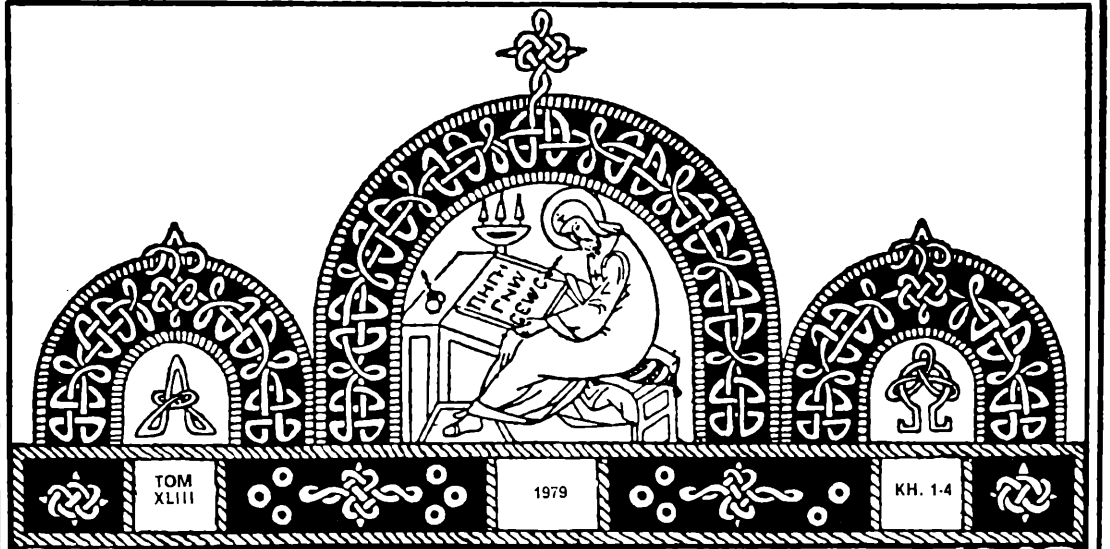

БОГОСЛОВІЯ

BOHOSLOVIA

ТОМ XLIII VOL.

видає

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1979 ROMAE

diasporiana.org.ua

ТОМ XLIII 1979 Книга 1-4

БОГОСЛОВІЯ
BOHOSLOVIA

ТОМ XLIII VOL.

видає

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1979 ROMAE

Esse-Gi-Esse - Roma

ЦЕ ЦИСЛО « БОГОСЛОВІЇ »
ПОСВЯЧУЄМО УКРАЇНСЬКІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ АКАДЕМІЇ У ЛЬВОВІ У 50-ЛІТТЯ ЇЇ ОСНУВАННЯ — ЇЇ ОСНОВНИКАМ, ПРОВІДНИКАМ, ПРОФЕСОРАМ І ПРАЦІВНИКАМ НА СВІТЛУ ЗГАДКУ ДЛЯ ГРЯДУЧИХ ПОКОЛІНЬ.

Редакція

О. д-р Іван Гриньох

ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ (1929-1979)

Її генеза і її еклезіологічна сутність

Sac. I. Hrynioch, *Academia Theologica ritus graeco-catholici* (*1929-1979*)
Eius origo eiusque significatio ecclesialis

Греко-Католицькій Богословській Академії, високій науково-виховній установі Української Католицької Церкви, присвячено вже багато журналістичних, наукових й історично-документарних праць. Згадати б найважливіші з них: « Твори Кир Йосифа », Том III-IV, Рим 1970, і « Світильник Істини », чч. I і II, Видання УКУ, 1973, 1976.

Автор першої праці — виконавець задуму Митрополита Андрея, організатор цієї високої школи і її довголітній керівник-ректор. З його праці довідуємося, як родилася Богословська Академія, як працювала і як росла, аж поки вона впала жертвою нищівної політики російсько-большевицьких власте-держителів, вірних переємців політичних ідей колишніх російських царів, якщо мова про консеквентне нищення всієї української культурної спадщини.

Джерельні матеріяли у двотомнику до історії Богословської Академії зібрав, впорядкував й частинно скоментував д-р Павло Сениця, колишній студент і абсольвент Богословської Академії. Цінність цієї праці в тому, що для наступних поколінь врятовано перед варварським знищенням матеріяли, які в майбутньому стануть предметом наукового досліду.

До генези Греко-Католицької Богословської Академії

Про генезу багато сказано в названих працях. Та саме тут приходиться рефлектувати над дивною *Економірністю*. Дивною, бо в ній виявляється приземне-людське і високе незбагненне Боже!

Парадоксально може звучати, що якраз те низьке-людське стало

одною з причин постання Академії. Як би цього не було, не була б, так можна сьогодні рефлектувати, постала Греко-Католицька Богословська Академія.

Під « приземним-людським » маємо на увазі безідейну і безперспективну політику польських правлячих, світських і, на жаль, церковних римокатолицьких чинників. Вони ніяк не могли зрозуміти того, що в межах щойно посталої Польської Річипосполитої знайшлися великі простори, заселені автохтонним народом-сусідом. Не зрозуміли того, що Річипосполита 20-ст. не те саме, що Річипосполита 16-17 ст. Своєю гордою політикою польські чинники витворили порожнечу — « вакуум » у сфері наукових аспірацій, прагнень, що більше, життєвої конечности Української Католицької Церкви.

Навіть ці невеликі й проти польської опозиції здобуті права Української Церкви на науковому відтинку, якими були кілька катедр на богословському факультеті Львівського Університету в Габсбурґській монархії — і ті здавлено.

Зобов'язання, що його польський уряд взяв на себе в мирових договорах, анектуючи західно-українські землі, про створення українського державного університету у Львові, це зобов'язання не дотримано. Завдяки цьому, як уже згадано, створилася порожнеча-вакуум. Та, як казали старі римляни, « натура горрет вакуум » — « природа жахається порожнечі ». Так учать фізики.

Та не менше застосування має цей закон в морально-духовній площині.

В 1919 р., коли ще незагоєні були так свіжі воєнні рани боротьби двох народів-сусідів, польські переможці зліквідували т.зв. українські церковні катедри на Львівському університеті. Коли ж у цій порожнечі постав Український Тайний Університет, то і його ліквідовано, після кількох років існування в 1925-26 рр. Оснований Митр. Андреєм богословський факультет при Духовній Семінарії у Львові, не міг заповнити порожнечі й відповісти вимогам високої, на модерному університетському рівні існуючої наукової установи.

Коли згадуємо ці прикрі якища приземної, бездушної і безперспективної політики і рефлектуємо над ними, не хочемо нікому докоряти. Ми бачимо і в цій приземності іншу *Закономірність:* закономірність не земного, але Божого виміру. Грекокатолицька Богословська Академії постала не тільки завдяки далекозорости й мудрости її творців, але також з-за сліпоти й умового запаморочення її супротивників.

Супротивникам довелося таки радіти з одної, також минущої, перемоги.

Ця перемога в самій назві: Не допущено до того, щоб новонароджену установу назвати справжньою назвою народу, якому Академія мала служити. Польська сторона не могла стравити назви « **Українська** Богословська Академія », як зрештою не могла стравити того, що йдеться про Українську Католицьку Церкву. Вийшла у висліді назва « Грекокатолицька... ». Помічним у цьому було колишнє габсбурґське цісарське рішення. Богословська Академія мусіла в таких умовах залишатися, в національному аспекті, « безіменною »... Знову ж ця національна безіменність добре вкладалася в рямки політики польських правлячих, світських і церковних, кіл; у цій концепції, зараз же після Берестейської Унії, з'єднена з Римським Апостольським Престолом Церква Київської Митрополії і всієї Руси, перестала вже бути « руською » Церквою. Натомість з'явився безобразний новотвір « Косьцюл уніцкі »; десь погребано « русинів », стару назву українського народу, натомість з'явилися безбатченики — « уніці », « унияти ». Задум ясний: Аморфний безіменний твір легше інтегрувати так довго, аж з нього і сліду не залишиться.

« Мутатіс мутандіс », Валуївщина з її стереотипним « не було, нема і бути не може » не перевелася до сьогодні. Від Вроцлава по Владивосток, на просторі сукупного на матірній землі і малими острівчиками існучого поза нею поселення вірних Української Церкви « не було, немає і бути не може », ні Українській Православній, ні Українській Католицькій Церкві. Для одних є і до часу може ще бути « Русская Православная Церков » в традиційному московському виданні; для других був, є і бути може « Косьцюл уніцкі », « уніці », « обжондек ґрецкокатоліцкі ». І все це « з волі » і « з ласки » могутніх у мирі цьому. Все, що тут сказане, сперте на теперішніх, усних і письмових, заявах, над якими варто призадуматися, бо призадумується і болїє над таким станом віруюча українська людина на просторі між Вроцлавом і Владивостоком, коли реасумує: « нам тільки плакать, плакать, плакать і хліб насушний замісить горем і сльозами... » Плакать над тим, що Українську Церкву зведено до стану Церкви-причепи...

Сьогодні варто призадуматися також над тим, що на згаданому просторі, між Вроцлавом і Владивостоком, не має ні одної високої, вільної і по суті, не за назвою, української школи. Варто призадуматися також над тим, що після насильного знищення Богословської Академії у Львові не стало єдиної високої богословської

школи на матірних землях Східної Церкви. Все це — наслідки людської « закономірности ».

Та існує ще інша, діюча у світі, незбагненна Божа закономірність, як наявна дія Божого Промислу. Бо і в 20-их післявоєнних роках положення не було інше. А втім на руїні постала висока школа в виді Богословської Академії! Її ідея могла родитися й дозрівати тільки в умі великого мислителя і святця. Ним був Митрополит Андрей, єдиний законний переємець розритої Церкви Київської Митрополії.

До такого висновку можна прийти на підставі свідчення організатора Богословської Академії: « ...Митрополит Андрей носився вже від давна з думкою оснування богословської високої школи. По війні цей плян став близшим до здіснення... » (Твори, т. IV-V, ст. 267). Оце — « носився з думкою », — уточнюється в « Світильник Істини », збірнику джерел до історії Богословської Академії (Ч.І. ст. 41) в наступному твердженні: « Митрополит Андрей уже в перших роках своєї праці на митрополичому престолі р о б и в з а х о д и , щоб зорганізувати високу школу для студіюючої молоді. Б у в уже близько своєї мети, одначе Перша світова війна припинила здійснення його плянів... »

Ближчої згадки, про які конкретні заходи йшлося, немає, та з огляду на те, що перед І-ою війною існував у Львові Університет з т.зв. українськими церковними катедрами і, водночас йшла боротьба за український характер цього університету, задум і заходи Митрополита Андрея могли йти тільки в одному напрямі: *оснувати високу церковну школу* з виразним східньо-християнським католицьким обличчям, в противагу до тодішніх високих шкіл з їхніми ідеями « вільнодумства ».

І тут стануло питання: *хто має право оснувати таку школу?*

Еклезіологічна сутність в оснуванні Греко-Католицької Богословської Академії

Не входячи в деталі, але, спираючись на висновках історичного досліду, можемо прийняти як певне загальне ствердження: Право основувати високі школи належало до *суверенів*, світських і церковних, в залежності від організаційної форми суспільства. Цим правом користувалися князі, королі, цісарі, в Католицькій Церкві користувався ним Римський папа, перш усього як церковний суверен в західній римокатолицькій Церкві. Тому основування висо-

ких шкіл — це вияв і знак *суверенности* даної Церкви. Якщо основник високої школи покликується на свої права, він вважає себе *сувереном* Церкви, якої він є Главою і найвищим Пастирем. Та разом із тим він стверджує, що Церкві, — цілій, вселенській, або її повноцінній частині, отже, *помісній*, — прислуговує це суверенне право.

Після княжої доби світський суверенітет в українському народі був насильно здавлений. Спроби його відновлення впродовж багатьох століть були невдалими. Тяглість суверенітету збереглася єдино в Києво-Галицькій Митрополії і її Главі. Тому зрозумілим є загальне ствердження: « Митрополит покористувався своїми історичними правами і вирішив заснувати Богословську Академію з Філософічним і Богословським факультетами, щоб згодом переорганізувати її в Український Католицький Університет » (Світильник, Ч.І. ст. 41).

Цьому питанню, зокрема питанню насвітлення тих історичних прав, були присвячені також святочні наукові збори, що відбулися з ініціятиви Богословського Наукового Товариства, в приявності Митрополита Андрея в Митрополичій палаті у Львові, дня 11 лист. 1927 р. На цих зборах стверджено одноголосно: Конечність існування Академії для розвитку української богословської науки і підготови нових наукових сил. Аргументовано цю конечність також тим, що на цілому світі католики східнього обряду не мають ні одної високої наукової установи. Варто тут відмітити, що приблизно 300 років передтим, коли Митрополит Петро Могила почав здійснювати свій задум, — існувати високу богословську школу, — положення на цілому християнському Сході було таким самим.

Та залишалося тут основне питання: Як можна зарадити такому станові? Хто мав би право покликати до життя, отже, існувати таку високу школу? Жаль, що протоколи цього святочного зібрання з перебігом дискусії і аргументації впали жертвою загарбника. Тому неоціненим є свідчення учасника цих зборів, о. д-ра Йосифа Сліпого: « ...порішено, щоби Впреосв. Ексц. Митрополит, користуючися своїми історичними правами, існував Богословську Академію » (Твори, ТТ. IV-V, ст. 267).

Митрополит Андрей, який завжди діяв згідно з нормами церковного правління в Східніх Церквах, поставив це питання на засіданні Митрополичої Консисторії дня 24 лист. 1927 р., яка « однодушно висловилася за існуванням Академії » (там же – ст. 268).

В цей спосіб були створені передумови церковно-правного характеру для започаткування підготовчої стадії існування Бого-

словської Академії. Сюди належали: Виготовлення Статутів (Митрополит Андрей назвав їх традиційною українською церковною назвою-*устав*), затвердження їх Митрополитом, переорганізовування існуючого при Семінарії богословського факультету на Академію на базі затверджених Статутів. Цей стан підготови тривав до 6 жовтня 1929 р., в якому відбулося « Святочне відкриття Греко-Католицької Богословської Академії у Львові ».

Основоположна Грамота Митрополита Андрея про утворення Греко-Католицької Богословської Академії

(Пор. Твори, тт. IV-V, ст. 261-262 і Світильник, ч. I, ст. 42-43).

Не має сумніву, що ця Грамота має велике історичне значення. Та ще важливішим є еклезіологічна сутність Грамоти. Грамота чітко маніфестує *суверенність глави* Помісної Української Церкви, в даному випадку переємця церковної спадщини Київської Митрополії і всієї Руси, бо, як уже сказано, основування високих шкіл для цілої Церкви згл. для якоїсь окремої частини вселенської Церкви належить до її суверена. Звідсідь, щераз наголошуємо, оснування Богословської Академії було виявом і знаком суверенности Української Церкви, складової частини вселенської Христової Церкви.

Дотепер не було спроб проаналізувати основоположну Грамоту саме під аспектом її еклезіологічної сутности. Ювілей 50-ліття Богословської Академії є нагодою, щоб це зробити, тим більше, що сучасні змагання за помісність і патріярший статус Української Церкви, отже, еклезіологічне питання, цього вимагають.

Грамота починається торжественною троїчною формулою — « В Ім'я Отця і Сина і Святого Духа в Тройці Святій Єдиного... » Такою формулою користувалися Київські Митрополити, проголошуючи дуже важливі рішення, зокрема затверджуючи до загального вжитку в цілій Українській Церкві літургічні книги.

Після цього слідує ім'я і прізвище: « Ми – Андрей Шептицький... », — з усіма традиційними титулами, — « Божою Милістю і Святого Апостольського Престола Благословенням Митрополит Галицький... »

Вкінці подання до відома: « *Чинимо відомо нинішним та грядущим поколінням отсю нашу постанову* ». Після цього торжественного вступу Митрополит Андрей обосновує постанову *оснувати*

Академію трьома аргументами, з яких випливає його право і його рішення.

Перший аргумент зачерпнений з Євангелія. Митрополит покликується на слова Ісуса Христа, записані в св. Йоана: « Я Дорога, Правда і Життя » і з цих слів виводить для себе, як пастиря, доручення, навіть наказ, — шукати в Ісусі Христі « світла Божої Правди », щоб повірений його проводові нарід « повести по *дорозі,* що певно веде до Життя Вічного... »

Другий аргумент, Митрополит Андрей обосновує своє право, зачерпнений з історичної традиції Української Церкви. Митрополит відкликується до цієї традиції і виразно підкреслює, що він є її переємцем. « Розуміли се *наші праотці,* — каже Митрополит, — *великі предки наші* — князі, княгині та Митрополити Київські, наші *попередники* у проводі Христової Церкви на Україні ».

Незвичайність і важливість цього аргументу в тому, що Митрополит Андрей заявляє торжественно, що він є переємцем *суверенних прав,* які колись виконували в Україні її *суверени,* світські і церковні. В дальшому Митрополит пояснює, що до тих прав наших князів та митрополитів належали права основувати школи. Князі і митрополити « почали покривати наш край школами, монастирями та книгозбірнями... » Як приклади Митрополит наводить « св. княгиню Ольгу..., нашого праотця Володимира, його сина Ярослава..., митрополитів Наших Київських-Іларіона, Клима Смолятича... »

Митрополит Андрей не лишає найменшого сумніву, що ця княжа традиція першої доби християнства в Україні – це українська традиція, це власність Церкви Київської митрополії.

Цей аргумент, зачерпнений з історичної традиції нашої Церкви, Митрополит Андрей закінчує поглядом на значення науки для Церкви: « Із зростом освіти та Мудрости в нашій Батьківщині росла та кріпшала наша Церква, процвітала наша земля. А коли погасала в часі лихоліття освіта та мудрість на нашій землі, тоді западала й наша Церква у півмертвоту, відклонювалася від Св. Апостольського Престола, нарід попадав у чуже рабство духа й тіла ».

Цими словами переходить Митрополит Андрей до третього аргументу, яким угрунтовує конечність існування Богословської Академії. Це аргумент, як сказали б схоластики, зачерпнений з розуму, диктований поглядом на існуючий стан в нашому народі та зміцнений пастирськими раціями. Бо нарід попав « у чуже рабство духа й тіла ». Ще виразніше говорить Митрополит: « ...наш нарід упав, знеможений у нерівній боротьбі за своє *повне життя* (підкреслення –

о. І.Г.), а отець тьми-диявол на нашій, св. Андреєм благословенній, землі засіває повними жменями свій кукіль блуду і безбожництва... »

По клясичному обоснувавши свої права і свою постанову, спираючи їх на св. Письмі, на історичній традиції і на здоровому розумі. Митрополит проголошує свою постанову: « Постановили Ми піти за прикладом Наших світлих попередників та *оснувати* в Нашім городі Львові *високу школу католицької науки нашого восточного обряду*, як окрему правну особу — Греко-Католицьку Богословську Академію, як найпевнішу підвалину духового відродження Нашого Народу та приготування нашої святої Церкви до сповнення великої грядучої місії у Христовому винограднику на Українській Землі та серед народів Східної Европи, спрагнений Божої Правди ».

В останньому відступі Грамоти Митрополит Андрей повідомляє про те, що, здійснюючи постанову про оснування Академії, він уже затвердив « *устав* Академії », покористувавшися старою українською церковною назвою « Устав », замість модерної західної назви « Статути ».

Рівночасно Митрополит короткими словами з'ясовує характер і завдання Академії. Сюди належать:

а) берегти та плекати глибоку побожність, яка має творити духовну атмосферу християнської високої школи;

б) берегти та плекати « чисту і незіпсуту науку Вселенської Католицької Церкви ». Митрополит наголошує поняття вселенськости, коли говорить про Католицьку Церкву, чим хоче підкреслити, що йдеться тут не про вузьке поняття католицизму, зведеного до одного обрядового латинського виду, але про багатий, у своїй конкретизації різновидний католицизм, в якому зберігається і плекається спадщина всіх Церков Сходу і Заходу;

в) « пильно досліджувати б о г о с л о в і ю , п р а в о та б о г о с л у ж б у Святої Восточної Церкви ». Із плекання чистої і незіпсутої науки Вселенської Католицької Церкви логічно випливає специфічне завдання Академії досліджування та вивчення тих ділянок наук, які є характеристичною спадщиною Східної Церкви, а водночас належать до скарбниці цілої Вселенської Христової Церкви. Цими науками є східня богословія, східнє церковне право, східня Літургія, оці стовпи самобутности кожної помісної, в тому числі і Української Церкви;

г) « відкривати та виучувати минуле Церкви Українського Народу та щирі змагання наших батьків до Святої Єдности ». Оцим

дорученням Митрополит Андрей хоче вказати на особливу характеристичну ноту Української Церкви: Її змагання упродовж довгих століть за церковне з'єднення.

Прочитуючи основоположну Грамоту Богословської Академії, мається враження, що це говорить Учитель і Отець Вселенської Христової Церкви в нашому столітті, неначе продовжуючи перервану серію вселенських Учителів і Отців Східної Церкви, між якими видніють такі імена, як св. Василій Великий, св. Григорій Богослов, св. Йоан Золотоустий; що водночас це говорить найвищий Пастир повіреного йому стада, Глава і Батько помісної Церкви. Про свою Церкву і про свій нарід говорить Митрополит з незвичайним пієтизмом: Українська Земля – це » наша, св. Андреєм благословенна земля ». Українська Церква – це « Свята Церква » українського народу. Покликання цієї Церкви — одне і партикулярне, частинне, а саме духовне відродження народу на українській землі; друге: універсальне-велике посланництво серед народів Східної Европи.

Грамота датована: « Дано у Львові, дня 22 лютого, Року Божого 1929 – † Андрей, Митрополит ».

Від оприлюднення основоположної Грамоти Богословської Академії минуло 50 років. Богословська Академія на Українській Землі не існує. Та « сучасні і грядущі покоління », для яких Митрополит Андрей проголосив цю Грамоту, зберігають її думки і доручення в своїх серцях. Грамота з її глибокими еклезіологічними правдами з основоположної на наших очах стається *заповітньою*.

ЛИСТ ПАПИ ІВАНА ПАВЛА II ДО БЛАЖЕННІШОГО ПАТРІЯРХА ЙОСИФА, УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ІЄРАРХІЇ Й УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

ДОСТОЙНОМУ БРАТОВІ НАШОМУ ЙОСИФОВІ С.Р.Ц. КАРДИНАЛОВІ СЛІПОМУ ВЕРХОВНОМУ АРХИЄПИСКОПОВІ ЛЬВІВСЬКОМУ УКРАЇНЦІВ

1. Коли минулого місяця листопада, двадцятого дня, Ми прийняли Тебе, Достойний наш Брате, і разом інших представників Католицької Української Ієрархії, Ти згадав, що вже наближається дата першого тисячоліття від введення християнської віри в країну « Русь ». Окрім цього, Ви рівночасно повідомили Нас, що Ви спільно врадили через цих десять найближчих років належно приготовлятись разом із усією спільнотою Вашої Церкви до цього найбільшого Ювілею. Та між різними починами ювілейного святкування виднітиме особливо велике паломництво до Святої Землі, до тих, значить, місць, де Божественний Спаситель колись пророк ці слова: « Ідіть, отже, навчайте всі народи, хрестячи їх во ім'я Отця і Сина і Святого Духа » (Мат. 28,19). Цей намір, що його висловив Ваш Єпископат, Нас дуже сильно зворушив. Бо відноситься він до подій минулого і сучасного віку, які лучаться із цілим ділом благовістування в українськім народі, якого історія і переживання найбільше Нам лежать на серці і є нашою журбою.

2. Дальше, характер сам цього ювілею, що пригадує початки християнства на « Русі », теж і тепер Нам дозволяє, щоб наче одним поглядом душі, зрозуміти, яким було це тисячоліття, і впроваджує і Нас водночас в середину бігу подій і їх розвитку, які пов'язуються з історією народу і нації, в яких спостерігається присутню руку Божого Провидіння: цього, кажемо, Провидіння, яке через болючі закрути людської долі все передтим уклало і все знову веде до тієї самої цілі, яка повніше відповідає зарядженням свого Милосердя. Отже, керовані поштовхом живої віри, ми повинні

мати довір'я до Божої Справедливости, яка є рівночасно Милосердям і довір'яти цьому ж Милосердю, в якому до-краю виявляється якнайвище Справедливість. В ній дійсно знайде своє належне місце не лише життя будь-якої людини, « що приходить у світ », але також історія народів і націй, через яку Боже Провидіння записує історію нас усіх поодиноко.

3. Тому звертаємось думкою до тих днів, в яких Київський Князь Володимир і з ним ціла « Русь » прийняли євангелію Ісуса Христа і отримали благодать хрещення. Справді таємними замислами приготовив Всемогучий Бог ту щасливу і благословенну подію вже від початків дев'ятого століття, коли-то щойно молода Київська Держава почала нав'язувати із Візантією тісні політичні і торговельні взаємини. Ті зв'язки заключені з греками, не рідко також з іншими слов'янськими народами, які подібно вже передше прийняли християнську віру, спричинились дуже теж до успішного поширення тієї релігії між населенням « Руси ». Першими, іменно, навернулись дружинники, — хоч це було рідко, і кожний окремо, — князя Ігоря, а також купці, що мали контакт із народами в близькому сусідстві. До того числа християн приступила княгиня Ольга — жінка Ігоря, яка по смерті чоловіка стала володіти в державі і сама перша з княжого двору ісповідувала християнське ім'я. Тоді численні з її оточення бояр пішли за її прикладом. Так, ото, приходимо до року 988, коли князь Володимир, внук блаженної Ольги, постановив поширяти християнську віру серед усього населення своєї держави, і він навіть зарядив, щоб мешканці столичного городу перед ним, його родиною і грецьким духовенством прилюдно і спільно охрестились в ріці Дніпро. Цим, отже, рішенням він започаткував поширення віри, найперше в межах свого князівства, а потім аж до пограничних місцевостей своєї країни « Русь », що були положені на схід сонця і на північ. Спомином, отже, тисячоліття тієї історичної події, що ось вже наближається, треба саме найбільше радіти, бо те, що перед своїм Вознесенням Христос Господь наш апостолам доручив, здійснилося щасливо також у святій країні « Русь ». Так само треба з цілого серця дякувати Тривдиному Богові, що Його ім'ям Ваші предки охрестились.

