено нове поняття екскомуніки і встановлено, що треба *засаду законности примінювати в злагіднювальний спосіб в церковному праві*.

Праці Папської Комісії ревізі Кодексу Східного Канонічного Права. 20 жовтня 1977 року президент Комісії кардинал Йосиф Парекатіль, повідомив, що Комісія була встановлена 1972 року, і на першій пленарній сесії 18 березня 1973 року випрацювано і апробовано загальні засади для ревізії Кодексу.

Між засадами ревізії унагляднено «*допоміжність*» і щоб краще очеркнути цей принцип, *встановлено обмежити Кодекс до норм, які є спільні всім Східним Церквам, залишаючи інші партикулярному праву*. Між іншим розглянено чи доречно, редагувати один кодекс, *спільний всім Східним Церквам, бо деякі закидають, що це суперечить засаді юридичної автономії кожної Східної Церкви?* Такі закиди не мають основи, бо зберігаючи «автокефалію», самі православні дотримуються одного спільного кодексу встановленого Вселенськими Соборами.

На першій пленарній збірці Комісії встановлено десять студійних груп:

1. Центральна група, зложена з реляторів інших груп, експертів патріархів і представників Конгрегації Східних Церков. Вона має завдання провірювати праці інших груп, узгіднювати канони збирати завваги і вимагати від інших груп нових редакцій канонів.

2. друга група провіряє канони щодо фізичних і юридичних осіб, про звичайну і делеговану владу, про Східні Обряди.

3. третя група, підчас п'ять сесій, провірила канони про патріархальний статут, який є головною точкою східного церковного права. В сполученні з тим є канони про Синоди Патріярших Церков і про Верховних Архиепископів. Ця група займалась і іншими важливими відділами: про «Патріярший збір», якого членами є, крім єпископів, священники, монахи і вибрані з поодиноких епархій миряни. Також канони про вірних східного обряду, що живуть поза патріяршою територією.

4. четверта група займається клиром взагалі. Питання дяконіс відложено на пізніше. Ця група має перевірити канони про Семінарії і церковне шкільництво.

5. п'ята група займається монахами і ченцями.

6. група провіряє канони про мирян, товариства вірних, церковні уряди і дочасні добра Церкви.

7. група перевіряє канони подружного право « Кребре Алляте » і сподіється скінчити свою працю в половині 1978 року.

8. група перевірила канони про Хрещення, Миропомазання і Евхаристію.

9. група займалась канонами про кари в Східній Церкві.

10. група має завдання перевірити канони про процеси. Студійні групи вже виконали половину праці.

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

(Theologica Societas Scientifica Ucrainorum)

(Хроніка УБНТ)

Українське Богословське Наукове Товариство долучилось до програми відзначення ювілею 85-ліття від народження і 60-ліття священства Блаженнішого патріарха Йосифа. Ювілейні торжества відбулись в Римі в днях 30 вересня до 3 жовтня. Приїхало на цю незвичайну нагоду чимало людей із різних наших поселень, кількох Владик і велике число священників. В програмі ювілею були: архиврейська св. Літургія 30 вересня, ювілейний концерт 1 жовтня, ювілейний бенкет 2 жовтня і закінчено програму 3 жовтня науковою сесією УБНТ на честь Блаженнішого.

У викладовій авлі УКУ зібралось велике число учасників, біля двадцять священників, Кир Ніль Саварин (Канада), Кир Іван Прашко (Австралія) і Кир Платон Корниляк (Німеччина).

УБНТ поставило цю точку у ювілейній програмі тому, що особа Блаженнішого найтісніше пов'язана із Товариством і її органом « Богословія ». Блаженніший належав до членів основників УБНТ, був першим мотором його організації, потім його довголітнім головою, раніш, чим постало Товариство почав виходити його орган « Богословія » і Блаженніший був його першим редактором, або, як написано в протоколах Товариства — « найбільш для нього трудився ». Минуло від тих пам'ятних днів оснування Товариства і « Богословія » у вересні якраз 55 літ.

В програму наукової сесії увійшли такі точки: відкриття сесії і дві доповіді. Сесію відкрив її голова о. д-р І. Гриньох, вказавши на ціль її та відношення до особи Ювілята. Блаженніший на жаль не міг особисто прибути, бо мусів бути присутнім на засіданні папського синоду, що якраз в той час почав свої наради.

Першу доповідь в скороченні прочитав о. д-р І. Музичка на тему: « Початки української богословської науки в ХХ-му столітті і Блаженніший Йосиф ». Другу доповідь також в скороченні дав о. д-р І. Гриньох на тему « Послання Блаженнішого 'Про поєднання в Христі' ». Обі доповіді без скорочень поміщуємо в цьому числі, яке присвячене Блаженнішому, як вияв вдячності нового покоління, якому передав він свою працю, щоб її продовжувати.