4. Християнська віра з міста Риму прийшла в Київську « Русь » через само місто Константинопіль. Звідти бо почавши, католицькі місіонарі, як перші, принесли зі собою Вашим батькам євангелію, і їх водночас очистили джерелом спасенної купілі. А це, як відомо, сталося тоді, коли Церква в західній і східній частині світу збе-

рігала свою єдність, хоч черпала звідусіль із двох різних традицій і належала до двох різних культур людства: звідти справді випливали велетенські багацтва вселенської Церкви. Щойно в одинадцятому столітті наступив поділ, що приніс великий біль і гіркість так для християн того часу, як і послідовникам Христа наступних віків аж до наших днів. Коли ж Київська « Русь » — збагачена вже християнською вірою, яку прийняла при кінці десятого століття по Христі — найшлась з уваги на своє географічне положення в самім засязі влади Східної Церкви, якої наче осередком був константинопільський патріярхат, не диво отже, що численні спроби шляхів до віднови розбитої єдности дуже часто вливались через тую ж « Русь ». В цю хвилину вистане згадати переговори в справі тієї єдности, які відбулись при кінці чотирнадцятого століття, як також зроблені заходи — на жаль, без щасливого успіху — на Соборах в Констанці і Базелі, а згодом на Флорентійському Соборі, де Київський Митрополит Ісидор завзято заступав і осягнув так бажану злуку східної і західної Церкви. Та одначе, по закінченню того Собору, відомо, що цей же сам Митрополит Ісидор, якого Верховний Архиєрей назначив в межичасі своїм Леґатом « а лятере » в Литві, в Лівонії, в Росії і підніс його до гідности Отця Кардинала, і якого його ж нарід за довершення злуки Церков прославляв, дійсно натерпівся за свою ревну екуменічну діяльність, ба навіть був замкнений у московській тюрмі, звідки він утікши, вкінці прибув до Риму, звідки кермував усіма справами єдности. Але важкі умовини, які переважили в його батьківщині, остаточно звели на нівець найкращі надії на єдність, які були задумані на Флорентійському Соборі. Незважаючи на те, прагнення повороту до єдности з Апостольським Престолом ніколи не заникло серед руських єпископів, які ото в місяці грудні 1594 р. і липні 1595 р. заявили, що вони готові ступити на шлях з'єдинення з Римом, і тому післали кількох своїх послів, щоб вони в цій справі почали розмови.

Так, отже, полумінь єдности, яку запалив Митрополит Ісидор на Флорентійськім Соборі, і яка через сильніші зовнішні чинники більше ніж сто п'ятдесят літ блимала, остаточно спалахнула і створила дорогу до з'єдинення у Бересті Литовськім, про яке ще пізніше скажемо слово. Як би воно не було, всі ці факти і події свідчать про те, що Церква ніколи не спочила в сумному стані розбитої своєї єдности і, навпаки, завжди вважала його противним волі Христа Господа. Хоч Церква високо цінить і ясно зберігає різні традиції і різниці, чи то історії, чи духової культури між народами, яких принимає на своє лоно, то одначе не перестає шу-

кати найвідповідніших шляхів, щоб цю єдність направити. Слова архиєрейської молитви Ісуса: « Отче Святий, збережи їх... щоб були одно » (Йо. 17,11), були такими, що ніколи потім не могли зникнути з пам'яті учнів і Його послідовників, — слова, які висказав в навечер'я своєї смерти на Хресті.

5. Із таких-то дальше джерел і основ зродилася злука Церков, що наступила в році 1596 в Бересті Литовському. Без сумніву це з'єднання входить в цілу безперервну історію народів, які жили тоді в одному королівстві: русини, литовці і поляки. Але, хоч ця спільна історія належить до минулого, то релігійна і церковна сила тієї Берестейської злуки триває також тепер і дає багаті плоди. Правда, початком плодючости була і в без сумніву кров, що її пролив святий Йосафат — єпископ і мученик; він у цей спосіб неначе печаттю назнаменував важкий труд з'єднання розлученої Церкви між шістнадцятим і сімнадцятим століттями. Окрім цього це з'єднання в подібний спосіб зродило овочі на стільки вітках, якими були стільки єпископів і священиків і інших безстрашних ісповідників віри аж до наших часів. Як тоді, так і сьогодні Апостольський Престіл надає особливого значення цьому саме з'єднанню, яке виявляє себе також в самій різниці візантійського обряду, і церковної традиції, в слов'янській літургічній мові, в церковнім співі, і всіх формах побожности, які так глибоко вкорінені в історії Вашого народу. Бо вони відкривають його духа і певно в якийсь спосіб є його власністю, як теж рівночасно відмінністю. Це, для прикладу, потверджується тим, що, коли сини і дочки українського народу залишають свою країну, вони завжди, навіть як переселенці, зв'язані зі своєю Церквою, яка через традицію, і мову, і свою літургію остає для них наче духовна « батьківщина » серед чужих народів. Направду легко в цих поодиноких речах спостерегти властиві прикмети Христового Хреста, що його, Найдорожчі Браття, стільки з Вас, несли на своїх плечах. Цей самий Хрест уже став Твоєю долею, Достойний Наш Брате, як також долею багатьох Твоїх Братів в єпископаті, які, терпеливо переносячи болі і кривди за Христа, зберегли вірність супроти Хреста аж до останнього віддиху життя. Те саме треба сказати про численних інших священиків, монахів, і монахинь, і мирян вірних Вашої Церкви. Ото ж вірність супроти Хреста — Церкви створила незвичайне, свідчення, через яке християни Вашого народу ось в цьому часі приготовляють себе до святкування першого тисячоліття християнської релігії в « Русі ».

6. Собор Ватиканський Другий знову видвигнув це велике діло екуменізму. Бо ж Церква дбав про те, щоб дальше плекати повднання між християнами, при чому, очевидно, намагається найти нові шляхи, які є більше співзвучні зі способом думання людей наших часів. Те саме завдання однаково поставили собі в цьому часі також інші християнські спільноти, між якими находяться Церкви свого права, або « автокефальні » на Сході. Це видно із багатьох заяв, висловлювань, делегацій, але передовсім із спільної молитви, якою ми всі об'єднуємось, щоб сповнити волю Господа нашого, висловлену в просьбі Його самого: « Отче... щоб всі були одно » (Йо. 17,11). Екуменічні змагання наших днів, то значить ця схильність до взаємного зближення і спілкування — найбільше між Церквами західного і східного світу — не можуть, ані поминути, ані зменшувати значення і користи поодиноких спроб віднови вдности Церкви, що стались в минулих століттях, і які мали щасливий, хоч тільки частинно, вислід. Як документ цієї правди є Ваша Церква між іншими католицькими східними Церквами, які мають свій власний обряд. Без сумніву, що правдивий екуменічний дух — згідно із новішим цього слова значенням — повинен проявлятися і показати себе вірогідним в особливому признанні для Вашої Церкви, як також для всіх інших католицьких Церков східного світу, які мають свої окремі обряди. Дуже багато очікуємо в майбутньому із тієї самої причини і для засвідчення екуменічного духа, що його дають до пізнання Брати Наші, Патріярхи і Єпископи, як теж духовенство і цілі спільноти Православних Церков, на яких традиції і форми побожности Католицька Церква і Апостольська Столиця дивиться із найбільшою пошаною та цінуванням. Зрештою, ця сама конечність випливає з принципу релігійної свободи, що становить одну з головних доктрин самої « Декларації про права людини » (Організація Об'єднаних Націй або ООН 1947 р.), і який находиться в конституціях поодиноких держав. Силою цього принципу, що на нього Апостольська Столиця покликалася і його проповідувала, вільно кожній віруючій людині визнавати свою власну віру і бути членом спільноти тієї Церкви, до якої вона належить. Але зберігання цього принципу релігійної свободи вимагає, щоб були признані права на життя і діяння Церкви, до якої поодинокі громадяни якоїсь держави належать.

7. Ото ж, коли наближається торжественне відзначення пам'яті першого тисячоліття Християнства у « Русі », найбільша спільнота Католицької Церкви сильно бажає обняти Вас, найдо-

рожчі Брати і Сестри, в доброзичливій думці, і в молитві, і в любові. Ми ж самі — сповняючи чин першого Слуги цієї спільноти — просимо, запрошуємо всіх, навіть увесь Божий Люд, щоб те саме чинили. З таким приязним проголошенням прегарного відзначення пам'яті Вашого Ювілею із гарячою заохотою до побожної молитви звертаємось до всіх Церков і християнських спільнот, з якими не втішаємося ще повним єднанням, але яких нас усіх сполучає єдиний Христос. Щоб таки наші думки і мислі — очевидно, йдучи слідом за Христом, що послав своїх апостолів « аж до краю землі » — полинули тепер у святу країну « Русь », яка тисяча років тому прийняла євангелію і охрестилася! Стараймося в дусі знову собі пригадати історію цього християнського суспільства. З подивом і любов'ю увійдім в його духа: віри, підкреслюємо, духа молитви, і постійного піддавання себе Божому Провидінню. Перебуваймо вже думкою в поодиноких місцях, де прославляється Христос і славиться Його Мати. Вкінці, коли поручаємо нашому Божественному Спасителеві за посередництвом самої Богоматері всіх спадковмців того хрещення, що його вже перед тисячами отримала щаслива « Русь », відновляємо з ними вузли духовного зв'язку і братнього єднання перед лицем Того, що є « Отцем грядущого віку » (Іс. 9,6).

З Ватикану, дня 19-го місяця березня, року 1979, Понтифікату Нашого першого.

Іван-Павло II

о. д-р Іван Музичка

1000-ЛІТТЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ І ПАПСЬКЕ ПОСЛАННЯ « CUM SUPERIORIS MENSIS NOVEMBRIS »[1]

Думаю, що у нашій підготовці до ювілею 1000-ліття охрещення Руси-України за князя Володимира в 988 році, лист папи Івана-Павла II є великого значення і заважить на хід дальшої нашої підготовки, а навіть на самім ювілею у 1988 році. Тому вважаю, що короткий коментар принайменше до деяких місць цього листа в цьому передювілейному часі буде корисний і потрібний. Добре буде, коли появиться більше таких коментарів в майбутньому.

Папські листи і документи з подібних нагод не є припадками чи додатковими принагідними фактами, але своєю появою, ціллю і змістом ставлять даний нарід, проблематику і справу в якомусь окремому світлі, а навіть остають важливими аргументами для не одного питання в майбутньому, як це було, для прикладу, із листом Пія XII до німецького народу « Mit brennender Sorge » в тридцятих роках, чи й до нас в минулому з різних нагод. Подібні листи є показником ставлення Вселенського Архиєрея до якогось народу чи події його історії, а з тим і відношення тієї події і народу до цілої вселенської Церкви і її актуальних чи й вселенських проблем. Церква є Містичним Організмом і ніякий його член не живе віддільно від життя цілого організму, і його болі є болями цілости, його радощі є радощами всього тіла за словами св. Павла (I Кор. 12,14-26). Таким, очевидно, є теж дух і зміст листа папи Івана-Павла II до українського народу, що адресований до глави і батька української католицької Церкви — патріярха Йосифа і починається словами « Cum superioris mensis No-

---

[1] Відчит-лекція на відкритті і благословенні Філії Українського Католицького Університету ім. св. Климента в Лондоні 6.5.1979.

vembris », з якими той лист увійде в історію нашого життя поза межами України і в історію нашої Церкви і Народу. Радію, що можу такий коментар у формі відчиту-лекції, може один із перших, зробити саме з нагоди відкриття нашої Філії Українського Католицького Університету в Лондоні.

Ґенеза листа

В грудні 1976 року до Риму приїхали, на заклик Блаженнішого, не без труднощів і перешкод, сімох наших єпископів на наради про ситуацію нашої Церкви в Україні і на поселеннях. По своїх нарадах єпископи були на авдієнції у папи Павла VI і Блаженніший патріярх Йосиф у своїй промові просив папу, щоб він виготовив листа до українського народу у зв'язку із ганебною ліквідацією нашої української католицької Церкви на так званому псевдо-синоді у Львові в квітні 1946 році. Минало саме 30 літ від офіційної ліквідації нашої унії московським патріярхом і прилучення нашої Церкви до московського патріярхату. Слова Блаженнішого Йосифа звучали тоді у тій просьбі так: « Нашим гарячим проханням було б, щоби Ваша Святість, як спільний Батько всіх вірних Христової Церкви, зволив проголосити цього року окреме звернення до всіх своїх вірних дітей Українського Народу, що вже тридцять років терплять жорстоке переслідування за Христа і Його Церкву. Бо, справді, Святіший Отче, хто ж це може зробити, як не Ваша Святість? Наші страдаючі Браття і Сестри ждуть на те батьківське слово і будуть щасливі за цей різдвяний дар. Ми глибоко переконані, що Ваша Святість не відмовлять їм цеї духовної помочі, і за це всі українці у вільному світі висловлюють Вашій Святості їх глибоку і синівську вдячність ».[2]

Відповідь папи Павла VI на це прохання відома. Вона була спрямована радше знову на відмову визнання українського патріярхату і у відповіді славними остали слова про « сучасну конюнктуру »,[3] очевидно, політичну, через яку всяка позитивна акція для нас Апостольської Столиці виглядала неможливою. Само собою

---

[2] « Вісті з Риму », р. XIV, ч. 23-28 (302-307), 27.12.1976, ст. 25.

[3] « Ми хочемо говорити про очікування патріяршого титулу, на який у теперішній конюнктурі Римська Столиця не бачить можливости згодитися ». Там само, ст. 26.

розуміється, лист, про який просили Блаженніший і Владики не появився, наша Церква і Нарід не одержали ніякої потіхи чи підтримки у 30-ліття своєї « ліквідації » і трагедії. Відповідь папи Павла VI створила нову гіркість, а брак листа, щоб помогти братам у вірі, викликав зневіру і осамітнення, зокрема в багатьох братів в Україні, що числили і чекали на позитивну дію папи для тих, що стали в обороні людських і Божих прав в совєтському союзі. Можна б навести чимало слів розчарувань, які в різних формах наплили з України і СССР до нас на поселеннях у світі. Були це слова здивування, оскарження і благань про поміч.

По виборі папи Івана-Павла II в днях 20-22 листопада 1978 року зібрались наші Владики в Римі знову на заклик Блаженнішого патріярха (тим разом без перешкод!), щоб спільно порадитись над підготовкою до ювілею 1000-ліття хрещення Руси-України. Наради закінчились авдієнцією у папи. Тоді вручено папі відповідні меморіяли в цій справі і про ситуацію нашої Церкви в світі. Блаженніший патріярх був на біля 20-мінутовій розмові з папою і папа пообіцяв написати листа до українського народу у зв'язку із підготовкою до ювілею хрещення.

Коли 17-го грудня митрополит Максим був на авдієнції у папи, папа сказав, що письмо вже є готове і жде тільки поправок, доповнення і остаточної редакції. Цей короткий час, в якому папа *сам* взявся писати таке письмо, свідчить, що йому залежало дуже той жест зробити і волю та прохання Блаженнішого і наших єпископів сповнити.

Послання папи має дату 19 березня. Причиною такого, неначе, « спізнення » було те, що найперше повинна була появитись папська « програмова » енцикліка, якої підготовка тривала тих пару місяців і вона появилась 4-го березня із назвою « Redemptor hominis ». Зразу, отже, по її появі появляється лист до українського народу. В додатку ще одна обставина: послання появилось із датою 19 березня — день св. Йосифа за латинським календарем. Послання папи адресоване до Блаженнішого Йосифа і йому особисто вислане. Тим хотів папа теж зробити окремий жест — послання, наче дарунок на іменини. Послання вислане Блаженнішому не лише як « *синові українського народу* », але як « *пастиреві і духовному провідникові і першому ієрархові* » — слова із супровідного письма до послання.

Послання є пов'язане із нашою підготовкою до 1000-ліття хрещення Руси-України. В супровідному листі до послання папа пише: « бажаю висловити, скільки ця подія є важною для мене і як вона

близько для мого серця ». І пояснює чому: 1. його життя і діяльність, як священика і єпископа, розвинулись поблизу розцвіту того християнства, що 1000 літ тому почало своє існування на схід від його батьківщини (Польщі); 2. « Знаю який відгомін мав в душах усіх синів і дочок польського народу рік 1966 — рік святого Millennium ». І додає: « Тому можу розуміти значення 1988 року, яке матиме для всіх синів і дочок Церкви, яка має своє коріння в історії українського народу, який занимає окреме місце у великій родині слов'янських народів ». Це гарні і щирі слова без канцелярського урядового тону.

Все це ясно пояснює і швидку готовість папи видати таке послання і не одне порушене питання у посланні. Одним з перших і то дуже поважним є те, що послання може справити папі клопіт із різними сучасними екуменістами і теж із російською православною Церквою, яка, пов'язуючи своє походження із Києвом, також буде відзначувати ювілей свого 1000-ліття, вважаючи при тому Україну і її Церкву своєю складовою частиною, ідентифікуючи два різні поняття « Русь » і « Росія », як один. Папа не лякається цього клопоту і тому мабуть для історичного відрізнення і наголошеня подає у посланні назву « Русь » в лапках — знаках наведення. Відмічую це, бо так ще недавно в 1938 році, тобто 50 літ тому, коли ми святкували 950-ліття нашого охрещення і перед Пієм XI зібрались тоді українці, білорусини і росіяни на авдієнції разом. Щоб не торкнути ідеї « нєдєлімої » і не образити москалів, білорусинів і при тім не вказувати на окремі національності, у Ватикані тоді вжили цікавого терміну для розв'язки: « Il popolo di San Vladimiro » — « Нарід св. Володимира ». За п'ятдесят літ папа слов'янин відважно адресує окреме послання для одного із тих народів — до українців, незважаючи на комплікації чи конюнктури.[4]

---

[4] Послання появилось в півофіціозі Ватикану « Ль'Оссерваторе Романо » ч. 137 (36.121) з датою 17 червня 1979 по повороті папи з Польщі, тобто по трьох місяцях від появи листа. Титул публікації: Lettera del Papa per il millennio del cristianesimo in Rus-Ucraina. Різно коментується це спізнене офіційне проголошення листа. Передало його з коментарями Ватиканське Радіо зараз по його появі.

Світова преса відгукнулась зразу по появі папського послання із різними увагами. Подаємо дві такі:

Le Monde, 20.6.1979. Jean-Paul II demande que soit respectée la liberté religieuse des uniates d'Ukraine. *L'Osservatore Romano* a publié, samedi 16

Хочу при тому завважити із підкресленням, що ми випередили нашим проханням про таке послання москалів, які напевно про те також будуть просити! Це бачиться із письма т.зв. « Християнского Комітету защити прав верующих в СССР » з жовтня 1978 до папи, в якому роблять натяк про те, що « Росія стоїть на порозі тисячоліття свого хрещення » і висловлюють бажання, щоб « воплотилась Святая Русь ». Поява послання папи Івана-Павла II до українського народу в 1979 році буде свідоцтвом, що ми не проспали важної справи, а саме підготовки до важного ювілею нашої історії.

Послання торкне також напевно великих прихильників діялогу із російською православною Церквою та різних екуменістів нашого часу. На їх реакцію може й не доведеться довго ждати. Може тоді ще виразніше побачиться їхнє властиве ставлення до нас і нашої Церкви і її « возсоединенія » із московським патріярахтом. Час покаже. Послання зробить їх осторожнішими в їх запалі.

---

juin, un long message de Jean-Paul II aux uniates d'Ukraine, minorité catholique de rite oriental qui n'a plus d'existence officielle en U.R.S.S. de puis la fin de la guerre.

Dans cette lettre, adressée au cardinal Josip Slipyj, quatrevingt-sept ans, archevêque (en exil) de Lwov, le pape demande la liberté de culte pour les uniates. Il invoque la liberté religieuse, élément essentiel des « *droits de l'homme, proclamés par les Nations unies et inclus dans les constitutions des Etats* ».

La lettre commémore le millénaire de la conversion de l'Ukraine au christianisme. Elle est datée du 19 mars dernier, mais n'avait pas encore été publiée. Le 3 avril, Jean-Paul II en avait révélé l'existence en donnant des extraits au cours d'une allocution. Selon des sources vaticanes, le patriarcat de Moscou avait annulé, peu après, la visite à Rome d'une délégation orthodoxe.

La Prensa, Lima, 17.6.1979. En el documento, que el Pontífice envió al Cardenal Slipyj dentro del marco de los preparativos para celebrar en 1988 el milenario de la conversión de ucranianos al Cristianismo, Juan Pablo II, apela a « los derechos civiles válidos para todos los pueblos y a la declaración de los derechos del hombre proclamada por las Naciones Unidad ».

Observadores vaticanos indicaron hoy que a insistente referencia a la Carta de las Naciones Unidas y a las constituciones de los Estados, entre los cuales se cuenta la Unión Soviética, constituye un llamado más enérgico de Juan Pablo II, en la forma y en la sutancia, que otros mensajes enviados antes al jefe de la comunidad católica de Ucrania, Cardenal Slipyj.

En esferas de la Santa Sede se subraya la coincidencia de la publicación de esta carta — adelantada parcialmente hace un mes por la Radio Vaticana, pero sin las frases más enérgicas — con el regreso del Sumo Pontifice, hace pocos días, de su viaje a Polonia.

Поділ послання

Послання « Cum superioris mensis Novembris » поділене на сім не довгих розділів. Можна б дати такі ширші назви поодиноким розділам:

1. Вступ — прохання Блаженнішого і намір відзначити українське millennium хрещення. Цей розділ замітний висловом папи, « що історія і переживання українського народу найбільше лежать нам на серці і є нашою журбою ».

2. Боже Провидіння — милосердя і Божа справедливість в історії українського народу. Багатомовна аскетична рефлексія папи про дивні сторінки і лихоліття нашої історії, яка не проходила без Божих допустів і проб.

3. Історичний начерк початків християнства на Русі — перші християни за Ігоря, св. Ольга і охрещення Володимира.

4. Русь, Візантія і Рим та ідея поєднання Церков. Русь — перехрестя доріг до єдности, київський митрополит Ісидор, Флорентійський Собор і підготований ґрунт до Берестейської унії.

5. Берестейська унія, її велике значення і оцінка, український нарід і його Церква як його духовна батьківщина, хрест тієї Церкви і мучеництво її великих синів в минулому і сьогодні.

6. Екуменізм, наша унія і сучасний екуменізм, релігійна свобода.

7. Заклик до єднання в молитві і любові, заклик до всього Божого Люду привітати Ювілей щасливої « Русі » і вислів віднови з нею вузлів духовного зв'язку і братнього єднання.

Як бачиться із змісту листа, він є дуже сконденсований. Немає в ньому вербалізму, непотрібної тріюмфалістичної фразеології, зайвих деґресій, чи словесних прикрас із вишуканим стилем. Зміст уплянований добре і подія нашого хрещення, тисячолітній ювілей зручно пов'язані із важним сьогодні екуменічним питанням, в якому наша унія поставлена як велике і важне екуменічне досягнення, якого досі не осягнули довгі і солідно зорганізовані екуменічні рухи, методи і старання на Заході і Сході. *Своїм змістом послання папи Івана-Павла II до українського народу в часі нашої підготовки до ювілею тисячоліття є екуменічним.* Запримічується в ньому відгомін таких слів Другого Ватиканського Собору у Декреті про екуменізм: « З другої сторони треба, щоб католики з

радістю признали і цінували справдешні християнські блага, що походять із спільної спадщини, що находяться в наших від нас відділених братів. Слушно та спасительно є признавати скарби Христові та діла чеснот в житті інших, що дають свідчення Христові, часом аж до проливу крови. Бо Бог є чудний та подиву гідний в ділах своїх ».[5]

Провідна думка послання

Що хоче нам папа з нагоди нашої підготовки до ювілею 1000-ліття хрещення Руси-України сказати? Це є основне питання. Подія-ювілей є великі, мають розмір і значення вселенські, а в нашому випадку найбільшої чисельно серед східних, католицької помісної Церкви, є вона нагодою до важної із висновками рефлексії для сучасности і майбутности.

Провідну думку папи можна побачити зараз у вступі в першім розділі послання. Він пов'язує її із наміченим нашим паломництвом до св. Землі в часі підготовки до ювілею і до слів Ісуса Христа — « ідіть і навчайте всі народи » і лучить їх із ділом благовістування в українськім народі, тобто — поширення і закріплення Христової євангелії в Україні в минулому і сучасному. З благовістуванням Христового слова пов'язана історія цього слова в кожному народі. Це і є історія Христової Церкви в народі. Тим самим, дивлячись на дивну долю Христового слова, що його посіяв князь Володимир Великий над Дніпром у 988 році, *провідна думка папського послання є роля нашого християнства впродовж тисяча літ його історії у відношенні до Вселенської Церкви.*

Ця доля і роля нашої Церкви були незвичайно складні, не легкі, бо йшли крізь круті шляхи історії і на них виразно можна бачити руку Божого Провидіння, — каже папа. Боже Провидіння стосувало постійно до тієї нашої землі, поставленої на грані двох світів — европейського-християнського і азійського-поганського, тобто на самій межі християнської цивілізації, два великі свої у відношенні до людства атрибути — Милосердя і Справедливість. Боже Провидіння пише історію народів, або за словами св. Томи: « Треба кріпко вірити, що Бог кермує і порядкує не лише первні природи, але також людські вчинки ».[6]

---

[5] Декрет « Про Екуменізм », ч. 4.

[6] Exp. symb. 1-5.

В нашій історії виразно записані Його Милосердя і Справедливість. Без цього Божого Милосердя ми мабуть не існували б і велике наше щастя, що ми прийняли Христа при кінці десятого століття. Божа Справедливість воздавала нам належне, коли ми не потрапили, чи не могли, не маючи сил, оборонити власного добра і багатої нашої землі, а теж, як і в Старому Завіті, воздавала нам справедливо за діла наші і гріхи наші, та відплачувала сусідам нашим за заподіяні нам кривди. Так можна б пояснити духовну думку папи.

Екуменізм і наша єдність з Римом

Послання папи, як сказав я вище, є наскрізь екуменічного характеру своїм змістом і напевно теж і своєю ціллю. Це бачимо зокрема в його сьомій частині у « закликові ». Історія нашої Церкви, здається, теж інакшого характеру не могла мати. Вона стояла на межі двох культур і двох різних традицій, з яких у свій спосіб черпала свої духовні багацтва і блага і ціла Вселенська Церква. І, хоч Русь-Україна прийняли християнство, коли ціла Христова Церква була ще не поділена, поділ прийшов, коли наша Церква і християнство, як релігія, були молодими, в розгарі свого розвитку і поширення, і їхній процес не пройшов ще й одного століття, і довгий час, як запевняють нас історики, цього поділу в Києві ще не запримічується.

На Заході — молода латинська Церква Польщі, ще дальше експанзивна Германія, що вже тоді ласо дивилась на Схід, на полудне могутня Візантія із солідною східною традицією Отців, богословією, культурою, із обох боків великий апетит до експанзії — політичної і релігійно-церковної. На тім схрещенні доріг найшлась наша молода Церква географічно в середовищі і під владою царгородського патріярха, що встиг вже собі закріпити сильно титул « другого » чи « нового » Риму і приготовив ґрунт до конфлікту для власних цілей, що скінчився поділом одної Христової Церкви вже із відбутими спільно сімома вселенськими Соборами, із спільними побідами над численними грізними єресями, із спільним одним Петровим проводом визнаним великими Отцями тієї Східної Церкви, із спільною вірою в різнородності благочестя і церковного правопорядку.

Тут у своїй дуже короткій, очевидно, аналізі історичної і юри-

дичної ситуації папа висловлює три важні ствердження на основі нашого історичного становища:

1. Ми стали християнами в одній, апостольській Церкві і Христова віра прийшла до нас з Риму через Царгород;

2. Наша Церква була залежною від царгородського патріярха, отже в системі східних помісних Церков із юридичною структурою Східної Церкви, з якою, очевидно, пішла в мандрівку століть із її печаттю;

3. Наше географічне положення створило ситуацію, що по « розколі » « численні спроби доріг до віднови розбитої єдности часто проходили через тую як « Русь ».

Кожне із тих стверджень — то важні історичні тези, що залишили нестерту печать на пізнішій історії нашої Церкви і не найшли завжди належної оцінки в дослідників, модерних екуменістів, латинських юристів, не знайшли зрозуміння серед нас самих і не створили ґрунту до взаємного порозуміння між нашими обома Церквами — православною і католицькою, а наші північні сусіди в цілковито викривлений спосіб, а навіть злобний і підступний спотворили для нас ці важні історичні тези і факти.

Наша підготовка до ювілею 1000-ліття нашого охрещення повинна бути солідною призадумою над тими трьома тезами, що їх подає нам папа. Їхнє зрозуміння і поглиблення принесли б великі практичні овочі єдности в Христі — в нас і в Христовій Церкві, зокрема на її східному відтинку, що, зрештою, почав вже Другий Ватиканський Собор.

1. Наша віра прийшла з Риму через Царгород. Це правильний висказ, коли його добре розуміти у світлі св. Письма і традиції та історичної тоді дійсности. Петро — то камінь, що на нім Христос побудував свою Церкву. Св. Павло, пишучи до Римлян, каже, що їхня віра славиться по всьому світі (Рим. 1,8). Св. Климент папа згинув на побережі Чорного моря мученичою смертю і його мощі були у великому почитанні в Україні перед і по її охрещенні. Св. Ігнатій називає римську Церкву, що вона « предстоїть в любові ». Св. Єронім на вид поділів в IV ст. на Сході каже, що треба порадитись у престольному городі Петра, а Собор у Халкедоні (451 р.) окликами отців заявив, що Петро заговорив устами папи Лева. Своє « Вірую » помісні чи місцеві Церкви порівнювали із сусідніми, у випадку незгідности порівнювали із Церквою в Римі, в якому проповідували стовпи Христової благовісті Петро і

Павло « Рима світлая удобренія, всея вселенныя питатели, новаго завіта богописанныя скрижали ».[7]

Віра Царгороду, що звався « Новим Римом », до 1054 була вірою « Старого Риму », то була одна віра Апостолів, Отців, яку об'явив Христос. То була віра, що через Царгород у шаті східного обряду, східної Літургії, східного правопорядку і традиції прийшла до Києва. То була віра висловлена Літургією Східної Церкви у старослов'янській мові, на яку переложили богослужебні книги і св. Письмо св. Кирило і Методій і дістали за те заохоту, признання і похвалу від римського патріярха-папи, а тюрму і переслідування від латинських німецьких єпископів. Наші богослови враз з істориками можуть лишити гарну пам'ятку-твір на цю тему з нагоди нашого 1000-ліття. В допомозі їм стане друга теза.

2. Наша Церква від свого хрещення в 988 році і від першого століття вже, коли на Чорноморю появились перші християни і коли в Києві появилась перша церковця св. Іллі ще перед офіційним охрещенням, була східною Церквою під владою царгородського патріярха в системі східних « національних Церков », як це дехто сьогодні називає, тобто такі, що в рамцях якогось народу створили собі власний обряд, власне церковне право і звичаї в одній правдивій вірі.[8]

Мрією Володимира Великого було зорганізувати свою молоду Церкву на зразок сусідної грецької й історики думають, що мріяв

---

[7] Стихира на « Господи воззвах » Вечірні празника св. Апостолів Петра і Павла. Чи не є наша Літургія Отців Церкви і досі свідком тієї *одної* віри?

[8] *Handbuch der Ostkirchenkunde,* Patmos Verlag - Düsseldorf, 1971, p. 198. Назви « національна Церква » не потрібно лякатись. Латинська Церква Польщі мала свою сильну національну закраску, має її по сьогодні. Про нашу Церкву, цитуючи Д. Дорошенка, писав о. О. Купранець ЧСВВ: « Греко-католицька Церква була панівною Церквою на просторах Галичини, Закарпаття і Лемківщини. Поєднана з Римом, визбулась — як це зауважує проф. Дорошенко — « революційних » методів, зреорганізувалась, скріпилась, пустила глибоко коріння в народні маси, і стала національною Церквою західньої вітки українського народу. На цій території, де вона закріпилася, вона придбала національну відпорність і виявила національну творчість. Греко-католицьке духовенство стало піонерами національного відродження українського народу на цих просторах ». *Перші роки православної Церкви в Новій Польщі,* Вид. « Логос », Йорктон 1955, ст. 3. На жаль на чужині в зустрічі з чужим світом ця національна прикмета почала заникати, промостивши дорогу до асиміляції і латинізації.

він і про власний патріярхат. Історики теж думають, що Церква на Русі була самостійною і це бачиться вже в XI столітті, що патріярх Царгороду не вмішувався у внутрішні справи київського митрополита, хоч постійно намагався все мати в Києві свого митрополита грека, але Київ виломлювався від того правила.[9] Що б не казали історики, авторитетними є недавні слова Другого Ватиканського Собору, що сказав таке про Східні Церкви: « Церква Сходу і Заходу довгі століття йшли своєю власною дорогою, сполучені однак братньою спільнотою віри та священнодійств, з тим, що за спільною згодою Престіл Римський вирішував, якщо поставав між ними якийсь спір про віру чи правопорядок. Священному Соборові приємним є, між іншими важливими справами, пригадати всім, що на Сході проквітали численні помісні чи місцеві Церкви між якими перше місце займають Церкви патріярхальні, з яких немало славляться своїм апостольським походженням ».[10] До таких належала наша Церква на Русі в Києві, київська митрополія, яка не без причини покликалась на апостола Андрея, що мав благословити на київських горах. Царгородський патріярх не годився на створення другої митрополії на півночі в Росії, поки туди не перенесли київський і в 1589 році створено там московський патріярхат точно на зразок, як у Візантії за східним канонічним правом і системою помісних Церков. Київський митрополит, а потім його спадкоємець львівський, тобто києво-галицький, задержав тільки патріярші права без самого титулу так, що монс. Маріо Ріцці — правник Конґреґації для Східних Церков у 1964 році сам дивується в урядовім Бюлетені тієї ж Конґреґації, що той митрополит (Верховний Архиєпископ) має більші власті як самі

---

[9] N.H. Baynes and H. St. L.B. Moss, *Byzantium*, Oxford, p. 374. Ось слова нашого історика: « Найвищу владу в київській митрополії мав митрополит, що виконував свою юрисдикцію в цілковитій незалежності від патріярха. Теоретично патріярх був найвищою інстанцією у вирішуванні церковних справ, однак відкликів до патріярха знаємо дуже мало ». о. Др. Ю. Федорів, *Історія Церкви в Україні*, ст. 82. Cfr. Karl Rose, *Grund und Quellort des Russischen Geisteslebens*, Berlin 1956: « Die ersten Ideologen Russlands, die Mönche des Kiewer Höhlenklosters, betrachten Kiew als das neue Konstantinopel und bezeichnen Wladimir als den Apostelgleichen, als den neuen Konstantin sie bringen zum Ausdruck, dass Russland dem rechtgläubigen Griechenland nicht nachstehe, dass Kiew die gleiche Mission wie Byzanz zu erfüllen habe », p. 7. Автор у своїм творі цілковито ідентифікує Русь із Росією.

[10] Декрет « Про Екуменізм » ч. 14.

патріярхи,[11] якщо порівняти його права із сучасним праводавством.

Згадую тих кілька фактів, щоб в цім ювілею нашого 1000-ліття ми бачили нашу ідентичність на основі звичайних історичних подій, хоч би як блідих і викривлюваних, і дійсність, яку тільки треба в дусі II Ватиканського Собору відновити та зінтерпретувати. В посланні папи Івана-Павла II про ці речі є виразний натяк і по Другім Ватиканськім Соборі ледве чи хто буде пробувати робити те, що Вільгельм Де Вріс писав недавно: « Злука з Римом в дальшому постепенно впроваджувала зі собою духову латинізацію, тобто уподібнення до латинської духовости, латинську богословію, західне церковне право і т.і. Що проти цього постав спротив, можна зрозуміти. Для думних східних, що покликалися на апостольську традицію, не було так легко, як думалося, накинути злуку зцентралізованої однорідної Церкви ».[12]

Наш ювілей із посланням папи повинен нам цю історію пригадати, а наші науковці і в тій ділянці повинні лишити відповідні монументальні твори про нашу помісність та історичне право на патріярхат, що зродилось із нашим охрещенням в східному обряді, в східнім праводавстві у могутній Володимировій державі.

3. Та таки найзамітнішою заввагою папи у його посланні є те, що саме наша Русь-Україна була тим схрещенням доріг до церковної єдности. Папа, як історичний приклад, ставить особу київського митрополита Ісидора і його впливову дію на Флорентій-

---

[11] « Si tratta di una facoltà la quale, in se considerata, era superiore a quella degli stessi Patriarchi quanto alla nomina dei Vescovi, come è stabilita del Motu Proprio ora in vigore, e basta da sola a giustificare l'attribuzione del titolo in questione ». Servizio Informazioni Chiesa Orientale, N. 278 (A. XIX, N. 1) p. 4.

[12] *Handbuch der Ostkirchenkunde*, p. 211. Подібний закид робить тепер в Україні свящ. В. Боднарук, в якім добре розрізняє ґарантії папів і недодержування тих ґарантій зі сторони інших людей, що своїм незрозумінням унії поставили її на неправильні рейки в її розвитку: « І перед цим собором (1596) і після нього, аж до останніх років існування унії та її ліквідації на Львівському церковному соборі 1946 року, римські єпископи ґарантували уніятам збереження східного обряду, повсякчас обіцяли свято охороняти його від латинізації, але в той же час через свої школи, колегіюми, семінарії та монастирі неприховано й наполегливо латинізували саму душу підвласних їм уніятів. А за цією латинізацією душі неминуче йшла латинізація церковного обряду в усіх уніятських церквах. Так було і в галицькому греко-католицтві ». Православний Вісник, Київ, р. 1974, ч. 3. Очевидно, що свящ. Боднарук не скаже, що робила з нашою православною Церквою Москва, починаючи від переяславської угоди... Чи історія навчить нас чогось?

ському Соборі. Папа при тому не поминає мовчанкою замітного факту з життя Ісидора, що « його ж нарід (тобто Україна) прославлював за довершення злуки Церков », але у Московщині, для якої був найменований леґатом, натерпівся багато і був замкнений у тюрмі, звідки втік і подався до Риму.

Після того аж до наших часів осталось історичною загадкою те, що чимало екуменічних ентузіястів вірило і вірить сьогодні, що поєднання треба робити через Москву, а не через Київ, чи й через Львів, що Москва є пригожий ґрунт для з'єдинення, а через Київ можна зіпсути дію повороту до єдности... Як би наші брати православні розважили спокійно цей історичний факт того перехрестя доріг на нашій землі, ми б мали правдивий екуменізм в противагу до сучасного, в якому Україна є включена в дискусію про поєднання у московському патріярхаті і про унію ції ж представники кажуть: « Упразднение унии является одной из предпосилок развития отношений в духе християнской любви между православной Русской Церковью и Римско-католической Церковью »,[13] а про українську православну Церкву сам Філярет — екзарх московського патріярха в Києві — казав: « Православная Церков на Украине живет одной жизнью со всей Русской Православной Церковью ».[14]

Тут увага папи про Київську Русь як роздоріжжя для екуменічних доріг скріплена описом *першого* в історії великого поєднання-унії, що сталось у Бересті в 1596 року, яке було овочем праць Флорентійського Собору і трудів київського митрополита Ісидора. Я сказав « першого », а повинен був сказати *одинокого*, бо всім екуменістам і теоретикам екуменізму можна б поставити просте питання до здорового розсудку — скільки навернулось досі до єдности католицької Церкви усіма стараннями, теоріями, конференціями, що тривають більше сотні літ? Ми були досі чисельно перші й одинокі і тим Береть є великою подією в історії з'єдинення. Якщо ця подія зникає із цієї історії, є в тому чиясь і якась вина, є в цьому якась причина і ми є теж в ній чинником. Коли сьогодні хочемо направити помилки минулого, ми самі й інші чинники повторяють ці самі перешкоди...

Папа у своїм посланні творить неначе історичні паралелізми і недвозначно ставить їх поруч наших часів:

---

[13] Журнал Московской Патріярхии, 1971, ч. 8.

[14] Там само.

Флорентійський Собор – Берестейська Унія;

Ватиканський Собор – подібне до берестейської унії поєднання за Божою поміччю в майбутності;

Митрополит Ісидор і його московське ув'язнення – Блаженніший Йосиф із своїми єпископами і їхня московська каторга;

Полум'я Флорентийського Собору блимає 150 літ – спалахує вогнем в Україні; чи не спалахнути йому в близькій майбутності знову?

Київ і Україна, як перехрестя доріг до поєднання найшли свій вислів у відомому окликові папи Урбана VIII — « Через вас, мої, русини, я надіюсь навернути Схід ». Можна б теоризувати, не без історичної основи, чому те бажання папи не сповнилося, а радше число з'єднинених українців постепенно змаліло, включно до того, що останніми часами цю з'єднинену Церкву знову прилучено до ніби « матері Церкви » — російської православної Церкви, і це вважається великим досягненням російського патріярхату найновіших часів під мовчанку багатьох.[15]

Чи не міг би стати наш ювілей 1000-ліття тим зворотним пунктом *нашого* екуменізму, в якому ми відкрили б тую важну вартість нашої землі і нашої Церкви в Христовому ділі поєднання Церков? Чи не вражає це нас усіх, що ми не існуємо на цьому сьогодні так актуальному полі екуменізму. Вистане взяти із численної літератури про екуменізм будьякий твір із покажчиком імен і речей при кінці книжки, найдемо там всякі народи, рябітиме від чисел сторінок під словом « Росія », а про Україну і її нарід немає ні слова, бо ми в цьому великому Христовому бажанні, — « щоб всі були одно », — не беремо участи. Чи не подає нам папа на час нашої підготовки до ювілею нашого охрещення важного завдання своїм посланням?

На початку цього століття наші великі духовні мужі у Львові це бачили, розуміли і пожвавили тоді серед великих перешкод і труднощів наші перші на ті часи католицькі унійні змагання. Наш ювілей із посланням папи повинен відкрити очі і нам, і відпові-

---

[15] T. Ware, *The Orthodox Church,* Penguin Books 1964: « Between 1946 and 1950, however, these Uniate Cherches behind the Iron Curtain ceased to exist officially, their members being incorporated en bloc into the Orthodox Church », p. 178. Автор цікаво аргументує, чи сталось це добровільно чи під примусом.

дальним сьогодні за екуменізм. Наша підготовка до цього ювілею повинна між першими справами мати сторінку екуменічну, з якої вимазали нас часи і люди, а частинно ми самі і не потрібно було б Отцям Другого Ватиканського Вселенського Собору писати таке напімнення: « Нехай усі знають, що знати, шанувати, зберігати та плекати цю багатющу східню літургічну та духовну спадщину є дуже важливе для вірного зберігання *повноти* християнської традиції та для досягнення поєднання між східними та західними християнами ».[16] Не мої це слова, а Вселенського Собору. Як часто і сьогодні між нами цими словами погорджується, на жаль...

Та щоб мій натяк на основі послання папи Івана-Павла II був повний і не зводився лише до Літургії та традиції, які по думці Собору треба в цілях поєднання шанувати, плекати і зберігати, наведу ще одну цитату, теж, на жаль, мало відому і шановану, в якій є думка, якої ми і ті, що провадили нас, не додержувались, а якою могла праця для єдности із Божою благодаттю приспішитись і уникнути чимало труднощів і закидів. Ось ця цитата і глибока думка в ній, в якій міститься і корінь наших сьогоднішніх змагань за визнання нашого патріярхату. Другий Ватиканський Собор каже: « Крім того, вже від перших часів Східні Церкви рядились власним правопорядком, встановленим Святими Отцями та Синодами, навіть Вселенськими. Тому ж, що одності Церкви ніяк не перешкоджає, ба навіть збільшує її честь та спричинюється немало до виповнення її місії, деяка різнородність обичаїв та звичаїв, як сказано вище, Священний Собор, щоб усунути всякий сумнів, заявляє, що Східні Церкви, пам'ятаючи на конечну одність цілої Церкви, мають власть рядитися власними правопорядками, як такими, що відповідають краще вдачі своїх вірних та відповідніші для духовного добра. Досконале зберігання цієї засади, *що не завжди була збережена,* відноситься до тих справ, що належать до безперечних передумов до возстановлення єдности ».[17]

« Зберігання засади, що не завжди була збережена »... Тут Собор дає осуд на минуле, осуд твердий, але правдивий, бо факт, що його Собор осуджує, вислід нашого з'єднинення припізнив на добрих два століття і через нього наше з'єднинення, чи чужим сло-

[16] Декрет « Про Екуменізм » ч. 15.
[17] Декет « Про Екуменізм » ч. 16.

вом « унія », стала потім « притчею во язиціх », чи як з погордою сказав хтось нашому Блаженнішому в часі славних унійних З'їздів у Велеграді: « з вашої унії остались лиш рожкі і ножкі »... Потерпіли ми частинно із своєї вини та в більшій частині від того, що наше з'єднинення вважалось не ідеєю Христа, « щоб всі були одно », а різними « мостами », « восточними обрядами », різними суперкатолицькими і тим самим псевдокатолицькими « спробами » створити не-реальну і не-церковну *єдність у вірі і формі,* ба ще й у праві чи правопорядку, при тому, розуміється, латинському. Це не лише припізнило з'єднинення через Русь, але поставило нас сьогодні поза дужки екуменічного руху, якого віжки взяли в руки якраз ті, що ніколи не були тим історичним перехрестям і правдивим ґрунтом для поєднання в Христі. Тому і появились сьогодні наші змагання за те, щоб бути собою, тобто за словами останнього Собору, — щоб обновити права і привілеї відповідно до старих традицій, які існували в часі єдности між Сходом і Заходом.[18]

Увага папи про те, що Україна була перехрестям екуменічних доріг дає основу до нових студій і до направи того, що на цьому роздоріжжю привело до хибних напрямів і, що історично можна так легко зрозуміти і пояснити.

Вартість унії і її обезцінювання

Ця увага папи приводить нас до чергового пункту в словах послання: « Як тоді, так і сьогодні Апостольський Престіл надає особливого значення цьому саме з'єдиненню, яке виявляє себе також в самій різниці візантійського обряду, церковної традиції, в слов'янській літургічній мові, в церковнім співі і всіх формах побожности, які так глибоко вкорінені в історії вашого народу. Бо вони відкривають його духа і певно в якийсь спосіб є його власністю, як теж рівночасно відмінністю. Це, для прикладу, потверджується тим, що, коли сини і дочки українського народу залишають свою країну (в оригіналі: prorria civitate), остаються все, навіть як переселенці, зв'язані зі своєю Церквою, яка через традицію і мову і свою літургію остає для них наче духовна « батьківщина серед чужих народів ». Це слова із послання. В них повинні б найти науку ті, що так легко піддаються асиміляції і тим

[18] Декрет « Про Східні Церкви » ч. 9.

творять собі нову не свою « батьківщину » і можуть хіба сказати за словами Шевченка « і я не я і ми не ми »...

Слово « унія », « уніятизм » почали від двадцятих років нашого століття знову набирати згірдливого значення, а в наших часах модерного екуменізму його вважається безвартісним старим предметом, що не надається до практичного застосування,[19] або нагадує немилі старі події невдалого екуменізму. Про це писав обширно в двадцятих роках о. Кирило Королевский у своїм контроверзійнім творі L'Uniatisme,[20] потім по другій світовій війні росіянин К. Николаев у обширнім творі повнім оскаржень в сторону унії і Риму — « *Восточний Обряд* ».[21] Вже вище сказав я, наводячи слова Другого Ватиканського Собору про те, що в тому провинився не один, що велике діло унії, тобто нашого з'єднання, опинилось в такім світлі і в такій ситуації.

Дуже часто говориться, що те, що для нас, для унії, не зроблено, чи не робиться нічого і то згідно із вимогами традицій, законодавства і обряду Східних Церков, тому так діється, що на меті мається на першому місці добро *цілої* Церкви. Історичні факти свідчать якраз противне, що цього намічуваного добра ніколи не здобувалося, за винятком хіба дуже дрібних користей для *одної*, тобто латинської Помісної Церкви і то тільки в якійсь країні. Кожна негативна дія чи не-дія у відношенні до нашої Церкви (унії) приносила все шкоди, послаблення для нашої Церкви і для екуменізму. Хто із православних, обсервуючи долю нашої Церкви, зокрема її обряду і правного становища, може щиро вірити в правдивий екуменізм? Через те, отже, обезцінювалось наше з'єднання. Послання папи напередодні святкувань нашого 1000-ліття, виглядає, все це хоче направити в дусі правдивого екуменізму, правдивого з'єднання Церков-Сестер із рівноправністю і помісністю.

Вартість послання папи Івана-Павла II полягає в тому, що він, незважаючи на чималі історичні помилки минулого, недоці-

---

[19] E. Lanne, *Eglises unies ou Eglises soeurs — un choix inéluctable*, « Irenicon », 1975, n. 3, p. 322-342.

[20] C. Korolevskii, *L'Uniatisme*, Prueuré d'Amay S. Meuse, 1927.

[21] К.Н. Николаев, *Восточний Обряд*, Париж 1950. Не згадую вже про десятки творів проти унії, що їх видають в СССР. Це дешеві змістом публікації без всякої наукової вартости проти нашої католицької Церкви для пропагандивних цілей і їхнім ляйтмотивом є постійно: українська католицька Церква все в історії співпрацювала з ворогами українського народу проти того ж народу...

нювання унії зі сторони сучасних екуменістів, поборювання і оплямлювання унії зі сторони низької совєтської пропаґанди, привертає вартість унії і її значення і каже це такими словами: « Екуменічні змагання наших днів, то значить ця схильність до взаємного зближення і спілкування — найбільше між Церквами західного і східного світу — не можуть ані поминути, ані зменшувати значення і користи поодиноких спроб віднови єдности Церкви, що стались в минулих століттях, які мали щасливий, хоч тільки частинно, вислід. *Як документ цієї правди є ваша Церква між іншими католицькими східними Церквами,* які мають свій власний обряд. Без сумніву правдивий екуменічний дух, згідно із новішим цього слова значенням, повинен виявлятись і показати себе вірогідним в особливому признанні для вашої Церкви, як теж і супроти інших католицьких Церков східного світу, які мають окремі свої обряди ».

Коли б ці речення точно скоментувати, вийшла б поважна стаття. За це речення ми повинні бути вдячні, бо ним направляється багато, що сталось в дальшому і дуже близькому минулому і ще більше можна направити в майбутньому. А коли зважити, що воно сказане на початку нашої підготовки до ювілею 1000-ліття нашого охрещення, тоді багато треба сподіватись в часі самого ювілейного Року Божого 1988. Хоч на першому місці все те залежатиме від нас самих, нашої дії, свідомости, активности і молитви.