О. МІТРАТ ВАСИЛЬ ГРИНИК

Дня 31 травня 1977 р. в Польщі помер в Перемишлі о. *мітрат Василь Гриник*. Він народився 27 грудня 1896 року в Кошелєві, повіт Жовква. По закінченні місцевої народної школи він вступив на Філію Академічної Гімназії у Львові, де здав матуру в 1915 році. Від 1915 до 1918 р. служив в австрійській армії. Одержавши відпустку у 1918 році, записався на богословський факультет Львівського Університету. В 1918-19 рр. був в Українській Галицькій Армії. В 1920 р. зложив іспити II року богословія і третій рік богословських студій закінчив у перемиській семінарії. В липні 1921 р. перемиський Владика Йосафат Коциловський уділив йому ієрейських свячень.

В липні 1922 р. став він катедральним сотрудником у Перемишлі, а від 1923 року займав різні становища в перемиській Духовній Семінарії: духовника, професора обрядів, аскетички, Нового Завіту, історії вселенської Церкви, патрології. Був теж катедральним проповідником і катихитом промислових шкіл Перемишля. У 1926 році став крилошанином перемиської Капітули й референтом єпископської Консисторії. Підчас вакацій їздив на місії в перемиській єпархії і душпастирював в 1924-25 рр. серед українців на Підляшші. Війну перебув у Перемишлі як катедральний парох. В 1945 році був ув'язнений 4 місяці у Ряшеві, а по депортації і ув'язненні єпископа Коциловського в червні 1945 року, його Помічника єпископа Григорія Лакоти та членів перемиської Капітули, о. Гриник лишився в Перемишлі, поки його вірних не переселено з Перемишля в советську Україну. Тоді він подався на душпастирську працю серед лемків і працював там до 1947 року, коли українське населення переселено на західні польські землі. Разом з ними прибув він на нових поселеннях 20 літ. Від 1954 до 1956рр. був у польській тюрмі й від жовтня 1956 року душпастирює даліше, організує 50 українських католицьких станиць. В 1968 році повертається до Перемишля і бере провід парохії, хоч не в своїм ріднім соборі, а в польським костелі. 8 листопада 1966 року Блаженніший Йосиф іменує його мітратом.

Покійний о. мітрат був дуже ревним священиком із завжди докладним щоденним пляном праці. Глибоко відданий своїй Церкві і своєму священичому покликанні переживав кожну подію своєї Церкви, як добрий її син. В грудні 1966 р. так писав він до Блаженнішого Йосифа: « Прошу прийняти від нас ієреїв і вірних західних земель, Червенських городів найсердечніші побажання воскресення достигнути нашим многострадальним — Церкві і народові, воскресення Галицької і Київської Митрополії і піднесення їх до гідності Патріярхату, мрії і ідеї митрополитів Рутського і Андрея, ще в особі Первоієрарха, Страдальця 18-літнього Заточника і Ісповідника ».

Покійний о. мітрат Гриник постійно боронить свою Церкву перед різними польськими несправедливостями, протестує, вимагає

своїх прав, протестує проти польонізації і латинізації, вимагає віднови й обсади перемиського єпископства. Він дійсно воює із всяким безправ'ям 20 літ (10 літ не вільно було нашим священикам працювати у своїм обряді, а деяким нашим священикам кард. Гльонд дозволяв відправляти наші Богослуження при закритих дверях, або вимагалось біритуалізму, чим простелювалось дорогу до латинізації. (Отець мітрат пам'ятає і записує все, що забрано з наших церковних дібр і пам'яток, щоб нічого перед історією не пропало).

О. мітрат радіє усіми досягненнями нашої Церкви у вільному світі. Це можна бачити з його листування. Ось як він писав з нагоди посвячення собору Св. Софії в Римі і четвертого Синоду: « Прошу прийняти перш за все мої скромні побажання з нагоди довершення чину епохального значення для нашої Церкви. Патріархальна катедра з катедральним виключним титулом побіч катедри св. Петра, престольної церкви вселенського Архидіакона! Ніхто з наших митрополитів, ні один зі східних патріархів не впав на таку думку і їм так того не треба було, як нам. Нехай ця катедра осягне великі задуми свого Будівничого, народові нашому вплиє віру у воскресення, об'єднає його при Святій Софії і при скелі св. Петра. Хай світові голосить, що Україна не вмерла, а жива і не хоче вмирати, по словам Вашого Блаженства. Всі, що вертають з торжеств посвячення захоплені до найвищого ступня повні надії до звороту до кращого в нашій Церкві ».