Нашої злуки з Римом ми не доцінювали часто самі. Дуже прикро бачити недоцінювання унії і зі сторони наших братів православних. По стільки студіях та історичних фактах вони могли б, залишаючи на боці всяку зависть, пересуди, найти високі і правдиво церковні рації, що промовляють в користь тієї важної події в нашій історії, могли б найти легко відповідь, чому не одна річ так сталась, а не інакше, найшли б легко шляхотний *наш* екуменізм в дусі Сл. Божого митр. Андрея, найшли б *нашу помісність,* якої прагнули творці унії, за яку саме тепер почався наш змаг, в якому не всі хочемо брати участи. Коли в часі нашої підготовки до ювілею будемо студіювати і пізнавати початки нашого християнства, а потім його історію в княжих часах, побачимо золоту нитку тих взаємин між Руссю, її князями і Римом. Ті взаємини мають прикмети взаємної пошани, важних дипломатичних цілей і зрозуміння вселенськости Церкви. В тих взаєминах не все добру ролю грали сусідні латинські народи, князі, царі чи єпископи. Так воно було спочатку, так було впродовж історії, так і є сьогодні з іншими настроями чи мотивами зі сторони інших осіб. Наш ювілей

може нам, отже, багато пригадати і навчити і наша підготовка не є ані завчасна, як дехто думав, ані задовга. Щоб тільки ми вміли даний нам Богом час використати і виповнити змістом та чином.

Нашої злуки з Римом не доцінюється сьогодні багатьма. Не говорю вже про відкритих ворогів унії, якими були все росіяни і Москва, які сьогоднішню ліквідацію нашої Церкви при помочі безбожницького уряду вважають своїм великим досягненням і нашим визволенням, але на жаль серед сьогоднішніх екуменістів бачиться велике число, що на нашу злуку дивляться як на екуменічний пережиток, перешкоду, чи принайменше як перестарілу і непрактичну вже подію змагань за Христову єдність,[22] якої висліdом є лише « частинні єдності » (Teilunionen), уніяцтво (Uniatentum), загострена опозиція і глибоке недовір'я до Риму в тих, що остались у роз'єднанні.[23]

Очевидно, що в аналізах складається загально вину на саму злуку і її наслідки. *Не робиться на жаль аналізи наших власних спроб у тих поєднаннях остатись собою, хотіти бути собою, як це було в нас наприклад в 20-тих роках XVII століття,* коли наші Владики благали створення патріярхату і першим патріярхом мав бути в нашій з'єдиненій Церкві митрополит Петро Могила і потім митрополит Рутський це підкреслював. Варто зацитувати його слова, бо вони вказують саме на цю нашу свідомість, як нам треба належати до Вселенської Церкви і ким ми є на її лоні. Рутський писав у 1629 році: « Хоч митрополит Руси справді від давна має патріярші привілеї і тепер їх уживає, що потвердили Климент VIII і інші папи, так, що йому нічого не бракує до повноти патріяршої влади крім титулу патріярха ».[24] Коли ж писав до Риму про потребу встановлення патріярхату на Русі казав, що « простий народ дуже поважає патріярха, що тільки і знає в релігійних справах те, що слухати патріярха і через патріярха можна притягнути народ до унії і до послуху Вселенському Архиєреєві ».[25]

Коли б тоді Рим був створив український патріярхат, не було б сьогодні того обезцінювання нашої унії і рейки екуменічного руху були б провадили в неоднім народі із власною церковною

---

[22] *Handbuch der Ostkirchenkunde,* p. 211.

[23] Там само.

[24] о. др. І. Хома, *Ідея спільного Синоду,* Рим 1976, ст. 20.

[25] Там само.

спадщиною навіть тут на Заході прямою лінією до Христової єдности. На жаль, в Римі різні конзультори і дипломати боялись, або дивились вузько чи й « політично » і сьогодні винуватою стала наша унія, а ентузіясти з'єднання і екуменізму шукають « нових » метод, хоч не все дивляться на правильні вказівки Другого Ватиканського Собору, на які я вказав вище і часто політичні кон'юнктури стоять на перешкоді такій святій справі, а поділ Церков остає далі історичним згіршенням.

Думаю, що слова послання папи Івана-Павла II в обороні нашого з'єднання з нагоди підготовки до нашого ювілею дають нам великі можливості направити занедбане і наш ювілей в 1988 році, разом із нашими православними братами при нашій пильній і працьовитій підготовці та молитві, поставить нас знову на належне місце серед помісних Церков одної, святої, соборної і апостольської Христової Церкви в світі.

о. проф. др. Іван Гриньох

ОЛЕСЬ БЕРДНИК

Утопіст- чи харизматик на обрії другого тисячоліття християнства в Україні

(Sac. prof. dr. Iohannes Hryniоch, *Oles Berdnyk - somniator vel charismaticus in aspectu secundi millenni christianitatis in Ucraina*)

На весні 1979 р. « Рада Української Духовної Республіки » надіслала Патріярхові Йосифові копію відкритого послання Папі Римському Івану-Павлові II-му з проханням підтримати її « ініціятиву і допомогти їй оприлюдненню серед Українців та інших народів Світу ».

Супровідне письмо до Патріярха Йосифа кінчається привітом — « З вірою і правдою » і власноручним підписом Олеся Бердника іменем названої Ради та її інших членів — Василя Стрільціва, Петра Січка і Василя Січка. В письмі подана також адреса Олеся Бердника в Києві. Дата супровідного письма — 25 листопада 1978 року. Копія « відкритого дружнього послання » до Папи Івана-Павла II-го кінчається таким же самим привітом « З вірою і правдою » і підписана Олесем Бердником. Під власноручним підписом писальною машинкою подається, хто він такий: « Олесь Бердник, письменник, член Ініціятивної Ради Альтернативної Еволюції ». Адреса автора та ж сама, що в супровідному письмі.

Немає сумніву, що оба письма — супровідне до Патріярха Йосифа і дружнє послання до Папи Івана-Павла II-го — написані одним автором, Олесем Бердником. Окрім підписів свідчать про це мова, стиль, окремі характеристичні поняття й хід думок.

Хто ж він такий, оцей Олесь Бердник?

В посланні до Папи зве він себе письменником. У відкритому листі до І-го Секретаря ЦК КП України, Володимира Щербицького від дня 18 березня 1977 р., в листі, що був оприлюднений також на Заході в вільній українській пресі, він зве себе « фантастом, мрійником, футурологом, автором кількох десятків творів про майбутнє, про Новий Світ Любови і Єдности ». Таке самоозначення дає привід літературознавцям, мовникам, футурологам для дослі-

дження письменницького дорібку Олеся Бердника. Та все те не вичерпує глибини і багатства людського «Я» Олеся Бердника. Він же ж сам каже про себе, що є «автором десятків творів про майбутнє», та уточнює — «про Новий Світ Любови і Єдности». Якщо так, то тут відкривається поле для дослідження літературного дорібку Олеся Бердника під кутом бачення їхнього філософічного, соціологічного, а, можливо, й богословського, в найширшому розумінні цього поняття, змісту. На це недвозначно вказують деякі ствердження Олеся Бердника про себе самого в посланні до Папи Івана-Павла II-го, не говорячи вже про сам зміст послання. І саме ці ствердження помагають нам розгадати таємницю його людського «Я». Бо ось що пише про себе Олесь Бердник в посланні до Папи: «Народжений і вихований у країні, де атеїзм є офіційною доктриною, я прийшов до христа серед борінь і страждань...». Значиться, без уваги на народження і виховання в атеїстичній країні, Олесь Бердник є віруючою християнською людиною. Він також церковна людина, приналежна до одної із існуючих християнських Церков, коли говорить — «народжений і хрещений у вірі православній», людина свідома трагічних історичних церковних розділень та розколів, «які терзали Церкву Христа». Та в своєму видінні оновленого людського та людяного Світу, як це побачимо далі при аналізі його альтернативи до минулого і сучасного, всі розділення і розколи — «ілюзорні». Олесь Бердник почуває себе сином єдиної христової церкви. «Я лише, — пише Олесь Бердник, — простий послідовник Учителя, один із синів Христа...». Себе і собі подібних, в яких імені говорить, Олесь Бердник називає не мрійниками-фантастами, але духовними ентузіястами, коли висловлює свою віру в те, що Папа прислухається «до голосу українських духовних ентузіястів», бо ж «до Вас» — Папи Івана Павла II-го — «відкрито багато дружніх сердець і сміливих душ...».

І. Хресний життєвий шлях Олеся Бердника

Хто ж він, оцей Олесь Бердник? Його ім'я широко відоме в Україні, коли він працював актором в українських театрах в сорокових післявоєнних роках; популярним став він у п'ятдесятих роках, коли почав друкувати свої твори. Ось найважливіші дані на шляху його 52-річного життя. Олесь Бердник народився дня 25 листопада 1927 р. в Вавилові Херсонської області у селянській

сім'ї. І зараз же, з дитячих і юнацьких років, поставлена ця українська дитина, як зрештою мільйони українських дітей і юнаків, в конфліктну, психологічну й соціологічну, ситуацію: рідна почва, вікове підгруддя — українське, християнське. Віруючі православні батьки з хрещенням свого сина передають йому цю духовну спадщину. Та, з другого боку, в країні, де родиться Олесь Бердник, офіційною доктриною є атеїзм, в якому поняття людини діяметрально інше, як те, що його благовістить християнська віра. В атмосфері насильно пропагованого атеїзму проходить виховання Олеся Бердника. « Закон ідеологічного герцю » вдаряє своїми отруйними стрілами в « психосферу » людини, а « закон взаємопожирання, паразитизму, смерті » руйнує цілу « біосферу » планети Землі з людиною включно. Та схарактеризований Олесем Бердником зудар у роздвоєній свідомості дозріваючої мислячої людини стане для нас зрозумілим, коли пригадати, що виховання й дозрівання Олеся Бердника проходило в найжорстокіших роках розгулу в Україні московсько-большевицького режиму. Була це доба масового терору, ув'язнення і зсилок до таборів смерти та, наказаного червоним царем, Сталіном, людиновбивства, якого жертвою згинуло в Україні понад 6 мільйонів людей голодною смертю. Всі ті страхіття залишили глибокий слід в душі молодої людини. Олесь Бердник був приречений вже від свого дитинства жити і виростати в оцій конфліктній психічній ситуації. А втім, вона не потрапила зламати його душі. Він її переміг. Переміг, як сам каже, прийшовши до Христа і « відчувши Його найживішу реальність ». Не легким був цей шлях до перемоги. Він проходив « серед борінь і страждань... ». Скільки трагізму скривається за оцими двома поняттями — « боріння і страждання », один Бог вість. Це може збагнути тільки той, хто знаходився в подібній конфліктній ситуації.

В часі світової війни 16-літнього юнака, Олеся Бердника, мобілізують у Червону Армію. З закінченням війни він студіює театральне мистецтво в Інституті ім. Івана Франка в Києві і в цих голодних післявоєнних роках, 1945-49, виступає актором на сценах українських театрів.

За вістками, які продісталися до західного світу, в 1949 р. Олеся Бердника ув'язнюють і присуджують на заслання на Далеку Північ і на цілинні землі в Казахстані, де він важко працює до 1955 р. Були це роки масового вивозу української молоді з рідної землі і заслання в концентраційні табори праці. В офіційній версії називано цей процес обезкровлення української землі

з її автохтонного молодого покоління добровільним зголошенням на працю на т.зв. цілинних землях.

Всі ці переживання — страхіття війни, нелюдська рабська праця в карних лагерах, відірвання від рідного грунту і рідного українського оточення, психічні знущання і тортури — кидають мислі Олеся Бердника в інший кращий світ, у світ фантазії і мрії, чого висловом є його творча письменницька діяльність, яку він виявляє з поворотом на батьківщину, починаючи з року 1956-го, в якому, між іншим, друкується його твір *Поза часом і простором.* Не диво, отже, що Олесь Бердник зве себе письменником-фантастом, мрійником і футурологом. Психологічно також зрозуміло, що автор безмежно тужить за тим, щоб цей світ його фантазії, мрії, його ясного видіння народився, став дійсністю і замінив існуючий світ злоби, ненависті, взаємопожирання, людиноненависництва, словом — цей існуючий світ « смертного герцю ». Ось тут джерело безмежної туги за *Світом життя*, альтернативою до існуючого *світу смерті.* Олесь Бердник шукає за альтернативами, аналізує різні з них і « серед борінь та страждань » знаходить єдину альтернативу. Ця Альтернатива — в Христі, який, за словами Олеся Бердника, є « Архітектором Нового Світу Радості і Любові..., найреальнішою Силою Всесвіту, Котрою все « почало бути » і Котрою все тримається... ».

Та заки Олесь Бердник дійшов до цієї Альтернативи і ясно її сформулював у Посланні до Папи Івана-Павла II-го, він мусів пройти довгий, майже 20-річний, життєвий шлях шукань. Ставши членом Спілки Письменників України, оприлюднює свої нариси, оповідання, есеї в радянській періодичній пресі. Про шукання за « Новим Світом Радості і Любові » найкраще свідчать заголовки його фантастичних творів й оповідань упродовж років 1956-1964. І так у 1956-му році друкується вже вище згадане оповідання *Поза часом і простором,* в 1957-му р. *Людина без серця,* в 1958-му р. *За чарівною квіткою,* в цьому ж самому році – *Шляхи титанів,* в 1959-му р. – *Привид іде по землі,* в 1960-му році – *Стріла часу* в 1963-му р. – *Серце всесвіту* і *Сини Світовида,* в 1964-му році – *Діти безмежж'я...*

Не місце тут зупинятися над змістом цієї літературної творчости Олеся Бердника. Нам впадає в вічі і заставляє до призадуми одне: Олесь Бердник живе в іншому світі і спостерігає в ньому вічні елементи буття. Його увагу приковують — « в с е с в і т », « час », « простір », наша планета — « Земля », « людина ». У своїй візії бачить Олесь Бердник чудову гармонійну одність між тими

елементами « божого творення », як це точніше викладено в Посланні до Папи. У своїй візії Олесь Бердник глядить за « серцем всесвіту » і « серцем людини », за отим мотором усього творіння і віднаходить його в неосяжному Духовному Бутті, що його називає « батьком і творцем сущого ». Та заки Олесь Бердник дійшов до оцього ясного ствердження, віднайшовши в бутті всесвіту « Батька і Творця Сущого », сам він пройшов своєрідний шлях переображення своєї мислі. Фантаст, мрійник, футуролог перероджується у філософа. В країні, де офіційною доктриною є атеїзм і діялектичний матеріялізм, думка людини обезкрилена, закута. Тому творча думка Олеся Бердника могла виявлятися тільки в мріях та фантазіях. Та в роках 1971-72, як це бачимо з його біографічних даних, Олесь Бердник виступає з доповідями в різних більших містах України. Його слухачами є студенти і науковці. Улюбленими темами доповідей є філософські проблеми — погляди на Всесвіт, питання потойбічного життя, пов'язане з питанням про феномен людини і її суть. У своїх доповідях Олесь Бердник формулює свої думки стосовно народу, суспільства, цілого людства. Йому не чужі широкі вияви людської творчости в ділянках історії, культури, літератури, аж до містики включно.

Реакція режимних критиків була гостра і негайна, скерована на духовну смерть творчої людини: за забороною дальших поїздок з доповідями слідує звільнення з праці. Зимою 1972-го року справу Олеся Бердника перебирає в свої руку КГБ і починає свої відомі методи « унешкідливлення » й « умертвлення » людини. Під час обшуку в хаті Олеся Бердника в Києві КГБ забирає, як нібито доказ його нелегальної діяльности, його листи до ЦК КПУ, в яких Олесь Бердник протестував проти репресій в Україні та проти злочинів органів КГБ. Разом із тим КГБ конфіскує писальну машину та різні рукописні матеріяли Олеся Бердника і працю І. Дзюби « Інтернаціоналізм чи русифікація », до речі, працю, яка була автором передана в формі листа-критики відповідним республіканським органам, конкретно — Першому секретареві ЦК КПУ П. Шелестові і Голові Ради Міністрів УРСР В. Щербицькому. Цей лист, в якому Іван Дзюба розоблачує цілу систему російсько-большевицького імперіялізму, відомий у відписах у широких громадських колах в Україні, був за кордоном оприлюднений у В-ві « Сучасність » 1968-го року.

Олесь Бердник протестує у своїх листах до ЦК КПУ проти кагебівських репресій; та переслідування не припиняються. В 1972-го року Олеся Бердника усувають із Спілки Письменників

України. Безпосереднім приводом до виключення стався новий роман Олеся Бердника « Зоряний космос » і закиди в « ухилах » від обов'язуючого в усіх ділянках мистецької творчости т.зв. соцреалізму. До цих закидів КГБ долучує ще й свій, загально до кожного інакомислячого стосований ярличок, зв'язки з українськими емігрантами...

Усунення зі Спілки Письменників України — рівнозначне з відібранням можливостей праці й заробітку. Людину присуджується на духовну смерть і жебруче животіння. Щоб зламати Олеся Бердника, КГБ погрожує ув'язненням.

Олесь Бердник старається вирватися з цього смертного кола. Про свою нестерпну ситуацію інформує Олесь Бердник офіційних представників російсько-большевицької влади в Україні. Ось як змальовує він своє життя в листі до Першого секретаря ЦК КПУ В. Щербицького дня 18 березня 1977-го року:

« Вже кілька років Ви інформовані про те, в яких умовах я опинився після виключення зі Спілки Письменників: жебрацькі умови існування, неможливість друкуватися, вічне переслідування з боку органів безпеки, обшуки, підслуховування, провокації, грабунки моїх літературних архівів, неможливість творчо проявитися. І, нарешті, наказом Головного Управління по збереженню державних таємниць в друці при Раді Міністрів СССР ч. 31дсп від 13 серпня 1976 року всі мої книги (навіть дитячі) знищено і вилучено з бібліотек та книготоргівлі. При останньому обшуку в грудні 1976 року КҐБ забрав майже весь мій літературний архів — незакінчені повісті, філософські праці, творчі щоденники тощо... ». Так змальоване пекло на землі, в якому знайшлася людина, Олесь Бердник. Ідеологи комунізму звуть це пекло « раєм »...

Олесь Бердник силкується вирватися з того пекла. Він вірить ще в крихітку сумління людей, що при владі. Та даремна його віра... Ні помочі, ні навіть відповіді на свої письма Олесь Бердник не отримує. « Не зважаючи на мої неодноразові звернення до Вас особисто, — пише Олесь Бердник до В. Щербицького, — допомогти розв'язати мій життєвий вузол — я не отримав відповіді і допомоги. Надії на відновлення творчого статусу письменника немає, а без цього я не мислю дальшого життя... ». З такою самою вірою, що десь у цьому світі повинні б ще жити люди з сумлінням та відчуттям справедливости, зустрінувшися з немилосердною мовчанкою на свої письма у владодержителів України, Олесь Бердник звертається до представників західного світу, між ними до Об'єднаних Націй, до Папи, до Президента ЗСА Форда. В листі

до Президента Форда змальовує своє положення письменника, автора футурологічних романів і есеїв, пише, між іншим, що « працюючи над проблемами футурології, я дійшов до висновку, що сьогоднішню катастрофічну ситуацію на планеті не можливо перебороти звичайними дипломатичними шляхами... », просить помочі в еміграції і зрікається совітського громадянства. Лист цей писаний дня 9 вересня 1976 року. Але й тут віра Олеся Бердника в сумління людини даремна. Моральні й політичні представники західного світу воліють мовчати на голос горя української людини...

З початком 1977 року Олесь Бердник стає основоположником і членом « Української громадської групи сприяння виконанню Гельсінкських угод » і в такому характері підписує документи Групи та являється як свідок на процесах ув'язнених членів Групи. В такому характері підписує своє, цитоване вже вище, письмо до В. Щербицького, в якому повторює своє рішення емігрувати: « Єдиний вихід для мене, — пише Олесь Бердник, — емігрувати з сім'єю до ЗСА або Канади, звідки мені надійшли запрошення. Там я міг би продовжити працю в сфері футурології ».

Не легко приходиться Олесеві Бердникові рішатися на емігрування; любов до Батьківщини — України в нього надто міцна, але він не бачить альтернативи, бо: « Альтернатива еміграції, — пише він, — така: умерти. Я задихаюся в атмосфері безправ'я і злобного переслідування. Відверто скажу, що не хотів би жити на чужині, але патріотично чекати арешту чи інших репресій, поневіряючись по чужих кутках з маленькою дитиною, під недрімаючим оком КГБ, — такого моя душа не принимає... ».

Олесь Бердник — віруюча людина. Знайшовшися в атмосфері безправ'я, бачачи, що, залишившися в ній, остається одне « умерти », він хапається ще одного засобу, щоб приневолити переслідувачів змінити цю атмосферу. Одна людина, сильна духом, стає на прю із цілою системою! « Така психічна задуха штовхає мене, — каже Олесь Бердник, — до радикального кроку: я починаю голодувати з 21 березня 1977 року аж до смертного кінця, якщо Ви не дасьте мені радикальної відповіді. Це не погроза... Це просто природній вихід з лябіринту безправ'я, куди мене загнали апологети сваволі! ».

Лист Олеся Бердника до першого секретаря ЦК КПУ В. Щербицького, з якого ми навели ширші відступи, важливий не тільки тим, що в ньому живо змальована пекельна ситуація людини в совітській системі, але й тим, що Олесь Бердник з'являється в ньому не як мрійник-фантаст, але як « Божий батіг », як безстраш-

ний пророк. В битві з безправ'ям, заповідаючи свою голодівку впродовж 40 днів, Олесь Бердник враховує можливість своєї смерти. Та він її не лякається: « У мене, та й Вас, є 40 днів, після яких кожного дня можна чекати тої гості, котра не минає нікого. Я волію в цих умовах піти їй назустріч, оскільки смерть в нашу епоху милосердніша, ніж люди!». Олесь Бердник — віруюча людина. Для нього потойбічне життя — це нова дійсність. Але в отих словах — « СМЕРТЬ В НАШУ ЕПОХУ МИЛОСЕРДНІША, НІЖ ЛЮДИ » — як не можна краще схоплений увесь трагізм сучасного обездуховленого світу. Не від речі відмітити вже на цьому місці ось що: Олесь Бердник заповідає сорокденну голодівку. Чи надхненням для нього не були євангельські оповідання про сорокденні перебування на пустині в пості і на молитві пророка-предтечі Йоана Хрестителя та Христа-Учителя Нового Заповіту, котрого Олесь Бердник віднайшов « серед борінь і страждань... ».

Заповідаючи свою голодівку, Олесь Бердник прочував, що йде назустріч гості-смерті. Прочуття не здійснилося. Олесь Бердник вийшов переможцем з цього голодового досвіду. Він дальше живе, страждає і бореться. На Захід продістаються тільки скупі вістки про його долю. Відомо тільки, що Олесь Бердник працює і пише оповідання, есеї, поезії, з яких деякі доходять шляхом самвидавних видань у західний світ і тут друкуються в українській пресі та журналах. З самвидавної творчости Олеся Бердника стали в останньому часі відомі: « *Свята Україна* (*Дума про Рідну Матір*) », « *Воскресіння Слова – Містерія* », яких уривки надруковано в тижневику « Шлях Перемоги » – Рік 1979, ч. 6; « *Україна Січі Вогняної* », що з'явилася в в-ві « Смолоскип » 1977 року. Питання, заторкнені в цьому творі Бердника, як і його « *Послання Молодим Українцям* » стали предметом обговорення на сторінках українського щоденника « Свобода ». (Пор. Володимир Боровський: « *Україна Січі Вогняної* » – « Свобода », 1979, ч. 91). Із поезій Олеся Бердника появилися два розділи з містерії « *Закляття* », а саме « *Філібустьєри ночі* » і « *Дике поле* » – в журналі « Сучасність », 1979, ч. 5.

Свої думки й ідеї, висловлені в названих літературних есеях і поезіях, Олесь Бердник конкретизує в цьому ж самому часі, як член Української Гельсінкської Групи і як член новоствореної « Ініціятивної Ради Альтернативної Еволюції » та « Ради Української Духовної Республіки », в обговорюваних тут письмах до Патріярха Йосифа Сліпого та Папи Івана-Павла II-го, які датовані днем 25 листопада 1978 року.

Вся ця творчість і праця, всі заходи в обороні людських прав та справедливости для масово ув'язнених в цьому часі українських патріотів, діячів правозахисного українського руху, відбуваються в країні безправ'я під « недрімаючим, — як каже Олесь Бердник, — оком » органів КГБ, яке посилює свої репресії і переслідування, грозить ув'язненням і проводить обшуки на квартирах, виарештовує чільних членів правозахисного руху, саджає їх до в'язниць і психушок, морально знущається над родинами, в тому числі і малолітніми дітьми ув'язнених і т.д. Людські слова за слабі, щоб змалювати пекельний розгул кагебівських органів. Жертвою цього розгулу паде також Олесь Бердник. З вісток, які дісталися на Захід, довідуємося, що для 7 березня 1979 року КГБ провело знову одні з багатьох обшуків серед українців у Києві та околиці і, як повідомляє Пресова Служба Закордонного Представництва УГВР, — « З України прийшла вістка, яка підтверджує підозріння західних кореспондентів про те, що на початку березня ц.р. арештовано українського письменника, члена Української громадської групи сприяння виконанню Гельсінкських угод Олеся Бердника ».

Згідно повідомлення цієї Пресової Служби Олеся Бердника арештовано на вулиці після того, як він вийшов із будинку Спілки письменників України, дня 6 березня 1979 року і відвезено до слідчого ізолятора КГБ в Києві.

II. Релігійне ВІРУЮ Олеся Бердника

Як уже вище сказано, Олесь Бердник *віруюча християнська людина*. Виникає питання: Які основні елементи складаються на його релігійне вірую? Заздалегідь хочемо відмітити, що відповідь на це питання безпретенсійна. Вона не може бути повною, вичерпною з наскрізь зрозумілих причин. Олесь Бердник відомий нам тільки з тих писань, що оприлюднені в « країні безправ'я », в якій автор не може відкрито і вільно висловлювати свою думку. Щоб взагалі могти писати, автор послуговується символами, фантастичними образами, легендарними та видуманими постатями. Цю мову образів-символів треба б щойно розгадувати, подібно як мову біблійних образів-символів чи мову новозавітної Апокаліпси. Олесь Бердник відомий також із писань, з яких деякі, очевидно не всі, оприлюднені на Заході. В цих писаннях зарис релігійного вірую Олеся Бердника конкретніший, ясніший. А втім, не слід забувати, що Олесь Бердник ще жива людина. Ізолятор київського КГБ

не потрапить зламати його творчого духа. Олесеві Бердникові щойно п'ятдесят кілька років життя. Тому віримо, що процес його шукання і « переображування », в якому він дійшов до Христа, ще не завершений. Олесь Бердник розсіяв свої мислі-ідеї, в тому числі і релігійні, в різних своїх письмах, поезіях, есеях, посланнях, зверненнях. Треба б їх неначе дрібні мозаїкові камінчики визбирувати, щоб отримати чудову ікону його мислення. Покищо ще передчасно. Зараз, обговорюючи « *Відкрите Дружнє Послання* » до Папи Івана-Павла II-го, спробуємо відтворювати релігійне вірую Олеся Бердника на підставі тих думок, які висловлені в Посланні, і хіба тільки принагідно, радше асоціятивно, відкликуватися до інших писань Олеся Бердника.

1. *Христоцентричність релігійного ВІРУЮ Олеся Бердника*

Прочитуючи Послання Олеся Бердника до Папи Івана-Павла II-го, вдаряє в вічі факт, що Христос знаходиться в осередку мислення Олеся Бердника. Христос визначує його свідомість, його дію, його погляд на світ і на людину. Не йдеться тут про те, щоб дошукуватися в Посланні систематичного богословського завершеного викладу Христології. Олесь Бердник не богослов, а релігійний мислитель. Але релігійне світозріння Олеся Бердника не якесь абстрактне, безвидне. Свої коріння воно має в християнстві і з нього виводиться. Олесь Бердник — це чітко християнський мислитель. Христос, основоположник християнства, це *наріжний камінь* в релігійному вірую Олеся Бердника.

Вже перші слова Послання свідчать про це: « ...я прийшов до Христа серед борінь і страждань, відчувши Його *найживішу реальність* ». Попереджуюча згадка про народження і виховання в країні, « де атеїзм є офіційною доктриною » підкреслюють ще міцніше, як важливим і рішальним у житті Олеся Бердника був його прихід до Христа, завершений відчуттям Його реальности.

Олесь Бердник не з'ясовує ближче шляху, яким він дійшов до Христа. Він тільки вказує, на якому грунті проходив цей шлях та в якій атмосфері він ріс і виховувався. Грунт і атмосфера були визначені доктриною атеїзму, яка, в намаганні знищити кожну релігію і релігійну свідомість в людині, не вагається навіть заперечити історичну постать Христа. Тому зрозуміло, чому віднайдення Христа, прихід до Нього, за словами Олеся Бердника, проходило « серед борінь і страждань ». Вислід цього шукання, всупереч офіційній доктрині, це ХРИСТОС — « НАЙЖИВІША РЕАЛЬНІСТЬ ».

Цим означенням дає Олесь Бердник найповніший образ Христа. Христос у мисленні Олеся Бердника найживіша реальність у всіх вимірах своєї сутності — Божої, космічної, людської, історичної, аж до містичної включно. В єдиності і винятковості христа в цілому бутті і творенні основується ствердження Олеся Бердника, висловлене поетичними словами, про те, що Христос став для нього « Полум'яним Водієм душі », « стрілою духу ». Прозаїчно говорячи, Христос визначує ціле душевне життя і мислі Олеся Бердника, які летять у майбуття і дають проєкцію нового світу. Звідсіль Христос є для нього « суттю життя », а коли йдеться про новий світ, куди скеровані мислі — « стріла духу », то ніхто інший, як саме цей Христос, джерело і надхнення цих мислей, є будівником — « архітектором божого світу радості і любові ». Отут, колись мрійлива, фантастична думка Олеся Бердника про інший кращий світ перетворюється у віру, що такий світ можливий та що він настане. Мрія-фантазія не шукає і не спирається на твердій основі, віра основана на христі, на чомусь стійкому, неминущому, могутньому, а не на немічній мислі людського творіння. Сила і переконливість викладеної в Посланні альтернативи до всього сучасного з його ідеологіями, доктринами, системами тощо, альтернативи конкретної і, при умові духовного переображення людини, можливої до здійснення, повторяємо — ця сила альтернативи корініться якраз у тому, що вона спирається не на мілких доктринах псевдореформаторів і псевдопророків, але на христі і на несхитній вірі в нього.

2. *Образ Христа в Посланні Олеся Бердника*

Якщо для Олеся Бердника Христос є суттю його персонального життя, то напрошується питання, ким є христос в його мисленні і наскільки образ Христа, переданий в Посланні прецизними, хоч ближче не уточнюваними поняттями й окресленнями, є конформний з тим образом Христа, що його передають нам християнські богослови, біблісти, історики, еклезіологи, моралісти й учительство Христової Церкви. Інакше, коротко говорячи, чи образ христа у бердника є образом, що його нам дає християнська віра? Не йдеться тут ні про повноту образу, ні навіть про прецизність богословського вислову. Олесь Бердник не богослов, а письменник, при цьому віруюча людина. Йдеться тільки про основні зариси образу Христа в Олеся Бердника. Хто ж він, христос, як Його мислить Олесь Бердник?

Христос — це насамперед найреальніша сила всесвіту, « Котрою 'все почало бути' і котрою все тримається... ».

Вичувається в такому формулюванні виразний вплив українського релігійного мислителя Григорія Сковороди, для якого також, згідно з тезою « Бог є у всіх речах », божеське начало являлося, як основна реальна і далі діюча сила. Не від речі згадати, що й у Василя Барки, найвидатнішого сучасного поета, можна знайти аналогії і до Сковороди, і до Олеся Бердника. Упродовж кількох віків всі вони втрьох неначе перекликуються між собою. Цей феномен релігійного характеру інтересний тим, що на ньому наявно видиться, як великий вплив на українську духовну свідомість має аж посьогодні Григорій Сковорода, релігійний мислитель, філософ, поет, письменник, містик.

Правда, оте « найреальніша сила всесвіту », як відгук на сковородине « Бог є у всіх речах », може дати привід до, на нашу думку, необоснованої інтерпретації в сенсі пантеїзму та його різних пізніших відмін, бо в цих релігійно-філософських концепціях затрачується реальна різниця між трансцедентним Божим Буттям, творчим Началом всього « видимого і невидимого », з одного боку, і твором — всесвітом — з другого. Правда також, що релігійне мислення Олеся Бердника виходить з первоначального принципу, отієї відвічної сили, і доходить до всесвіту і до людини. Тому й тут може бути привід для різних інтерпретацій по лінії модерної теософічної школи. Коли додати до того, що Олесь Бердник уважає Христа Сина Божого « водієм душі », « суттю життя » — розуміється свого персонального життя, коли додати, що шлях, яким Олесь Бердник віднайшов Христа, визначений як почуттєвий, а не розумовий — раціональний, не можна б дивуватися, якщо у формулюваннях Олеся Бердника будуть дошукуватися теософічних елементів чи елементів модерністських учень.

Та всупереч цьому вважаємо, що такими інтерпретаціями і стараннями вкласти мислення Олеся Бердника в якісь окреслені філософські чи псевдорелігійні системи ми справляли б кривду Олесеві Бердникові. Непорозуміння випливає з того, що на мислителів, поетів, письменників, зокрема українських релігійних мислителів, не можна глядіти і їхньої творчости розцінювати з позиції західної філософії і західної релігійної духовости навіть тоді, коли прийняти, що всі філософські і релігійні течії Заходу відомі цим мислителям та тут то там помічати деякий вплив на їхню творчу думку. Українські мислителі, в цьому числі і Олесь Бердник, є перш усього повністю оригінальними мислителями.

Всі вони діти тієї духовости, яка родилася в процесі довгих століть, зокрема в християнській епосі битія українського народу. На українській духовості віддзеркалювалися філософські течії старинної грецької філософії, зокрема Платона, які запліднювали перших християнських філософів т.зв. ґностичної школи. В дальшому, на цілому християнському Сході, починаючи з IV-го століття філософсько-релігійну думку формулювали Отці Церкви, між ними такі як Григорій Нісейський і Максим Ісповідник. Характеристичним для східного християнського мислення це його одність і цілісність, або один і цілий образ усього видимого і невидимого. В цьому мисленні немає поділу на різноякі образи, одні, що творяться на підставі раціональної філософії, інші, що постають у висліді Божого об'явлення, ще інші, які утворюються у висліді містичних переживань. Безпосереднє видіння одноцілого образу Буття, споглядання на нього і внутрішнє переживання його — прикметні для цього мислення і в його висліді для самої релігійної духовости. І ще одна характеристична риса цього рідного українського мислення: воно позначене сильними впливами Священописання, бож саме в цьому записана найреальніше духовна сила, Боже Слово.

Не входячи в дрібязґову аналізу східнохристиянського мислення й абстрагуючи від різних шляхів і процесів, які проходили оба християнські світи, Захід і Схід, не вказуючи на те, де вони відрізнювалися, де зустрічалися, де доповнювалися, одне можна сказати: східнохристиянське мислення давало завжди перевагу образові Божества і світу, твореному всіма силами людського духовного « Я », розумом, серцем, інтуїцією, відчуттям, включно до містичного переживання. Це мислення, сперте на обох заповітах Священописання, христоцентричне, тому й новітні богослови говорять про христологічну теологію християнського Сходу. Воно водночас, якщо йдеться про людину в новозавітній християнській епосі, дає інший образ новородженої і переображеної людини, звідкіль бере початок нова галузь християнської науки т.зв. християнська антропологія; воно також харизматичне, наскільки старається відкрити у всесвіті і людині наявність і дію духовного персонального принципу в Божому Бутті, Духа Святого, й існування Його дарувань-харизмів і харизматичного діяння людини в цій же епосі. Т.зв. богозріння – « теорія » – духовне видіння – це найосновніша риса цього мислення: у Триєдиному Божому Бутті і через його афірмацію можемо щойно розуміти начало, біг, переображування і кінець всесвіту; в ньому обоснована

поява у світі людини й людства. У всьому творінні унагляднюється несказанна Божа Мудрість-Софія і невичерпна любов Триєдиного Творця до творіння, воплочена в Христі-Чоловіколюбці.

Вказуючи на ці характеристичні риси релігійного мислення, бажаємо тільки підкреслити, що зайво було б шукати в Олеся Бердника, з приводу такого чи такого, ближче не окресленого вислову, якихось елементів пантеїстичних чи модерністських учень. Ще раз рідкреслюємо: Олесь Бердник — це дитина української землі й українського народу, так багатого своєю рідною християнською духовістю. Релігійне мислення Олеся Бердника — це цінний овоч цієї духовості.

3. *Христос — Творець-Пантократор*

Олесь Бердник самий уточнює, як він розуміє « найреальнішу силу всесвіту », Христа. Це трансцедентна, позасвітня сила, « котрою 'все почало бути' і котрою все тримається ». Слова — « все почало бути » взяті в лапки, тобто йдеться тут про цитування тексту. Легко розгадати, що Олесь Бердник проказує цей текст із Святого Письма Нового Заповіту, де в т.зв. Пролозі св. Йоана читаємо: « В началі було Слово, і Слово було в Бога, і Слово було Бог. Воно було споконвіку в Бога. Все через нього сталося, і без нього ніщо не сталося, що постало » (Йоан 1,1-4). Цю думку про відвічне Творче Начало, реально різне від усього, що має свій початок, бо почало бути, сформулювала пізніше Церква в т.зв. Нікейсько-Царгородському Символі віри аналогічними словами — « І в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого Єдинородного..., що через нього все сталося ».

Це наскрізь християнське вірую, сперте на Священнописанні, на Об'явленні, на традиційному вченні Христової Церкви. Це пряме заперечення пантеїзму та всіх його відмін.

Христос, « найреальніше сила всесвіту », « котрою все тримається ». Цим ствердженням відкидає Олесь Бердник інтерпретацію всесвіту в сенсі природної, не Богом-Творцем об'явленої релігії і її т.зв. деїстичних систем, які, перейнявши теоретичні елементи старинної грецької школи стоїків, оформилися в новітньому часі як різні філософсько-релігійні течії — натуралізму, раціоналізму, антропоцентризму і природнього містицизму. Всі ті течії — це пряме заперечення об'явленої релігії і християнського вірую.

Образ Христа у Бердника — це образ пантократора, як його зображує іконографія східної Церкви і вміщує в центральних мі-

сцях храмів. Це постать Христа-Вседержителя, якого зір проникає всесвіт, якого голова знаходиться в хрестовидному німбі з написом О ОН, який у лівій руці тримає розгорнену книгу Євангелії, найчастіше з написом АЛЬФА І ОМЕГА, а праву руку підносить догори, навчаючи і благословляючи усе творіння. Образ ХРИСТА-ПАНТОКРАТОРА-ВСЕДЕРЖИТЕЛЯ, оцієї сили, як каже Олесь Бердник, « котрою все тримається » — це іконописне зображення, основане на багатьох висловах Святого Письма. Найважливіші з них – Ісход 3,14: « І промовив Бог до Мойсея — 'я той, хто є' (євр. ягве, грецьке о он). Апокаліпса 1,8: « Я АЛЬФА І ОМЕГА, ПОЧАТОК І КІНЕЦЬ..., ХТО ЄСТЬ І ХТО БУВ І ХТО ПРИХОДИТЬ, ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ ». II Кор. 6,18: « Я БУДУ ВАМ ОТЦЕМ, ВИ Ж БУДЕТЕ МЕНІ СИНАМИ ТА ДОЧКАМИ — КАЖЕ ГОСПОДЬ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ ».

Що саме такий образ ХРИСТА-ВСЕДЕРЖИТЕЛЯ має на увазі Олесь Бердник, свідчать про те такі його слова Послання, як « саме тепер пора людству звернутися... до УЧИТЕЛЯ НОВОГО ЗАПОВІТУ... УЧИТЕЛЬ ЄДИНИЙ ПРОСТЯГАЄ РУКИ БЛАГОВІСНІ ДО ДІТЕЙ СВОЇХ, ВОЛЮЧИ, ЩОБ ВОНИ ПРОЗРІЛИ ВІД СЛІПОТИ БЕЗУМСТВА... Я ЛИШЕ ПРОСТИЙ ПОСЛІДОВНИК УЧИТЕЛЯ, ОДИН ІЗ СИНІВ ХРИСТА... НАВІЩО З'ЯВИВСЯ В ЦЕЙ КРИВАВИЙ СВІТ УЧИТЕЛЬ... ЛЮДИНА, КОТРА НЕСЕ ОБРАЗ І ПОДОБУ НАЙВИЩОГО, — не маріонетка і раб космічного диктатора, а син ДУХУ-БАТЬКА І ТВОРЦЯ СУЩОГО... Такий прорив буде здійснено там, де... збережено ім'я, ЗАПОВІТ І ОБРАЗ УЧИТЕЛЯ НОВОГО СВІТУ... і тепер слід повернутися до ПЕРШОСУТІ НОВОГО ЗАПОВІТУ... » і тп. (Підкреслення наші).

4. *Христос – Богочоловік*

Не чужою для Олеся Бердника є правда Об'явлення про « зшестя з небес » Єдинородного Сина Божого, Божого Слова, і Його воплочення із земної Матері. Воплочення, завдяки якого на арені спасенної історії людства з'являється історична постать, Ісус Христос, зіграє осередню роль в мисленні Олеся Бердника та в його задумі оновлення всього світу, людства і людини. Тільки так можна розуміти заклик Олеся Бердника до Папи: « Ви, Владико, покликані утвердити *Центральність Сина Людського — Сина Божого* в духоеволюції Всесвіту... ». Утвердження центральности Христа-Богочоловіка таке важливе для Олеся Бердника, що він бачить у ньому перелім у свідомості людства, подібне до того, що сталося зі свідомістю з відкриттям Коперника, співвітчизника Папи: « Як Ваш співвітчизник Копернік поставив у центр свідомості люд-

ства Полум'яне Світило, котре віками змушували кружляти довкола *темної планети*, так і Ви, Владико, покликані утвердити Центральність... ». А що воплочення здійснилося через земне родження Божого Сина Марією, земною Матірю Христа-Богочоловіка, Олесь Бердник присвячує жінкам-матерям цілий розділ та обосновує іхнє посланництво в теперішньому світі на тому, що « ...НАРОДИЛА БОЖЕСТВЕННОГО УЧИТЕЛЯ ЗЕМЛЯ МАТІР — НАЙПРЕКРАСНІША ЖІНКА ПЛАНЕТИ ». І звеличуючи Матір, додає: « І кожного мудреця чи злочинця теж народжує Матір і вже тим самим стає СВЯТАЯ СВЯТИХ, бо КРІЗЬ її лоно здійснюється БОЖА ВОЛЯ нового ТВОРЕННЯ ». Задивлений в образ Божої Матері, Олесь Бердник разом із своїми однодумцями суґерує одну із конкретних ініціятив, за здійснення якої міг би виступити перед світом теперішній Папа Іван-Павло II-ий: « Ми пропонуємо скликати Форум Матері і Дитини — ФОРУМ БОЖОЇ матері (підкреслення наше)... Ми пропонуємо провести цей Форум у Вифлеємі, там, ДЕ У СВІТЗ' ЯВИЛОСЯ БОЖЕ ДИТЯ ».

5. *Христос – Творець нової епохи*

У християнському вірую Христос — це Бог, Син Божий, Одна із Осіб Пресвятої Тройці, воплочене Боже Слово, Богочоловік, Учитель Нового Заповіту. І всі ті істини знаходимо в образі Христа, що його змальовує Олесь Бердник. Та є щось нове в цьому образі, чи радше не нове, але в християнській свідомості замало наголошене. І саме на це « призабуття » у християнській свідомості, на однобічність образу Христа в ній, звертає увагу Олесь Бердник. « Так сталося, що з вірою в Христа, з релігією зв'язано (в основному) поняття про морально-етичну суть Людини. Тому авторитет релігії і не є всеохопний, що вона обмежилась мізерним аспектом життя і еволюції ».

І тому Олесь Бердник звертається до Папи з проханням, щоб « вивести Його полум'яний Образ (значиться – Образ Христа) із архаїчної ритуальности у живе творення Нового Світу ». Як треба розуміти поняття « архаїчна ритуальність », можна тільки здогадуватися на підставі поетичних висловів і символічних образів, якими Олесь Бердник старається передати свої мисли про суть Христа. Це правда, що Христос — це Учитель Нового Заповіту, але Він не такий, як інші релігійні учителі. Христос « єдиний Учитель ». Він всеохопний учитель, такий, що не обмежується тільки до однієї сфери життя людини, її морально-етичної суті. Це важливе ствердження Олеся Бердника, бо цим відмежовує він себе

від тих, які заперечують божество Христа, але цінують Його, як учителя морально-етичних засад, якими повинна керуватися людина в своєму житті. Важливе це ствердження ще й тому, що в новітньому часі зарисувалися тенденції притьмарити повний образ Христа. Користуючися модним поняттям « відмітологізовування » і затираючи різницю між мітом і містерією, такі тенденції ведуть до заперечення основоположних правд Христової віри і до агностицизму, в крайньому випадку — до атеїзму. Олесь Бердник вірить у Христа-Богочоловіка; тому Христос живе і діє. Хоч Христос є учителем, та Він не є звичайним вихователем « слухняних і смирних діток для Царства Божого »... Можливо, це саме має на увазі Олесь Бердник, коли говорить про « архаїчну ритуальність » образу Христа. Бо Христос — це « вогняний вождь божого творення і божої битви з хаосом, з прадавнім драконом мороку... ». Христос відкриває нову епоху в спасенній історії людства. І не тільки людства, але цілого Божого твору. Христос — надхненник цієї нової епохи, Він також жива і діюча сила в ній. Христова Церква, на думку Олеся Бердника, « покликана і здатна » довести до свідомости і « утвердити в серці мільйонів вірних Христових душ » оцей повний образ Христа і тим самим « відкрити Епоху Христа – Епоху Нового Творення ».

III. Всесвіт у видінні Олеся Бердника

У попередньому розділі вказано на те, що Олесь Бердник бачить у Христі « найреальнішу силу Всесвіту », Творця і Вседержителя-Пантократора, якщо мова про генезу всесвіту, та « Архітектора Нового Світу Радости й Любови », якщо мова про посланництво людини, яка за словами Олеся Бердника, « може й повинна очолити Нове Творення... ». Щоб підкреслити важливість і можливість цього посланництва, Олесь Бердник змальовує в поетичних образах панораму всесвіту: Земля, « Планета, ніби корабель, захоплений ураганом, повисає над прірвою загибелі »; земля — « темна планета », Сонце — « Полум'яне Світило, котре віками змушували кружляти довкола темної планети... »; у всесвіті — десятки планет... Якраз ці поетичні образи, символи, персоніфікації і різні поняття, зачерпнені з багатьох ділянок людських знань, великою мірою ускладнюють відтворення ясного образу Всесвіту в Посланні Олеся Бердника. Для ілюстрації багатства вислову нехай послужить наступна термінологія: Сфера Життя, Дух Єди-

ний, огненне відродження духу, сфера духовності, духоеволюція Всесвіту, Боже Творення, Божа Битва з Хаосом, Дракон Мороку, Епоха Христа, Епоха Нового Творення, Зоряні Знаки Епохи, земне інферно, Преображення, Воскресіння, чудоподібний смолоскип Преображення, Володар Мороку, Преображення Світу, побудова нового Космосу, ветхе творення, Сестра Життя, елементи Буття, трансформація буття, психосфера, єдиний критерій Буття, ланки Буття, біосфера, Природа — виконавець Творящого Духу, гармонізація світу, життєва тканина Землі, Дух Людства, Дух Єдности, Дух Любови, елементи Єдности і Преображення, трансформація Землі, меч Немезиди, серце людства, вантаж Атланта, ветхі капіталістичні структури, скарби народного духу, золотий телець, « безумна » частина Людства, Птахи Духу, Світ Правди, нові Божі Сили, нива Буття, забобонні покрови, барвисті скельця древніх вітражів богостраху, Птах Душі, безмірний Божий Простір, Цикль Вогняного Відродження Землі, Першосуть Нового Заповіту, новий рівень свідомості і буття, Божа Воля, агресивний чоловічий полюс, Ера Єдности та Любови, примат духовности, примат Духу, космічна хвороба біосфери, дух Сатани, зрадливий архангел, Ядро розпаду Першосубстанції, алементи Біосфери, закон Сатани, « нерушимий закон космосу », Сила Христа, цілющий дощ, пустеля Землі, страждаюча плоть, пригнічений Дух Життя, сатанинське інферно, вражений світовий організм, Древо Радости, еволюційний потік Духу, теократія, Духократія, Боже Творення Нового Світу, інші світи — світи Божої Багатомірности, Дух Божий, Заповіт Духу, Божа сила стала спочивати, Космічний Талант, Голос Духу, імператив Закону і примусу, Єдиний Вождь — Суть Життя, Новий Космос...

1. *Всесвіт — твір Божих рук, обдарований диханням жизні*

Метою Послання Олеся Бердника до Папи, як це ясно бачимо з висловлених у Посланні думок, не було питання космогонічного характеру, отже, питання про виникнення всесвіту. Олесь Бердник бачить всесвіт як реально існуючий феномен, аналізує в окремому розділі його « космоісторичну ситуацію », шукає рятунку для нього і дає проєкції — альтернативи цього рятунку. Та все ж таки, на підставі розсіяних поетичних образів і висказів у Посланні, можна накреслити головні риси образу Всесвіту в Олеся Бердника. Всесвіт-Космос з його планетами, між ними сонцем і землею, з його можливими світами, не виник без Творчого Начала, самочинно,

як співгра ближче неозначених космічних сил. Олесь Бердник дає рішучу відсіч матеріялістичній концепції світу. Знаменні тут слова Олеся Бердника: « Лише ідучи за голосом Божественного Учителя, можна здійснити Заповіт Духу, котрий отримала Людина після того, як *Божа Сила стала спочивати* ». Божа сила — це позасвітнє Творче Начало. Всесвіт — це твір Божої Сили. Свою думку про позасвітню Божу Силу зачерпує Олесь Бердник із перших глав Книги Буття Старого Завіту, в яких говориться про сотворення світу і людини. « На початку сотворив Бог небо й землю (1,1) »... а дух Божий ширяв над водами (1.2), « ...і сотворив Бог людину на свій образ, на Божий образ сотворив її... » (1,27), « ...Бог закінчив сьомого дня своє діло, що його творив був, і спочив сьомого дня від усього свого діла, що творив був. І благословив Бог сьомий день і освятив його. Таке було походження неба і землі, коли сотворено їх » (2,2-4). І хоч ця позасвітня Божа Сила, завершуючи акт сотворення світу благословенням та освяченням, « стала спочивати », якщо йдеться про її творчий акт, то вона й дальше існує. В сотворенні людина отримала « Заповіт Духу », за словами Олеся Бердника, або « дихання жизні », як про це записано в Книзі Буття (2.7). Сотворена « на образ і подобу Божу » та обдарована духовними дарами життя людина виростила « глибинні духовні скарби » серед народів світу та надіється на « ...прорив нових Божих Сил на Ниву Буття »; треба допомогти « тим силам народитися і божа сила освятить це починання » — (підкреслення наше).