О. Мітрат боліє ізза труднощів для визнання нашого Патріархату. Він писав з болем і затривоженням: « Перепинювання в утворенні нашого Патріархату зокрема може дуже сумно скінчитися. Та справа ще за митрополита Рутського повинна була бути полагоджена, а її неполагодження і наша Церква і Апостольський Престіл тяжко відпокутував, а мимо цього нічого не навчився. Як тоді, так і тепер улуда приєднання греків і Москви найбільш неприєднаних ворогів Апостольського Престолу каже легковажити наш нарід і Церкву ». (Лишаємо мову, якою написаний лист).

О. Мітратові вдячні вірні справили величавий похорон у Перемишлі і похоронено його в гробівці перемиської Капітули. В його особі наша Церква в Польщі стратила великого пастиря і оборонця. Дав би Бог, щоб його великий приклад просвічував усім.

Вічна йому пам'ять!

Зміст (Index)

Послання Патріярха Йосифа про поєднання в Христі	Epistula Patriarchae Josephi de reunionе in Christo	7-10
о. проф. д-р Іван Гриньох, Послання Патріярха Йосифа про поєднання в Христі	Prof. Dr. Ivan Hryniach, Epistula pastoralis Patriarchae Josephi de reunionе in Christo. Conamen interpretationis eiusque analisis.	11-72
о. проф. д-р Іван Музичка, Початки української богословської науки в ХХ ст. і Блаж. Патріярх Йосиф	Prof. Dr. I. Muzyczka, Initia studiorum theologicorum in Ucraina saec. XX et Patriarcha Joseph	73-146
Д-р Йоан Мадай, Другий Ватиканський Собор і ревізія права для Східних Церков	Dr. Johannes Madey, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des Rechtes der Ostkirchen	147-174
Проф. Константин Біда, Нова пам'ятка українського письменства середньої доби	Prof. C. Bida, Documentum litterarum ucrainorum mediae aetatis	175-192
о. д-р Іван Хома, Зв'язки Крижівської єпархії з Київською митрополією в ХVІІ ст.	Dr. Joannes Choma, De relationibus inter eparchiam Crisiensem et Metropolitiam Kioviensem saec. XVII.	193-226

2. Вибрані питання (Analecta)

Чому Максим Ісповідник не є ще вчителем Церкви? (Ганс Урс фон Бальтсар). Архимандрит (свящ. Віктор Поспішил, архимандрит Києво-Галицького Патріяршого Престолу). Українські і білоруські студенти в Папській Грецькій Колегії в Римі (о. д-р Дмитро Блажейовський). Раритети бібліотеки Українського Католицького Університету в Римі (Д-р Дмитро М. Штогрин, Іллінойський Університет).	227-262
--	---------

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensioni)

К. Біда, Йоанікій Галятовський і його «Ключ рауумія». Рим, У.К.У. 1975 (Яр Славутич). The Ukrainian Catholic Church 1945-1975: A Symposium. Edited by Miroslav Labunka and Leonid Rudnytzky, Philadelphia: St Sophia Association, 1976 (проф. д-р Томас Берд). Joseph Macha, Ecclesiastical Unification, S.T. Romae 1974 (о. д-р І. Нагавський). В.М. Фоменко, Григорій Левицький і українська гравюра. Київ 1976 (о. д-р Партеній Павлик). Олександр Федорук, Джерела культурних взаємин, Україна в творчості польських художників другої половини ХІХ - початку ХХ ст. Київ 1976 (о. д-р Партеній Павлик). Проф. Євген Онацький, Італійсько-український і українсько-італійський словник. Видання У.К.У., Рим 1977 (проф. Яр. Рудницький).	263-278
--	---------

4. Всячина - хроніка (Varia-chronica)

Помер богослов Дітріх фон Гільдебранд. 50-ліття Папського Біблійного Інституту в Єрусалимі. Ювілей Дунс Скота. З життя Калицького Люблинського Університету. Жінки і священство. Англікансько-католицькі зближення. Питання родини. Ювілей університету в Тібенген. 40-ліття актуальної енцикліки. Енцикліка «Попульорум прогрессіо». IV Синод Вселенської Церкви. Праці Папської Комісії ревізії Кодексу Канонічного Права. Праці Папської Комісії ревізії Кодексу Східного Канонічного Права.

279-288

5. Українське Богословське Наукове Товариство (Theologica Societas Scientifica Ucrainorum)

Хроніка УБНТ

289-292

Cum adprobatione ecclesiastica
Редакцію веде о.д-р Іван Хома — Redactionis curam gerens
Dr. Joannes Choma
« BOHOSLOVIA »
Via Воссеа, 478 - 00166 Roma (Italia)