2. *Космогонічні елементи в Посланні Олеся Бердника*

Хоч в образі всесвіту Олеся Бердника виразно домінує християнське вчення про виникнення всесвіту, то мимо цього в цьому образі незаперечні впливи різних релігій світу, мітів і переказів, старинних літератур і філософських систем. Космогонія — це в загальному наука про створення, зглядно виникнення феномену, якому ім'я всесвіт. Питання, які стосуються пояснення цього образу, його складових елементів, простору, часу, і існуючих в ньому природних законів, це предмет філософії природи — космології. Для дослідників усієї творчости Олеся Бердника, його фантастичних, утопійних, футурологічних, аж до філософічно-релігійних образів, не є нічим дивним, що в образі всесвіту Олеся Бердника можна віднайти всі ці різні елементи.

Є в цьому образі елементи філософського розуміння всесвіту-

космосу, як прегарного гармонійного Цілого, (звідтіля і грецька назва всесвіту – космос), образу, вирізьбленого старинними грецькими філософами. Є в цьому образі елементи, які домінували в культурах Сходу, які попередили геленістичну добу. До них слід зарахувати зображення про виникнення всесвіту з ближче неозначеного хаосу, з діяння в ньому двох принципів світла і темряви, з переходу початкової гармонійної і радісної стадії всесвіту крізь всесвітню катастрофу у стадію занепаду й розкладу, в якій іде змаг за збереження здорових « елементів буття ». До речі, такі образи, віддзеркалені в старинних релігіях і мітах, слідні також у старозавітній і новозавітній біблійній космогонії.

Можна б в такому чи такому вислові Олеся Бердника шукати джерела в різних релігіях, мітах і поезії, та, на нашу думку, образ всесвіту в Олеся Бердника виявляє таки найбільше біблійних християнських рис.

3. *Еволюція всесвіту*

Образ всесвіту в Олеся Бердника — образ динамічний. Всесвіт, як твір Божої позасвітньої Сили, твір Божих рук, обдарований такими незліченними дарами, які дозволяють йому проходити процес звершування, росту, еволюції. До цих дарів належить « нерушимий закон космосу », що його треба оновити в майбутньому і поставити понад « законом Сатани ». Та попри цей природний космічний закон діє у всесвіті ще інший надприродний принцип у « безмірному Божого просторі », в якому Природа являється « пластичним виконавцем творящого духу ». Йдеться, отже, про Духа Божого, Третю Особу Троїчного Божого Буття. І хоч Олесь Бердник не висловлюється про цього « Духа » за поміччю стислих богословських понять, то з усіх описів діяння цього надприродного духовного принципу у всесвіті можна прийти до заключення, що мова тут про Духа Святого; це « Творящий Дух », а природа — це виконавець Його волі. Це — « дух єдиний », що « наповнює все », отже, увесь всесвіт, усі світи як свідчення « Божої багатовимірности », планету-землю і все на цій планеті. Це той самий Дух, до якого звертається християнська людина в молитві Східної Церкви « Царю Небесний, *...що всюди єси і все наповняєш...* ».

Слова Олеся Бердника — « Дух Єдиний наповняє все » — це неначе вільне цитування Кн. Прем. 1,7: « Дух бо Господній на-

повнює всесвіт » та Кн. Прем. 12,1: « Бо Твій Дух нетлінний у всьому »...

В святих книгах Старого Заповіту зустрічаємо багато місць, де говориться про Духа, чи точніше про Духа Божого, Духа Господнього, хоч із цих висловів не можна робити висновку, що мова про персональну трансцендентну особу в Божому Троїчному бутті. Інтерпретація Духа Божого в сенсі Божої Сили у творенні світу і керуванні ним є наскрізь обоснованою. Щойно у світлі Нового Заповіту, зокрема у світлі євангелій та послань ап. Павла старозавітні біблійні тексти про Духа Божого дозволяють робити висновки, що мова в них про персональне трансцендентне єство. Таким є християнське розуміння. Воно віддзеркалене дуже виразно в наступному формулюванні Олеся Бердника: « *Дух Єдиний* наповнює все, і *Учитель Єдиний* простягає Руки Благовісні до *дітей Своїх*... ». На одному рівні ставить Олесь Бердник Духа Єдиного з Учителем Єдиним і з дітьми. Учитель — Христос і діти Христа — люди, це персональні істоти. Такою ж персональною істотою, на рівні з ними, є цей Дух Єдиний, який існує і діє у всесвіті згідно із своєю духовною природою. Додає Олесь Бердник, що Дух Єдиний та Учитель Єдиний воліють, отже, як особові єства бажають, щоб особові істоти, діти-люди, « прозріли від сліпоти безумства ». І в цьому вислові, як у багатьох інших, Олеся Бердника, можна вичути вплив Святого Письма, ось хочби порівняти його зі словами пророка Ісаї: « Стуманійте, остовпійте, осліпніть і будьте сліпими... Бо Господь вилив дух задубіння, він замкнув ваші очі, він закрив вам голови... » (Іс. 29,9-10). Можна б продовжувати аналізу різних висловів Олеся Бердника про Духа і конфронтувати ці вислови із відповідними місцями Святого Письма, якого вплив незаперечний. Вистачить, одначе, відмітити такі основні лінії мислення Олеся Бердника:

а) Всесвіт знаходиться в постійній еволюції, на що вказують такі вислови, як « духоеволюція всесвіту », « еволюційний потік Духу », « пригнічений Дух життя »;

б) відновлення всесвіту в дальшому процесі еволюції можливе, коли у всесвіті, зокрема на земній планеті, привернеться « *примат Духу* » і признається його « водійство » у всіх сферах людського життя. В цей спосіб пічнеться новий цикль « вогненного відродження Духу »;

в) еволюційна гармонізація світу наступить тоді, коли у світі вітатиме Дух Божий, Дух Христовий, що є Духом Єдности, Ду-

хом Любови. « Треба повірити Голосу Духу », пише Олесь Бердник, бо « лише йдучи за голосом Божественного Учителя, можна здійснити Заповіт Духу, котрий отримала людина після того, як Божа Сила стала спочивати »;

г) духоеволюція всесвіту, якої здійснювання покладено в руки людини, доведе до поразки « духу людства у його спробі утвердити своє криваве, абсурдне буття, як правомірну модель, всупереч велінню Духу Єдности ». Якщо в духоеволюції світу виявиться « водійство Духу у всіх сферах Божого Творення Нового Світу », тоді це доведе до « Духократії » у світі, рівнозначної із часом « радости і свободи », бо « імператив Закону і примусу повністю зганьбив себе і дискредитував »;

д) в еволюційному процесі Олесь Бердник протиставить Духократію старобіблійній Теократії, яка, без уваги на закінчення старобіблійної епохи з приходом Христа, живе ще сьогодні в Християнській Церкві.

Загально характеризуючи мислення Олеся Бердника стосовно всесвіту, що знаходиться в постійному еволюційному леті, можна образово сказати: *На всесвіті Олеся Бердника вирізьблена печать Христа, що переображує, і Духа Святого, що все виповнює, удухотворює й оновлює.* При обговоренні еволюційного образу всесвіту в мисленні Олеся Бердника напрошується ще одне питання, яке тут тільки маргінесово заторкуємо. В Західному світі відомі твори французького мислителя Теяра де Шардена. Домінуюча західна теологічна школа, склонна до раціоналістичного мислення, з різних причин не присвятила більшої уваги цьому мислителеві. Можливо, причина в тому, що Теяр де Шарден, як і Олесь Бердник — це мислителі-харизматики. Інструментарієм харизматиків є безпосередні образи-видіння, а не розумування. Такі мислителі в інституціоналізованих релігійних системах — не популярні, інколи і не бажані. Сила мислителів-харизматиків виявляється щойно у своїй повноті тоді, коли інституція переживає кризу, потрясення, а ще міцніше тоді, коли інституція здавлена, присуджена на мовчанку, або спотворена.

В Теяра де Шардена знаходимо безліч думок і образів, які зустрічаємо і в Олеся Бердника. Теяр де Шарден говорить про « Пісню Всесвіту », про « справжнє убожествення Всесвіту ». Він признається до того, що свої мисли творить під впливом Святого Письма, зокрема ап. Павла і єв. Йоана: « В началі не було холоду і темряви » — пише Теяр де Шарден. « Був огонь... Начальний

і персональний, реальна Мета Єдности, тисяча разів краща і гідна бажання, ніж руїнна фузія, уявлювана будь-яким пантеїзмом».

Основна візія всесвіту в Теяра де Шардена — це сполучення Христа із всесвітом: «Воплочення є оновленням, реставрацією всіх Сил і Потуг Всесвіту. Христос є інструментом, Центром, Метою всього Творіння». Як близьке воно до мислі Олеся Бердника: «Центральність Сина Людського-Сина Божого в духоеволюції Всесвіту». Оба мислителі — Теяр де Шарден і Олесь Бердник користуються навіть тією самою термінологією, як «біосфера» тощо. Оба присвячують багато уваги питанням «свідомости», її оновленню. Оба говорять про Парузію Христа, яка не лежить десь у неосяжному майбутньому, але яка вже є, хоч не усвідомлена, і яку треба здійснювати в серці людини.

Коли додати до того ще й те, що «Преображення» в Олеся Бердника і «Трансфігурація» в Теяра де Шардена зіграють основну ролю в еволюційному образі всесвіту, тоді оправдано можна питати: йдеться тут про вплив, а чи тільки про припадкове споріднення в мислях між двома християнськими харизматиками? Про вплив Теяра де Шардена на Олеся Бердника можна б говорити, якщо б було певним, що твори Шардена були відомі в Радянському Союзі. Цієї певности немає. Що більше, твори Шардена знаходяться там «на індексі»... Можливо й тому з кол українських літераторів і літературних критиків в 60-их роках доходили голоси до західного світу з проханням, щоб перекладати та опубліковувати важливіші твори Шардена у вільній пресі. З того можна б робити висновок, що дещо продісталося в оригіналі чи перекладах також до Радянського Союзу. Отже, можливість впливу не виключена, але певности немає. Певним, однак, є, що між обома письменниками, Шарденом і Бердником, існує споріднення в мислях про всесвіт. Це споріднення випливає з одної духовної почви, християнської віри, ще конкретніше, з відчуття найживішої реальности Христа у всесвіті, як це прегарно формулює Олесь Бердник. Спільне в обох те, що Христос — це альфа й омега в образі всесвіту, як це формулює Теяр де Шарден. Спільне в обох — харизматична візія всесвіту-космосу. Та до цієї візії дійшли оба мислителі-харизматики різними шляхами. Теяр де Шарден — дитина західного християнського світу, західної культури й західної духовности. До цього він геолог-палентолог. З надрів землі він піднімається до свого харизматичного образу всесвіту, з низин на висоти... Олесь Бердник — дитина української землі, його мисли родяться із східної християнської духовности, пронизаної первнями багатотисячо-

літньої української культури. Олесь Бердник зі своєї природи письменник, утопіст, містик. Він зразу задивлений в Найвище, Неосяжне. Він бачить преображення на горі тавор і цей образ Преображення кидає на дійсний світ, на планету-землю і на людину. З гори Тавор Олесь Бердник сходить на низини, та образ Переображення його не покидає. Його молитва — палке бажання, щоб « на землі було так, як в небі ».

4. *Руїнний елемент в еволюції всесвіту*

Дух Єдиний, що наповнює все, і Христос, Учитель Єдиний, що благовістить і переображує, це Божі особові принципи в еволюції всесвіту в видінні Олеся Бердника. Та окрім цих творчих принципів існує другий, який руйнує всі елементи буття і спричинює, що земля перетворюється в « земне інферно » і знаходиться в катастрофічній ситуації. Олесь Бердник називає цю руїнну силу « Хаосом », « Драконом Мороку », « Володарем Мороку », « космічним диктатором », « Духом Сатани », « зрадливим архангелом ». Це ніщо інше, як персоніфікація зла у всесвіті. Образи, якими послуговується Олесь Бердник, відомі в усіх східних великих релігіях, в релігійних мітах і народних переказах. Ідея двох діючих принципів у всесвіті характеристична також для старогрецької філософічної мислі. Релігійно-філософічне мислення в біблійній старозавітній, як і в новозавітній християнській епохах, побудоване на дуалістичній космологічній концепції, при чому з цілого ходу думок Олеся Бердника наглядним є, що його космологічний дуалізм християнський, поміркований: Всесвіт — це арена боротьби між світлом і темрявою. Христос — це « Вогняний Вождь Божого Творення і Божої Битви з Хаосом, з прадавнім Драконом Мороку ». Космологічні поняття Хаосу, Дракона і образові, на прадавніх мітах сперті, уявлення про боротьбу між правдивим єдиним Богом і Драконом, які зустрічаємо особливо в пророчих книгах Старого Завіту (пор. Іс. 14,29, де мова про « летючого дракона » і Дан. 14,23, де мова про боротьбу пророка з драконом Бела), персоніфікація зла в постаті « зрадливого архангела » чи « сатани », ніяк не говорять про рівновартий Божому принципові другий принцип. В цих космологічних поняттях і образах відображується правда про підпорядкування всіх природних, в тому числі і деструктивних, сил всемогучому Божому принципові у всесвіті. Під впливом цих старобіблійних понять і образів та ще сильніше під впливом апокаліптичних образів стоїть без сумніву Олесь Бер-

дник. Вистачить навести: « І настала війна на небі: Михаїл і ангели його воювали проти дракона, і дракон воював та й ангели його... І повержено дракона великого, змія стародавнього, званого дияволом і сатаною, що зводить вселенну, повержено на землю... » (Откр. 12,7-9), або — « і схопив дракона, змія стародревнього, який є диявол і сатана... » (Откр. 20,2).

Боротьба з драконом стала також улюбленим мотивом в християнській іконографії, про що в Східній Церкві свідчать різні зображення архангела Михаїла та Юрія-Переможця. В образовій мові Олеся Бердника — це Христос, Вогняний Вождь тієї Божої Битви з « прадавнім Драконом Мороку », як це висловлюється в пророчих словах псальмопівець (Пс. 91,13): « На гада і змія будеш наступати, розтопчеш лева і дракона ».

IV Земля і Людина

Змалювавши образ всесвіту в цілому, Олесь Бердник зосереджує свою увагу на земній планеті і на людині, що на ній живе. У зв'язку з тим він аналізує у своєму Посланні до Папи теперішню світову ситуацію в усіх її аспектах в основному розділі Послання під заголовком « Космоісторична ситуація ». З аналізи світової ситуації виводить Олесь Бердник свої пропозиції, т.зв. альтернативи. « Прочитайте наш аналіз світової ситуації, наші пропозиції — пише Олесь до Папи — і прийміть дружнє рішення — рішення первоієрарха церкви христа ».

Вже у введенні до Послання Олесь Бердник накреслює основні лінії цієї ситуації: Вона — катастрофічна, бо:

а) « Планета... повисає над прірвою загибелі... »,

б) « ...збожеволіло більшість лідерів держав та партій, громадячи в арсеналах руйнівну потугу, що її досить для знищення десятків планет... »,

в) « ...нікчемні ідеологічні амбіції ставляться вище, ніж доля Сфери Життя... ».

Вже з тих кількох тверджень Олеся Бердника легко прийти до висновку, в чому Олесь Бердник бачить корінь лиха, що загрожує катастрофічною загибіллю землі і людини: це ідеологічні амбіції, яким найцінніший скарб, який маємо на землі, ціла широка скаля життя є байдужі. Відповідальні за таку ситуацію є державні та партійні лідери, які для перемоги своїх ідеологій громадять

руйнівну для життя потугу; психічний стан цих лідерів Олесь Бердник окреслює, як божевілля.

Олесь Бердник шукає за можливістю, як рятувати землю і людину, як « змінити катастрофічну ситуацію Планети » і відкрити « Епоху Христа – Епоху Нового Творення ». Вихідною основою це застанова, рефлексія і переосмислення, це знайти відповідь на питання: « Хто ми і куди йдемо ».

Це вічне питання, яке, як каже Олесь Бердник, « хвилювало древніх гностиків, Отців Церкви, мудреців усіх епох ». З питанням « Хто ми? », отже, хто таке людина, і яке її призначення — посланництво на земній планеті — « куди йдемо? », Олесь Бердник тісно пов'язує друге важливе питання: « Навіщо з'явився в цей кривавий світ Учитель? ».

Якщо історія земної планети, її космоісторичний біг, характеризований образово як « Божа Битва з Хаосом, з прадавнім Драконом Мороку », призвели до того, що земля перетворилася в « земне інферно », а людина у « вічного в'язня землі », то абсурдним було б помислити, що Учитель — Христос прийшов у світ тільки на те, щоб « вплести своє Прекрасне Серце » в цю ганебну історію.

Появу Христа у світі бачить Олесь Бердник в іншому світлі. Христос поставив ясні знаки своєї появи у світі, знаки, які мають також визначувати посланництво людини — « куди йдемо? ». Ці знаки євангельські. Одним із них — « Преображення », другим — « Воскресення ». Обі ці події, засвідчені Євангелієм, є чимсь більше, чим доказами Божества Христа. Своїм « полум'яним подвигом » Христос « утвердив їх для світу »... « Утвердження для світу » треба розуміти не як одноразовий феномен, що його треба подивляти і висловлювати своє емоційне захоплення словами апостола Петра: « Господи, добре нам тут бути » (Мт. 17,4). Преображення для світу треба розуміти в сенсі заклику Христа до учнів: « І приступивши Ісус, доторнувся їх і сказав: встаньте і не бійтеся » (Мт 17,7). Показавши трьом апостолам своє Преображення, Христос дає своїм послідовникам доручення приступити до дії переображування світу. І тому Олесь Бердник, відповідаючи на питання, чому з'явився Христос у цьому світі і яке посланництво людини, говорить — « Преображення стукає в серця людей », щоб вони встали і не боялися, щоб рушилися « до рятівної дії ». А тимчасом люди « сплять або захлинаються в кривавій калюжі ».

На вічне питання про те, хто таке людина, яке її посланництво, а дальше на питання, чому з'явився Христос у цьому світі, Олесь Бердник не шукає відповіді в древніх гностиків, чи в Отцях

Церкви, чи в різних філософічних школах з їхніми мудрецями. Мислення і відповіді Олеся Бердника є визначені Новим Заповітом, бо « Новий Заповіт дає однозначну відповідь шукачам Правди ».

1. *Хто покликаний до рятівної дії?*

Якщо Новий Заповіт, в якому засвідчені Преображення і Воскресення, дає однозначну відповідь на хвилюючі питання, пов'язані з космоісторичною ситуацією земної планети, тоді відповідь на те, хто покликаний до рятівної дії земної планети шляхом переображування, логічно проста. На думку Олеся Бердника, це основне завдання, покликання, посланництво Церкви. Вона ж є установою Нового Заповіту, їй дано цей скарб для зберігання, розгорнення, збагачення й доведення до відома всього світу, вона покликана на основі Нового Заповіту навчати і благовістити. Вона, Церква, найперше, як каже Олесь Бердник, « повинна стати *чудоподібним смослоскипом Преображення* ». Це прегарне окреслення Церкви в Олеся Бердника: « Чудоподібний смолоскип Преображення ». Церква повинна стати для світу і для цілого людства чимсь подібним до Христа, переображеного на горі Тавор, світлом для світу, щоб люди, задивлені в неї, не лякалися, діяли і переображували світ...

Образ церкви-преображення, Церкви, сповненої духовною і світлою динамікою, вкорінений в душі Олеся Бердника. Якщо Церква у світі не усвідомить того, що вона повинна стати і бути церквою преображення, Олесь Бердник мусів би прийти до висновку, що Церква « повністю відійшла від Нового Заповіту і стала служити Володареві Мороку ». Хоч як гіркі ці слова, але скільки в них заохоти до відповідної дії для тих, яким Христос дав доручення « право правити слово » Його « істини » (молитва з Літургії Йоана Золотоустого).

Та Христова Церква — це не якийсь абстракт. Церква — це установа, яку творять живі люди. Тому в посланництві Церкви вміщається посланництво кожної християнської людини. Олесь Бердник відкидає концепцію-мислення, яке спостерігається інколи в охрещених людей, мовляв, « рішення знаходиться в руках Бога і від нас нічого не залежить ». Різкими словами осуджує Олесь Бердник такий підхід і людей, що так мислять: « Такий підхід до лиця лише духовним сліпцям, боягузам і шахраям », пише він, бо « Христос не вихователь слухняних і смирних діток для Царства Божого, а вогняний Вождь Божого Творення... », як це під-

креслив він на вступі Послання. Цими словами Олесь Бердник ніяк не осуджує довір'я до Творця-Бога, він лише перестерігає перед надмірною надією, пасивізмом, квієтизмом і байдужістю, в яких полоні знайшлася сучасна людина.

З посланництвом Церкви, установи, складеної з живих людей, безпосередньо в'яжеться посланництво людини. Насувається питання, який образ людини просвічує Олесеві Бердникові. Хто вона? Хто ми?

Насамперед, людина в теперішній епосі спасенної історії не сміє бути « в'язнем землі ». До неї ж сказав Господь, благословляючи її, « ...наповняйте землю і оволодівайте нею» (Бит 1, 28). Людина також не « раб космічного диктатора » і не « маріонетка » — вказує, з одного боку, на онтологічну суть людини, з другого ж боку, змальовує соціологічну ситуацію, в яку насильно зіпхнули людину божевільні ідеологічні системи, присуджуючи її на екзистенцію в'язня, раба і маріонетки. Ідеологічні системи, очолені божевільними державними і партійними лідерами, які неначе апокаліптична потвора — « космічний диктатор », оволодівають світом, вбили духовне « Я » людини, ограбили її з її душі.

Не диво тому, що « ветхе творення, в якому ми живемо, спаплюжене, здеградоване, і агонізує разом із втомленою Сестрою життя », як каже Олесь Бердник, неначе переповідаючи слова апостола Павла: « Бо знаємо, що все створіння разом понині с т о г н е і разом с т р а ж д а є... » (Рим. 8,22).

2. *Антропологія Олеся Бердника*

Питання « Хто таке людина? » — це предмет антропології. В залежності від філософічної чи релігійної системи, з позиції яких досліджується це питання, виводяться відповіді на нього. Визбируючи розсіяні в Посланні до Папи думки Олеся Бердника стосовно людини, не важко прийти до висновку, що образ людини у нього зачерпнений із св. Письма. Слідні на ньому особливо антропологічні елементи, характеристичні в письмах апостола Павла і євангелиста Йоана.

Олесь Бердник, з'ясувавши, ким людина не є, спирає свою концепцію посланництва людини в переображуванні світу *на суті людини,* на тому, *ким вона справді є.* Суть людини в тому, що вона несе на собі «Образ і Подобу Божу». Це виразний відклик до Книги Битія (гл. 1,26): « Сотворім людину на наш образ і нашу подобу ».

І дальше, — пише Олесь Бердник, — « Людина ...Син Духу-Батька і Творця Сущого. По праву спадкоємців ми можемо і зобов'язані *взяти на себе* місію Преображення Світу і побудови Нового Космому », бо « нижче творення, як говорив апостол Павло, стогне разом з нами, очікуючи визволення... ».

Олесь Бердник виразно покликується на апостола Павла, в посланнях якого багато говориться про Боже синівство, Боже дитинство, спадкоємство дітей Божих. Одне місце з послання апостола Павла до Римлян цитуємо повністю, щоб зілюструвати вплив цього апостола на мислення Олеся Бердника: « Усі бо ті, що їх водить Дух Божий, вони — сини божі. Бо ви не прийняли дух рабства, щоб знову підлягати боязні, але прийняли дух усиновлення, яким кличемо: « Авва! Отче! » Сам цей Дух свідчить разом із нашим духом, що ми — діти божі; а коли діти, то й співспадкоємці Христа, якщо ми страждаємо разом із ним, щоб разом з ним і прославитися. Гадаю бо, що страждання нинішнього часу негідні майбутньої слави, яка має нам з'явитися. Бо створіння очікує нетерпляче виявлення синів Божих. Створіння було підпорядковане суєті не добровільно, а через того, хто його підкорив, у надії, що й саме створіння визволиться від рабства тління, на свободу слави дітей Божих. Бо знаємо, що все створіння разом нині стогне і разом страждає у тяжких муках » (Рим. 8,14-22).

Поняття Божого дитинства, синівства, спадкоємства з відкликами до Преображення і Воскресення визначують духовну мисль українського християнства. Свідчать про те наші літургічні молитви, наприклад, слова « спаси, Боже, людей Твоїх і благослови насліддя твоє » (Літ. Й. Золотоустого). Свідчать про те також древні пам'ятники української літератури, де, наприклад, в кількох словах схоплена прегарно суть християнської людини: « І будь, — пише анонімний автор Ізборника 1073 р., — дитиною Євангелія, сином Воскресення, наслідником-спадкоємцем майбутнього віку ».

З християнського антропологічного розуміння людини, як індивідуальної істоти, Олесь Бердник проєктує образ цілого людства, що мало б створити « Божу сім'ю », « Братерство Духовних Націй », « Спілку Об'єднаних Народів ». В цій Божій сім'ї українська нація, як суверенна держава в формі « Української Духовної Республіки », відродилася б у виді « Святої України ». Тільки на базі християнського розуміння людини можна дійти до гармонізації світу, до його об'єднання, до єдности всього людства, а людина, обдарована « космічним таланом », може й обов'язана взяти на себе це достойне посланництво переображування сучасного світу.

Таке незвичайне наголошення ролі й вартости людини у світі Олесем Бердником ніяк не дає приводу інтерпретації його мислення в сенсі скрайнього нехристиянського антропоцентризму, якого дітьми являються в модерному світі всякі ліберально-гуманістичні ідеології. Олесь Бердник виразно відсепаровує себе від них, відкидаючи ідею і практику гасла « все для людини ». Такі погляди в оцінці Бердника « безвідповідальні та наївні », бо вони виходять з концепції, що « природа є безмежне поле для експлуатації та споживання », а « перспективи гармонізації світу на таких засадах відсутні і ніколи не з'являться ». Антропоцентризм Олеся Бердника наскрізь християнський; він вміщається в його христоцентричному світозрінню. Вартість і сутність людини визначується її гармонійним пов'язанням з Христом, Богочоловіком, Учителем Нового Заповіту.

Якщо наша земна планета разом із людиною і цілим людством знайшлася сьогодні в катастрофічно загрозливій ситуації, над берегом загибелі, то причину цього бачить Олесь Бердник в тому, що « місце і призначення людини в космосі не збагнуто і майже ніхто про це не думає » (Підкреслення наше).

V. До основних джерел світозріння Олеся Бердника

В кількох попередніх розділах ми старалися вникнути в релігійне вірую Олеся Бердника, його образ всесвіту, землі і людини, шукаючи за джерелами, з яких випливає його філософсько-релігійне мислення. До найважливіших із цих джерел треба зарахувати Святе Письмо обох Заповітів, до якого Олесь Бердник часто відкликується, майже точно цитуючи або вільно переповідаючи біблійні тексти. Вважаємо це незвичайним феноменом, бо йдеться про людину, яка виростала і виховувалася в системі й атмосфері обов'язуючого атеїзму, та мимо цього знайшла шлях до Христа. Тому не від речі буде, ще більше вглибитися в світозріння Олеся Бердника та вкласти його у більш проглядну систему, шукаючи за основним конкретним джерелом у Священнописанні, яке різьбило його образ світу.

Причитуючи ціле Послання Олеся Бердника, не важко прийти до висновку, що мислення Олеся Бердника — це неначе відбитка релігійного мислення апостола Павла. Основні риси цього мислення наступні:

а) *відчуття нової екзистенції в Христі.* Свою нову екзистен-

цію віднайшов апостол Павло через своє навернення, стаючись іншою, новою людиною. « Живу вже не я, а живе в мені Христос » (Гал. 2,20), каже ап. Павло. Якже живо нагадують ці слова Бердникове « ...я прийшов до Христа... Він став для мене с у т т ю ж и т т я »!

Апостол Павло на різних місцях своїх послань говорить про « ветху » людину і « нову людину », про « ветхе творіння » і « нове творіння ». « ...Бо ви скинули з себе ветху людину з її ділами й одягнулися в нову, що відновлюється до досконалого спізнання, відповідно до образу свого Творця... » (Кол. 3,9); « Тому, коли хтось у Христі, той нове створіння. Ветхе минуло, настало нове » (2 Кор. 5,17).

І Бердник говорить про « ветхе творення », яке « агонізує », « нижче творення — стогне ». І Бердник говорить про « страждаючу плоть », про « пригнічений Дух Життя », які треба переобразити в « нове небо і нову землю »;

б) елементи хреста — терпіння в християнській екзистенції. Хрест-терпіння, по думці ап. Павла, лікує, рятує, удуховлює, усиновлює, словом — переображує людину і закінчується у воскресенні так, що оба елементи християнської екзистенції — терпіння і воскресення є нерозлучні. Ці самі риси визначують мислення О. Бердника, бо він дійшов до Христа « серед борінь і страждань » і рятунок світу бачить в « Преображенні і Воскресенні »;

в) *есхатологічність в християнській екзистенції.* Характеристичною рисою християнської екзистенції ап. Павла є її есхатологічність, при чому цю есхатологічність треба розуміти так, що вона вже тепер почалася. « Ось т е п е р день сприятливий, ось т е п е р день спасення » (Кор. 6,2), « тепер бо ближче нам спасення » (Рим. 13,11). Елементи « теперішности », отого грецького поняття « нін » – « νῦν » в есхатологічності християнської екзистенції є чимсь сутнім для неї. Очевидно, ця екзистенція ще не завершена, вона початкова, але не статична, а динамічна, « нам бо треба боротися проти правителів цього світу (еону) темряви » (Еф. 6,12). Тому ап. Павло закликає: « І не вподібнюйтеся до цього світу (еону), але п е р е о б р а ж у й т е с я о н о в л е н н я м в а ш о г о у м а (Рим. 12,2), « ...написано ж на науку нам, що дійшли до повноти віків (еонів) (1 Кор. 10,11).

Є в концепції есхатологічної християнської екзистенції елементи « теперішности » і « кінцевого завершення — « повноти », є елементи переображування в віках — еонах, є скаля цілого нап-

няття на шляху переображування між тим, що є, що вже людині даровано, і тим, що наступить, бо ж « ми прийняли не дух світу, а Духа, що від Бога, щоб знали, що нам дароване від Бога... » (1 Кор. 2,12).

Олесь Бердник говорить, що « багато віруючих радо ждуть таких апокаліптичних подій (в розумінні катастроф і світових катаклізмів, — о.І.Г.), бо вони нібито будуть підтвердженням « прадавніх пророкувань », але водночас, маючи на увазі заповіджений при кінці віків прихід Христа, відмежовує себе від такого наївного розуміння апокаліптичности: « Не чекати пасивно, — пише він, — Приходу Царства Христового, а творити його подвигом *кожного дня* », не очікувати приходу Христа, бо « Він давно прийшов »... Як в апостола Павла, так само в Бердника, есхатологічний характер справді християнської екзистенції здійснюється в тому, що основний есхатологічний елемент, яким є Другий Прихід Христа, Парузія, вже почався *тепер, у сучасності, в теперішньому віці*. Нав'язуючи до слів Господньої молитви і переставляючи її слова з « Нехай буде воля Твоя як на небі, так і на землі » на « Хай і на Землі буде так, як на небі », Олесь Бердник вказує на те, що людина обдарована « космічним таланом », покликана змінити ситуацію землі, відкрити « Епоху Нового Творення », і перейти « на *новий рівень свідомости і буття* ». Вимога так зрозумілої і есхатологічно визначеної християнської екзистенції не є чимсь неосяжним, не є « утопією », вона є *тепер* « *необхідністю сучасности* ». Щоб досягти такого рівня свідомости, отже, іншої, нової екзистенції, конечно переображуватися в сенсі вже наведеного Павлового « переображуйтеся оновленням вашого ума ». Не тільки подібність, але тотожність в мисленні Бердника і ап. Павла є очевидні.

1. *Містичність і пневматичність християнської екзистенції*

г) Екзистенція в Христі веде безпосередньо до містичного переживання Христа. Йдеться тут про тісне сполучення з живим Христом через те, що людина переображується з тіла тваринного у тіло духовне, як каже апостол Павло — « сіється тіло тваринне, а постає тіло духовне... І так, як ми носили образ земного, так носитимем і образ небесного. Так само й воскресення мертвих: сіється в тлінні, а встає у нетлінні » (1 Кор. 16,42-49).

Містичне переживання єдности з Христом, якого натяки зустрічаємо вже в східнохристиянського письменника Орігена з пер-

шої половини 3-го століття, пояснюване в пізніших віках і коментоване Отцями Східної Церкви Василієм Великим і Григорієм Нанзіянзенським у т.зв. Філокалії, збірниках про аскетично-містичне християнське життя, незвичайно характеристичне для східнохристиянського мислення. Основне його джерело — це містика Христа в письмах апостола Павла.

Довкола містичного переживання Христа витворювалися різні теорії і практики, зокрема в монашому житті, як наприклад, на горі Афон; доходило до спотворень і спорів, але саме питання єдности з Христом і переживання тієї єдности, завжди було живим у східнохристиянській мислі і побожності. Оживив його на Сході Григорій Палама, контроверзійний християнський письменник початку 14-го століття. Своїм ученням про т.зв. Таворське світло, відновлюючи думки Симеона Нового Богослова (X-XI ст.) про безпосереднє Боже видіння у Таворському світлі, він угрунтував містичне переживання Христа. При цьому, щоправда, заступав з богословського боку хибний погляд про реальну різницю між Божою суттю і Божою « дією ». Та справа не в тому. Без уваги на дискутоване ще й сьогодні питання про « Таворське світло », справа в тому, що ядром його є подія Преображення, як ЗНАК космічного значення в сенсі динамічного нового Божого творення. В цьому розумінні містичне переживання Христа в ап. Павла, тісно в'яжеться з поняттям Преображення. Видатний український церковний письменник Паїсій Величковський (XVIII ст.), оборонець древніх традицій Святих Отців Східної Церкви в українському християнстві, переклав грецькі збірники — « Філокалія », які були перевидавані п.н. « Добротолюбіє », і яких аскетично-містичні елементи мали великий вплив на формування релігійної мислі в Україні. В цих збірниках розкривався перед людиною новий світ краси і любови, радости, правди, світ, створений Преображенням.

Видіння « Нового Космосу », « Нового Світу », « Нового Неба і Нової Землі » (Откр. 21,1), світу краси, любови, радости, утворене Преображенням і Воскресенням, має своїм основним джерелом проникнуте містикою Христа мислення апостола Павла. Чи і наскільки на це видіння мала вплив « Філокалія » – « Добротолюбіє », можна тільки здогадуватися. Одне можна з певністю сказати: для Олеся Бердника, подібно, як і для апостола Павла, есхатологія в розумінні її тривання від пункту « тепер » до кінцевого пункту « повноти завершення » є невід'ємною складовою частиною в концепції людини, всесвіту і Христової Церкви на одній із планет всесвіту;

ґ) *всеохопність преображення творіння*. Хоч апостол Павло накреслює образ нової екзистенції людини в Христі так, що можна б говорити про своєрідну антропоцентричність в його релігійному мисленні, то разом із тим він вбудовує весь процес переображування людини в загальний процес переображування цілого Божого твору. Не тільки людина, але все творіння бере участь у цьому процесі. Дослідники релігійної мислі апостола Павла звуть цей аспект « космологічним » світозрінням, яке найвиразніше описане в листах апостола Павла до Колосян і до Ефесян. Увесь всеохопний процес переображування закінчується т.зв. « оглавленням », якого суть в об'єднанні всього — « щоб, коли настане повнота часів..., об'єднати все в Христі... » — і переданні всього Богові-Отцеві — « Потім кінець, коли то він передасть царство Богові й Отцеві, коли знищить всяке начальство і всяку владу і силу... » (1 Кор. 15,24-28). Всеохопність переображення цілої природи, цілого космосу разом із людиною, належить до складових елементів східнохристиянської, в тому числі й української духовости. Риса всеохопности віддзеркалюється в українській народно-церковній творчості, ось хочби в українських колядах, в яких співається про спасення всього людства (Бог предвічний), про оновлення всієї природи (Бог природу), всієї тварі, тощо.

Ціле Послання Олеся Бердника з його аналізою космоісторичної ситуації, шуканням за рятунком для світу і всього людства, з різними пропозиціями — альтернативами та, особливо, з наголошенням процесу переображування, пройняте ідеєю всеохопности. Мислення апостола Павла відбило свою нестерту печать на світозрінні Олеся Бердника. Це, зрештою, виявляється в назві письма до Папи Йоана-Павла II-го. Він зве своє звернення дружнім посланням.

VI. Олесь Бердник про конкретну ситуацію

З'ясування мислення і світозріння Олеся Бердника, як вище, помагає нам зрозуміти його аналізу теперішньої світової ситуації і критику різних спроб її змінити. Олесь Бердник відмічує, що ще зберігаються у світі, мимо його катастрофічної ситуації, « елементи буття », які можна б рятувати, але шляхи, які « обрано світом », тобто відповідальними правлячими колами, які не розуміють, що таке людина і яке її призначення, не можуть довести до мети, до здорової трансформації всіх елементів буття. У людській

свідомості відсутній « *єдиний критерій Буття* », єдина і спільна всім оцінка всіх ділянок життя людини і природи.

Недостає єдиної, спільної оцінки самого буття, яку дає тільки християнське світозріння.

В своїй критиці різних спроб чи альтернатив, які пропагується в теперішньому світі, Олесь Бердник не обмежується тільки до однієї системи, конкретно до панівної системи в його рідній країні. Така критика була б психологічно зрозуміла, бо випливала б із патріотичного почування автора. Та патріотизм Олеся Бердника ширший. Його любов до своєї рідної землі, святої України, випливає із всеобіймаючої християнської любови, вільної від духа ненависти, роздору і вбивства. Тому його критика всеохопна і стосується всіх систем у світі, бо теперішнє покоління людства успадкувало якраз цього руйнівного духа, а ціле людство знайшлося в полоні кошмару мілітаризації. Що більше, людство боготворить — апотеозує цей кошмар з усіма його атрибутами. Кошмар мілітаризації виявляє себе в двох площинах: матеріяльній, якої ознаками є термоядерна зброя і промені смерти, та духовній, яку Олесь Бердник образово окреслює, як « бомба лютости, розбрату і зла ».

Свідомість людини, психосфера, як її називає Олесь Бердник, інакше, найважливіше в людині, її духовне Я, душа — зранені. Це основна трагедія сучасного світу. До розтрощуючої критики цього феномену зайво щонебудь додавати.

Другим феноменом світової ситуації, що його критично проаналізовує Олесь Бердник, це пропаганда « співіснування », якої творцями і мистцями, як це всім відомо, є можновладний московський центр. Нищівну оцінку дає Олесь Бердник цьому феноменові, характеризуючи його як вичікування « моменту для пожирання супротивника ».

Треба бути вдячним Олесеві Бердникові за таку чітку і щиру оцінку, бо є у світі, навіть серед людей доброї волі, багато незрячих, які знайшлися в полоні кошмару « співіснування », « коеґзистенції »...

У своїй аналізі сучасної ситуації Олесь Бердник йде ще дальше. Не тільки психосфера людини зранена. Нищівного удару завдається усьому, що звемо життям на нашій земній планеті, цілій природі, яка неспроможна вже розвиватися згідно з волею Творця і дарованим їй ним « диханням жизні ». Це ніщо інше, як « екологічний розгром Біосфери », супроводжений енергетичною вакханалією, виснаженням, а в соціяльно-економічній ситуації людства

зубожінням і смертю мільйонів людей ». Рівновага у цілій біосфері на земній планеті захитана. Кожна неупереджена людина це констатує. Та, як каже Олесь Бердник, є безліч « духовно незрілих людей », які залюбки говорять про прогрес, а розуміють його як « споживання, насолоду, комфорт »...

Є, очевидно, в світі вчені та політики, які бачать цю загрозливу ситуацію у зв'язку з розгромом біосфери на земній планеті. Вони висувають різні альтернативи, « як штучна їда, роззброєння, контроль над озброєнням, контроль над народженням, захист « середовища », переселення до інших світів, які аж до занудження барабанять пісню про « сяюче майбуття » шляхом соціяльних, революційних та еволюційних метаморфоз. Все те, назване Олесем Бердником діється на наших очах. Коли ж Олесь Бердник говорить, беручи в лапки, про « сяюче майбуття », то, ясно, кого він має на гадці. Кошмарем цього « сяючого майбуття » вчені і політики стараються осліпити весь нарід у країні, де живе Олесь Бердник. Чи можна дивуватися тому, що Олесь Бердник усіх того роду « вчених і політиків » та їхні мізерні альтернативи називає « безвідповідальними » та « наївними », позбавленими « перспективи гармонізації світу », тобто перспективи привернення рівноваги у психосфері та біосфері світу.

З такої песимістичної оцінки світової ситуації Олесеві Бердникові вимальовується апокаліптичний образ всебічної, тотальної катастрофи: геологічні катаклізми доводять до розпаду « тканини землі », інакше — біосфери землі; міжнародні конфлікти з застосуванням термоядерної зброї, у намаганні накинути людству свій модель абсурдного буття, завдають смертельного удару приземному духові людства. Образ грядущої катастрофи, змальовуваний Олесем Бердником, живо нагадує апокаліптичні події з Откровення Йоана Богослова з тією різницею, що Йоан Богослов наприкінці своїх пророчих видінь бачить переображений, воскреслий космос, « нове небо і нову землю », а Олесь Бердник караючий і мстивий меч мітичної грецької богині Немезиди...

Якщо б таким образом світу мало бути кінцеве видіння Олеся Бердника, можна б було говорити про філософський песимізм Шопенгауерівського чи Ніцшеанського виду в мисленні Олеся Бердника. Та він йому чужий. Олесь Бердник закликає до діяння в дусі любови, єдности і Преображення. Правда, він не покладає надії на « сучасних вождів » людства, на існуючі « держави і партії », в чиїх руках велитенська потуга матеріяльних, технічних і психологічних засобів. Олесь Бердник повністю розчарований со-

ціялістичними ідеями, в атмосфері яких виростали цілі генерації « під прапорами волелюбних і революційних » гасел. Замість побудувати світ « краси й любови », всі ті структури « нагромадили страхітливу піраміду трупів та черепів людей, крик і прокляття яких линуть до Неба ». Таку нищівну оцінку дає Олесь Бердник державним структурам, де будується « порочний і злочинний » соціялізм, нездатний до Преображення. Олесь Бердник, що виростав в умовах такої державної системи, живий свідок цієї нездатности. Він, один з ініціяторів, що старалися вказати на злочинність цих структур, з гіркістю стверджує, що всі ініціятиви в цьому напрямі « викликали удари і репресії », яких жертвою був він сам.

Та паралельно до нищівної критики державних систем, т.зв. соціялістичного світу, Олесь Бердник не щадить гострої критичної оцінки стосовно старих капіталістичних структур з їхніми демократичними устроєвими системами Заходу і Сходу. І в них не бачить Олесь Бердник « тенденцій до відродження ». Вони пронизані духом « наживи і конкуренції, злочинности та цинізму ». Вони « бездушні », їхнім богом є « золотий телець », якому поклоняються...

VII. Церква - Чудоподібний смолоскип преображення світу

« На світі є лише одна проявлена сила, котра покликана і здатна утвердити в серці мільйонів вірних Христові душ альтернативні ідеї та рішення, спроможні змінити катастрофічну ситуацію Планети і відкрити Епоху Христа — Епоху Нового Творення. Ця сила — Ваша Церква, Владико! » — Такими словами звертається Олесь Бердник до Папи Йоана-Павла II-го у своєму дружньому Посланні.

Проаналізувавши різні альтернативи, висувані і пропаговані у світі з метою трансформації буття, Олесь Бердник приходить до висновку, що всі вони безсилі, безвідповідальні та наївні. Серед « сучасних вождів » світу він не знаходить ні одної постаті, що була б « здатна взяти на себе вантаж Атланта »... Та Олесь Бердник не зневірюється і дальше шукає. Перед його духовними очима з'являється постать, що оглавлює цю силу, здатна взяти на себе цей вантаж. Цю силу віднаходить Олесь Бердник у Христовій Церкві, а постать — в особі її Глави, Папи Йоана-Павла II-го. Чому саме у ньому? Харизматична людина, якою вважаємо Олеся Бердника, міцніше, як будь-хто інший, безпосередньо відчуває і переживає імпондерабільність деяких подій всесвітнього виміру.

До них зараховує Олесь Бердник обрання Кароля Войтили, краківського архиєпископа, на « престол Першоієрарха Церкви ». Імпондерабільність обрання в тому, що її не легко важити і міряти раціональними категоріями. Імпондерабільність, якщо дивитися на неї очима віруючої людини, оповита своєрідною містичністю, таємничістю. Бо ж обрано на Престол апостола Петра Карла Войтилу, архиєпископа Кракова, людину зі слов'янського світу, сина польського народу, дитину польського католицизму, що й досі в очах католицького римського центру вважається специфічним, по суті нерозгаданим феноменом на периферії Католицької Церкви. Говорячи про « периферійність », ніяк не маємо наміру знецінювати сам феномен польського католицизму, якого животворча сила впродовж віків аж по сьогодні для кожної неупередженої людини наявна. Периферійністю окреслюємо тільки погляди т.зв. чистокровних католиків, в яких уяві Церква — це « сублімована », щоб покористуватися поняттям Фройда, від народніх культурних надбань, традицій і національної духовости установа. Тому й трактовано весь слов'янський світ, включно з українським народом, як периферійне й експериментальне поле. А тимчасом людина з цього світу ненадійно стає Першоієрархом Христової Церкви. Із світу, де панівною доктриною є атеїзм. Папа Йоан-Павло II-ий і Олесь Бердник, оба вони жили в цьому світі, страждали і боролися в ньому. Вони сини двох народів з подібною історичною і сучасною долею. Чи й вони рідні собі у мислях і харизматичних видіннях? Як би воно не було, для Олеся Бердника обрання людини із спільного світу на Першоієрарха Церкви, це « зоряний знак ». Олесь Бердник, задивлений у небо, спостерігає « Зоряні Знаки Епохи ». Чи не нагадує він нам євангельських мудреців зі Сходу, які запитували Ірода: « Де є рожденний цар юдейський? Бо ми виділи звізду його на сході, і прийшли поклонитися йому » (Мт. 2,2).

В шуканні і розгадуванні знаків знову ж виявляється елемент східнохристиянського мислення Олеся Бердника, в якому знаки, символи, зіграють важливу ролю. Вони, знаки, щоправда, зовнішні і видимі, та вказують на щось таїнственне, духовне. Ціле Святе Письмо, від книги Буття крізь пророчі і новозавітні книги, які потоком вливаються в море Апокаліпси, пронизані знаками-символами. Олесь Бердник уважає їх, між ними й обрання Йоана-Павла II-го, не випадковими, але свідченням « про вирішальний час Землі » і « про останні можливості, які не вертаються », щоб докорінно змінити сучасну катастрофічну ситуацію нашої планети і людства. І тут у цілій ширині виникає посланництво Церкви,

оглавленої її Першоієрархом. Олесь Бердник не ґлорифікує самої церковної установи. Вінне приховує і не затирає тіней її минулого і сучасного. Він бачить усі її немочі: « Історичні розділення і роздори », які нею « терзали ». Він бачить у ній « марновірство і владолюбство ». Олесь Бердник отверто говорить про те, що Церква не потрапила стати всеохопним релігійним авторитетом, звужуючи своє посланництво до проповіді про морально-етичне життя людини й обмежуючися цим єдиним « мізерним аспектом » життя, виховуючи людей « на слухняних і смирних діток Царства Божого », не потрапивши розкрити цілісну суть людини. Церква опинилася в « самоізоляції » від світу, відгороджуючи себе від « безмірного Божого простору », бо не скинула з себе « ветхого чоловіка з його діяннями » (Кол. 3,9) і не зодягнулася « в нового, що відновляється в пізнанні по образу того, що його створив: де нема ні єлина, ні юдея, ...варвара і скита, раба і свобідного, а все й у всьому Христос » (Кол. 3,10-11). Можливо, що ці слова апостола Павла має на увазі Олесь Бердник, коли говорить про « скинення запилених, забобонних покровів », « розбиття скельця древніх вітражів богостраху », чи про служителів Церкви, які, « проповідуючи Новий Заповіт, жили і діяли *так,* як інші люди, душі котрих поглинуті потребами фізіології та прагматизму ».

Якщо замислитися над тими всіма тінями в історичному бутті Церкви, що їх змальовує Олесь Бердник, та які, на його думку, безумовно хвилюють Папу Йоана-Павла II-го, треба сказати, що в своїй критичній оцінці Олесь Бердник не самотній. Його оцінку підтверджує перебіг останнього Ватиканського Собору і всі соборові та післясоборові документи. Вони дають найкраще свідчення про намагання Церкви вирватися з історичної самоізоляції і статися духотворним чинником оновлення і переображення.

Глибоко віруюча церковна людина, Олесь Бердник, старається злагіднити свою критичну оцінку минулого і сучасного Церкви, вказуючи на зовнішні причини, на ворогів Нового Заповіту, які всебічно і хитро підходили до здійснення сатанинського плану — « спотворити суть Місії Христа ». Олесь Бердник визнає, що їм це « дуже й дуже вдалося ». Вдалося, по-перше, тому, що церковні служителі не зрозуміли свого служіння в Церкві. Вони, щоправда, проповідували Христову Благовість, але самі не були пронизані її суттю; жили не *харизмою*, даною їм у їхньому покликанні до служіння, але «так, як інші люди». Харизма в Церкві знайшлася в полоні земних потреб, диктованих фізіологією і прагматизмом; ХАРИЗМУ ПРИДАВЛЕНО. Вдалося, по-друге, і це найосновніше, тому,

що панівним у відповідальних за Божу інституцію церковних керівників стало *не харизмитичне, а прагмитичне мислення і діяння*, таке саме, як у всіх земних установах. Харизматичні церковні служителі, яких Церкві ніколи не бракувало і які засвідчували упродовж історії Боже встановлення і посланництво Церкви, часто ставалися невигідними, а інколи й в'язнями цього прагматичного мислення. Парадоксально може звучати думка, що харизматиків, містиків, юродивих Христа ради, ісповідників, мучеників служителі й ревні оборонці Церкви, як інституції, керовані прагматизмом, цінують, навіть почитають, коли їх вже немає в живих. *Живі бувають для них невигідні.*

А втім, без уваги на всі тіні, які притьмарюють божеське обличчя Церкви, Олесь Бердник вірить у духовну силу Церкви, в її покликання і здатність змінити катастрофічну ситуацію Планети ». Хоч сам православний, він не бачить в теперішній *інституції* Православної Церкви сили, що була б спроможна « проявити будь-яку серйозну ініціятиву в сфері духовности ». Олесь Бердник, як дитина Православної Церкви, стримується від критики тієї Церкви. Він стверджує тільки самий факт її безсилости і додає: « причина відома ». Очевидно, причина в тому, що Московська Православна Церква, бо її має на гадці Олесь Бердник, хоч була переслідувана, та вкінці докотилася до того, що стала *режимною* Церквою, *сталася знаряддям в руках атеїстичної світської влади.* Прагматизм церковних служителів довів до того, що *інституція існує, харизму вбито.* Як це сталося, про це пишуть у своєму письмі до Папи Йоана-Павла І-го, попередника теперішнього Папи, члени « Християнського Комитета защити прав верующих в СССР », священик Гліб Якунін, Віктор Капітанчук і Вадим Цеглов. Письмо вислане з Москви дня 1 жовтня 1978 р.

В цьому письмі, яке не є тут предметом нашого обговорення, основно змальовано, як інституційно-прагматичне мислення церковних служителів, хитро використане ворогами Христа, вбиває душу Церкви, руйнує її харизматичне посланництво.

Олесь Бердник, як це видно з його критичної оцінки, бачить небезпеки інституційного прагматичного мислення, але тим не заперечує її ієрархічної побудови. Образ Церкви Олеся Бердника *вселенський*: Церква Христа, ієрархічно оглавлена Першоієрархом, наступником апостола Петра. Церква єдина, бо має єдиного « Учителя Нового Світу ». Церква зберігає « скарби, залишені Учителем », Його « ім'я, заповіт і образ... ». І тому вона « повинна стати *чудоподібним смолоскипом Преображення* ». Щоб ним стати, Церкві

« *слід повернутися до Першосуті Нового Заповіту* », якої основна вимога в тому, « щоб Церква не лише повторювала Слова Євангелія, але здійснила вирішальний поворот в історії землі — перехід на новий рівень свідомости і буття ».

Оцей перехід на новий рівень свідомости і буття є найважливішою і центральною вимогою в посланництві Церкви. Це ж ніщо інше, як потреба оновлення свідомости і буття — життя самої Церкви — інституції з її служителями, і Церкви, — збору Божого люду, з її вірними. Це те саме, що рятувати зранену психо- і біосферу людства на нашій планеті, про що говорить Олесь Бердник, аналізуючи світову ситуацію. « Перехід на новий рівень свідомости і буття » означає привернення харизматичного елементу в мисленні і діянні Христової Церкви і доведення до гармонії між ієрархічно побудованою церковною інституцією та її харизматичною душею. Щоб це довершити, « потрібні мужні, безстрашні дії і воля до Преображення » — пише Олесь Бердник. В обранні на Престол Першоієрарха Церкви Йоанна-Павла II-го, людини, що оглавлює Церкву — інституцію, а водночас випромінюванням свого духовного « Я » являється харизматичною людиною, він бачить привернення гармонійности і свідчення, що « потенційні сили Духу пробуджуються... ».

В ньому, Першоієрархові Церкви — харизматикові, Олесь Бердник віднаходить постать, що « здатна взяти на себе вантаж Атланта », бо Йоан-Павло II-ий це один із « тих Птахів Духу, котрі вірять у світ Правди і жадають його приходу на Землю ».

Вже на іншому місці було згадано, що мова Олеся Бердника поетично-образова, характеристична для автора-фантаста, утопіста. Та разом із тим це мова біблійна, пророча й апокаліптична (пор. Єзек., гл. 1-2; Откр. 4,7) зокрема ж зображення голуба (Мт. 3,16) являється символом Духа та його дарів-харизмів. В поетичному образі « Птахів Духу » можна б бачити людей-харизматиків. До них, як до « безумної » частини людства звертається Олесь Бердник. « Безумні » в очах світу, а їхня « безумність » в тому, що вони « юродиві Христа ради », бо вони голодні, плачучі, засмучені, спраглі справедливости, милосердні, миротворці, зневажувані, переслідувані за правду (пор. Мт. 5,3-12; Лк. 6,20-23).

В уявленні Олеся Бердника Церква має силу і спроможна змінити катастрофічну ситуацію планети при умові, що стане Церквою харизматичною, Церквою Преображення. В цьому її посланництво, бо тільки така Церква може дати повну і всеохоплюючу

в усіх аспектах людського життя, духовному і матеріяльному, здорову альтернативу.

VIII. Конкретні альтернативні пропозиції

В пляні всеобіймаючої альтернативи Олесь Бердник подає кілька суґестій-пропозицій і просить про « дружнє рішення »... « Першоієрарха Церкви Христа ». Різно можна дивитися на ці пропозиції, різно можна оцінювати можливість їхнього здійснення. Різно можна оцінювати спроможності Першоієрарха Церкви Христа. Можливо, що його спроможності переоцінює Олесь Бердник, не враховуючи факту, що й харизматична постать на престолі ап. Петра, якою являється Папа Йоан-Павло II-ий у видінні Бердника, може статися, образово говорячи, « *в'язнем інституції* », *може знайтися в полоні глибоко вкоріненого інституційного мислення з усіма його атрибутами: юридизмом, прагматизмом і коньюнктуризмом.*

З московсько-большевицької тюрми, в якій приходиться жити Олесеві Бердникові, годі бачити всі ті аспекти дійсности, з яких і Церкві і її служителям не легко отрястися. Для Олеся Бердника — Церква — це « чудоподібний смолоскип Преображення ». І з цього видіння, можливо ще утопійного, Олесь Бердник снує свої альтернативні пропозиції та закликає Церкву, щоб вона очолила « всі еволюційні імпульси і прагнення » і дала « взірець нового творення і нової свідомости ».

Як далекі від себе образи Церкви у видінні і в дійсності! Це живо й болюче спостерігається і переживається на організмі помісної Української Церкви. Пробудилися в ній після гірких досвідів багатьох століть прагнення бути живою частиною Вселенської Христової Церкви, прагнення привернути свої древні права, прагнення жити соками свого рідного благочестя. Пробудилася в ній також придавлювана чужими і незрячими своїми свідомість свого власного « Я ». З обранням на престол ап. Петра Папи Йоана-Павла II-го скріпилися в Українській Церкві і її вірних надії на те, що оглавлена ним Христова Церква проявить харизматичну дію супроти неї та стане взором « Нового Творення ». Та ось незадовго минає рік від зміни на Престолі Першоієрарха Христової Церкви і від Бердникового видіння « Церкви Преображення », але на виднокрузі не видно ще промінчиків харизматичного діяння. А шкода, бо Господь знає, чи це не « останні можливості, які не

вертаються, коли їх випустити з рук, з душі, з серця, з розуму », як каже Олесь Бердник.

Як би не дивитися на конкретні альтернативні пропозиції Олеся Бердника, коли брати до уваги можливість їх здійснення, вони цікаві тим, що кладуть наголоси на деякі проблеми вселюдського характеру.

Перша пропозиція: « Об'єднання Материнських Сил Планети ». В ній наголошено *повноправність* жінки і матері, зокрема повноправність матері « у сфері духу » та її вирішальний голос « у долі своїх дітей ». Мати — духовне вогнище родини, мати — вихователька. Взір цього материнства дає Мати Божественного Учителя, « найпрекрасніша жінка Планети ». Не потрібно тут шукати джерел такого розуміння материнства. Воно випливає з Євангелія та з української християнської духовости, якої невід'ємними елементами є почитання Богоматері і ніжна пошана й любов до земної матері.

Щоб допомогти консолідуватися материнським силам, Олесь Бердник пропонує скликати « повноважний Форум Матері і Дитини » під гасло форуму « Божої Матері » в Вифлеємі або в Римі. Біжучий рік проголошено у світі « Роком Дитини », що, без сумніву, вплинуло на пропозицію Олеся Бердника, при чому він саму ідею поширив і поглибив, виповнюючи її християнським змістом.

Друга пропозиція: « Церква має силу і повноваження — очолити творення « Духовних Республік », створюючи при Церкві « Спілку Об'єднаних Народів » чи « Братерство Духовних Націй ». Не йдеться тут про термінологію чи навіть про факт, що група українських ентузіястів створила т.зв. Раду Української Духовної Республіки » – « Святої України ». Йдеться про саму *ідею Братерства – Брацтва* у всіх народів світу, в яких існував би примат духу. У своєму паломничанні Папа Йоан-Павло II-ий задумує відвідати ООН. Підкреслення на цьому форумі, яке не виправдало надій народів, примату духу лежало б у пляні творення справжнього братерства народів.

Третя пропозиція: Перебрання ініціятиви, спрямованої « на повне переображення Світу по Закону Краси, Радости і Любови » через « створення в усіх країнах Братерств Альтернативної Еволюції ». І знову ж справа *не в назві, а в ідеї*: Видалити з тіла людства « пухлину ідеологічного двобою », покінчити з законом-ідеологічного герцю », вибрати « Божий шлях любови та всеоб'єднання », « удухотворити життя, психіку, науку, техніку, педагогіку », бо « такий Заповіт Христа »...

Епілог

Закінчуючи своє « Дружнє Послання », Олесь Бердник ще раз реасумує всі свої думки і гаряче апелює, щоб Церква очолила « *всі основні еволюційні течії*: пізнання, творчість, містику, педагогіку, соціологію, футурологію, психологію... весь еволюційний потік Духу..., бо що може світська наука і творчість, коли вона позбавлена Духу Божого... ».

Олесь Бердник вірить у те, що Церква здійснить це велике посланництво у світі, бо: « У Церкві мільярд вірних духовних громадян »..., які мають Єдиного Вождя, Котрий є Суттю Життя... ».

Олесь Бердник свято вірить у те, що « всі підвалини божого творення які закладе церква в новому космосі, стоятимуть вічно, і всі потуги сатанинського інферно не зрушать їх, не сколихнуть! »

Прочитуючи ці зворушливі, повні віри, слова Олеся Бердника, напрошується повторити за Христом: « Се воістину ізраїльтянин, в якому лукавства немає » (Йо. 1,47).

В цих словах Ісуса Христа є і відповідь на питання: Хто такий Олесь Бердник? *Він утопіст, що, задивлений в Преображення Христа* на горі Таворі, сам переобразився і став *харизматиком, юродивим Христа ради!*

Проф. Д-р Володимир Янів

ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ В ТВОРАХ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА

(Prof. Dr. Janiv V., *Opiniones de ethnopsychologia in operibus Nicolai Shlemkevych*)

Микола Шлемкевич — із своєї університетської формації філософ та соціолог, — із свого покликання мислитель, з темпераменту, — публіцист, який навіть з певною стриманістю, а то й нехіттю, ставився до холодного досліду. « Публіцистика — це для нього — передня сторожа духа. В ній виявляються перші спроби і мистецьких, і наукових оформлень ».[1] В іншому місці знову стрічаємо таку автохарактеристику його творчости: « І знову, як у попередніх випусках, так і в цій книжці, знайде читач шукання доріг і тільки спроби ясніших схоплень пливкої ще матерії життя. Найвідповідніша форма для таких посягнень це форма публіцистичного есею... Професійні вчені часто дивляться на неї з погордою. Але ця книжка не писана для вічности... ».[2] І, врешті, до тої самої проблеми вертається він ще у передмові до своєї третьої книжки,[3] коли він боронить своєї форми викладу перед закидами, що, мовляв, він не дотримується наукових вимог, не зважаючи на всі виразні попередження, що до його писань не слід підходити, як до наукових трактатів. Шлемкевич каже: « Мені здається, що це сліди колишнього наукового фанатизму, який усе не-наукове вважав нецінним і навіть зайвим. Залишки цього озиваються в тому бажанні моїх добрих приятелів обов'язково бачити в мені ученого й професора... Мені ж чужий той науковий фанатизм, і так само далекі мені посягання дивитись на мої думки, як на науково доказані правди. І в цьому нема якоїсь удаваної скромности. Публіцистика, як я її

---

[1] В передмові до книжки *Загублена українська людина.* Життя і мислі, кн. II. Нью-Йорк 1954, стор. 5.

[2] *Галичанство.* Життя і мислі, кн. III. Нью-Йорк-Торонто 1956, стор. 6.

[3] Верхи життя і творчости. Життя і мислі, кн. V, стор. 5-6.

розумію, не є незрілим яблуком-зелепугою, передчасно обірваним із дерева наукового пізнання. Публіцистика — це саме процес дозрівання громадської думки, процес, що завершується світоглядом суспільства, передовсім його провідної верстви, і філософією її інтелектуальних верхів ».

В цій же книжці, але в окремім її розділі, чи вірніше: в глибокій доповіді про Шевченка, яка творить одну із складових частин книжки, автор називає філософічну публіцистику — « авангардою духу », і ще раз протиставить її науці, — знак, як дуже його ця проблема непокоїла. « Вона (тобто філософічна публіцистика) як той мандрівник у згадуваних уже таємних долинах, шукає н о в и х обріїв, н о в и х світів. Вона живе патосом інтелектуального неспокою. Вона мріє про в і д к р и т т я і тужить за ними, і за загально прийнятими речами і думками підозріває існування несподіванок і таємниць духа. Було б смішно, коли б такий пригодницький мандрівник у безкритичному самозахопленні думав, що його враження — це н а у к о в і ствердження. Але не менш смішно було б, коли б учені, для яких особливо непристойне самозакохання, згори відкидали все те, що не вміщається в їх готові схеми... ».[3а]

Але цитат вже вистане, щоб вчутися у інтенції автора, і зрозуміти його, як публіциста. Проте, на вступі доцільно зібрано більшу кількість уривків, і то щонайменше з двох поглядів:

Думки ці важливі насамперед для пізнання самого творчого процесу автора. Проте, вони цінні й для теми студії — в тому змислі, що важко було б дивитися вправді на Шлемкевича, як на етнопсихолога-дослідника, і важко було б, напр., робити підсумок його етнопсихологічних студій. Зате чимало в нього цікавих натяків, цінних спостережень, зачерпнених просто з « пливкої ще матерії життя », помислових аналіз на шляху дозрівання самопізнання. Систематизація цих помічень є завданням студії.

Вже перший поважний — книжковий — публіцистичний твір Шлемкевича: « Українська синтеза або українська громадянська війна »,[4] виходячи від аналізи тенденцій української історії, приносить соціологічні висновки, які мають своє значення для розуміння української духовости.

Для Шлемкевича домінантою української історії, яка визначає

[3а] Там же,стор. 107.

[4] Вийшла насамперед 1946 р. циклостильним виданням (без позначення місця видання, правдоподібно в Мюнхені), і на підставі того видання даю цитату. Згодом – 1949 р. перевидана, як перша книжка у серії « Життя і Мислі ».

наші рідні соціологічні форми, є ідея свободи, чи вірніше, як він сам уточнює, здорова ідея *народовластя, яке запевнює кожній одиниці участь у володінні.* Характеризуючи різні школи української історіографії, Шлемкевич каже: « Народницька, демократична історіографія, з її завершенням монументальною ,,Історією України-Руси'' Михайла Грушевського, підкреслювала ідею свободи, протиставлячи їй державні в'язання. Звідси намагання тієї історіографії то оправдувати, то хоч якось розуміти різні відосередні українські рухи, виславляти революційні починання. Далекі відгуки такої постави чуємо ще й сьогодні. Ще нині все, що слушно, чи неслушно присвоїло собі титул революційности, викликає подив навіть учених істориків. Гайдамаччина, навіть махнівщина знаходять своїх оборонців ».[5]

Свідомий явної гіпертрофії такого розуміння « свободи », сам Шлемкевич вносить дещо інший нюанс в інтерпретацію тої незаперечної в нашій історії тенденції до самовияву, — зрештою, з таким питоменним для нас нахилом до ідеалізування власного минулого. Виходячи від Арістотелівської « Політеї », він змальовує картину здорової « поліс », малої держави-міста, яка « повинна бути не менша того, що потрібне для деякої господарської самовистачальности, але не більша того, що дозволяє проглядність справ. У тих вимогах є глибока думка: В демократичній грецькій ,поліс' державні справи рішалися свобідними її громадянами. Арістотель хоче, щоб громадянин розумів питання, про які має рішати. Це був би справедливий улад. В інакшім випадку громадянин не мав би ясного погляду. Він мусів би безкритично йти за перемовою інших, велеречніших, голосніших, безоглядніших, коротко — за перемовою демагогів ».[6] Таким чином свобода набирає в Шлемкевича певного більш спрецизованого забарвлення, — це вже не є сваволя, розгнузданість, анархія, — це є свобода в ладі, і такою вона мала б бути характеристична для українського народу, як про це переконують Шлемкевича його « прогулянки » в історію (я зумисне затримую це окреслення, характеристичне не тільки для Шлемкевичівського стилю, але й для його методи праці).[6а] В передісторичні часи (отже, на малих « проглядних » просторах) « українські племена правляться своїми племінними князями і радами старших », що часто « нагадує те, що пізніше дістане ясні риси конституційної монархії,

---

[5] Цитата із стор. 10. Пригадати б в тому місці Шевченкові « Гайдамаки ».

[6] Там же, стор. 15.

[6а] Стор. 11.

а то іноді з приближенням до республіки ».[6б] Цей устрій в певному змислі затримується і в княжі часи — після інтеґрації, коли то « імперія Київських князів сягала від Чорного моря і Каспійського на півдні, по Льодовий океан на півночі, Балтію на північнім заході. Державний апарат тієї імперії був недосконалий і цілком нескладний. Княжі ж дружини — у порівнянні з простором держави — малі. Коли все таки в тій великій імперії був лад і життя плило упорядковано, то заслуга в цьому саме високо розвинутого *самоврядування* громад і земель, що доповнювало доосередню княжу владу, чи — може навпаки — *доповнювалося* зосередженою княжою владою, конечною для такої держави ».[6в]

Знову ж у козацькі часи відроджується ідея держави-поліс, в якій проглядність громадських справ дозволяла б мати участь у політичній владі *кожному*, — відрождується в Січі, яка мала ще й у своєму господарському устрої деякі елементи своєрідної кооперативної республіки « in statu nascendi ». Згодом, ця сама ідея співдії всіх громадян у чумацьких об'єднаннях чи хліборобських артілях, у церковно-релігійних Братствах чи культурно-освітніх « Просвітах »,[6г] — вона також в полум'янім « вірую » Шевченка, який мріяв про улад, де « раба не буде, супостата, а буде син і буде мати, і будуть люди на землі », в яких то словах найпростіше схоплена наша народня візія земного раю.[6ґ] Те саме, що так « ясно вимальоване в поетичних образах мрії Шевченка », схоплене й в стисліших поняттях теоретика української демократії XIX ст. — М. Драгоманова, який ідеал ладу України « мислить, як громафівство, як вільний союз вільних самоврядних громад », в чому можна б добачувати « арістотелівської вимоги проглядности проблем, що про них рішає громадянин », а може це « пам'ять отого ще доісторичного уладу, який і досі сниться народові, як добрий і справдливий ».[6д]

В наведеній цитаті Шевченка є в Шлемкевича помилка, але саме та помилка (яка зрештою іде в дусі самої цитати, і в дусі цілої поезії

[6б] Стор. 11.

[6в] Стор. 17.

[6г] Стор. 17.

[6ґ] Стор. 7. Цитата з поезії « І Архімед, і Ґалілей ». Шлемкевич в цьому місці робить помилку; має бути: « врага не буде, супостата », а не « РАБА не буде, супостата ». До цієї цитати Шлемкевич вертається декілька разів і пізніше, але далі він її цитує правильно.

[6д] Стор. 15.

Шевченка) дозволяє нам, як не можна краще; зрозуміти історичну тенденцію уявленого ідеального соціяльного ладу із характерологічною рисою нашої вдачі: Бажання, щоб *раба* (має бути не раба, а врага!) не було, супостата — це бажання ідеальної *рівности* (чого виразно сам Шлемкевич не відзначає, але що є очевидне), яка дала б змогу самовияву, — яка отже свідчить про наявність в українців глибоко-закоріненого *прямування до самовияву*, так тісно пов'язаного із всяким *індивідуалізмом*. Іншими словами: В постійнім, і для українців так характеристичнім соціяльнім змаганні до ідеального устрою, в якім не було б « ні холопа, ні пана »,[6e] найвимовніший доказ виразного соціопсихічного фактора в українців, їх бажання свобідного вияву свого я.

Дальший доказ цього феномену можемо бачити, — за Шлемкевичем — у факті, що українське народовластя, — що наше бажання рівности, не заперечує за нормальних умов ні монархічного устрою, ні змагання до провідництва. Рівність при старті для всіх має дати у результаті змогу повного вияву для найкращих. І тому для Шлемкевича всі три ідеї: народовластя, монархізму й провідництва дорогі. Усі вони творчі, давні і рідні.[7] Це підстава Шлемкевичівської української синтези, а ми додали б синтези на базі одної з основних рис нашої духовости: бажання самовияву. Прикладом такої синтези — це з одного боку « народня монархія ». « Зразком її могли б бути постать і держава князя Романа. Володар облюбленець народу, що бачить в його славній владі противагу до впливу бояр, які намагаються використати ту владу на шкоду народу ». Цю народню монархію згодом намагатиметься український народ реставрувати в часи Хмельницького, чи ця сама тенденція проявиться після його смерти в бажанні закріпити за родом Хмельницького дідичний гетьманат.[7a] З другого боку, Шлемкевич вказує на органічність ідеї провідництва за умов українського життя « при битій дорозі », яке потребувало енергійних і підприємливих одиниць. Шлемкевич малює їх у наступний спосіб: « Навкруги сміливого ватажка органічно наростав загін. Відношення можна окреслити

[6e] Вислову « без холопа і пана » в Шлемкевича нема, але я навмисно даю це Шевченківське сформулювання, бо воно йде докладно в тім самім напрямі, що фальшиво наведена цитата « *раба* не було супостата ». Річ у якнайправильнішім схопленні думки Шлемкевича, і то думки, яка виходить від ідей і словника Шевченка.

[7] Стор. 7.

[7a] Стор. 16.

так, що не загін-нарід вибирав провідника, а навпаки — він, провідник, добирав собі нарід-ватагу ». Такі ватаги — Шлемкевич порівнює їх до англійських конкістадорів, що будували колонії — колонізували насамперед Балкани, згодом — підготовили вони другу українську але ще на незакріплених землях, — це була пізніша Запорізька Січ у воєнний час, коли *виборний* гетьман, якого влада *під час миру* була *майже непомітна,* ставав у повнім того слова значенні *провідником* ». Тут виявляється рівночасно ідея повної рівности і бажання самовияву. Це рівність має дати змогу виявитися найкращим, і згодом Шлемкевич ще раз уточнює: « Гетьман — це виборний не так президент, як провідник. Отаманська ідея жила в цілій Україні, і оспівані Шевченком Наливайки, Трясили, Гамалії, Підкови — це зразки таких із революційних народніх рухів самим життям висунутих провідницьких постатей ».[7б]

Бажання самовияву, яке може — як ми бачили вище — динамізувати політичне життя, породжуючи меткі та активні одиниці, може проявитися також на господарському секторі в бажанні творити економічну силу, нагромаджувати майно, чи загальніше: закріплювати приватну власність. Але приватна власність ще в інший спосіб пов'язується із прямуванням до самовияву: Бажання самовияву щільно пов'язане із відчуттям власної вартости, гідности. Отож, збереження власної гідности є незаперечно залежне від повної незалежности, а незалежність одиниці може насамперед запевнити приватна власність: це є та благородніша підстава змагання до посідання, яка м. ін. призвела і Церкву до визнання засади приватної власности, як передумови вільного розвитку людини і підстави здоров'я родини, що не може нормально розвиватися без відповідної економічної бази. Тому, напр., один з найвизначніших сучасних теоретиків соціяльної доктрини Церкви, Папа Пій XII, домагаючися права на заробіток, додає, що той заробіток повинен бути того роду, щоб він уможливив набуття певної, бодай скромної приватної власности, яка забезпечила б, м.ін., можність вищого образування спеціяльно здібним дітям (отже запевнила б можність самовияву!). Коротко, приватна власність — це, на думку Пія XII, « фундамент щільности родини », при чому підкреслено спеціяльно вартість власної землі, яка зокрема спричинюється до витворення тривкого зв'язку поколінь.[8]

[7б] Стор. 19.

[8] Пор. мою статтю *Соціяльна проблематика у творчості Папи Пія XII* у Збірнику УВУ « Папа Пій XII ». Мюнхен 1956 (зокрема стор. 112 та 115-116).

Приватна власність для селянського народу, яким ми донедавна були, — це насамперед земля. Що ж говорить про прив'язання до землі українця Шлемкевич у своїй аналізованій студії? Розглядаючи ролю українських партій в часі Визвольних Змагань, він м.ін. підкреслює популярність партії українських соціялістів-революціонерів, яка « знайшла неймовірний відгук у широких масах народу. Її головні гасла: земля як повітря, вона повинна належати до того, хто її потребує до власного життя і праці. Такі гасла проникали в глибини селянської душі і їм назустріч виходила відти прадавня мрія селянина про *улюблену землю,* як про поширений *варстат праці* »... « Здобувши землю, селянин вважав її своєю *приватною власністю,* і ніяк не повітрям. Він тепер готовий уже власними грудьми боронити доступу до землі, що є *його* землею, а не землею *всіх і нічиєю* ». Проти тої природної мудрости українського селянина, яка випливала із глибини нашої вдачі, іноді ставала в той час « тільки брошуркова мудрість, зроджена в чужих, головно московських мізках і в московських народніх, таких неподібних до українських, бажань ‚общини' і ‚міру' »,[9]а але це злегковаження основних природних прагнень українського селянина призвело до конфліктів, які й стали причиною пізнішої трагедії.

Так виразно підкреслене бажання приватної власности важливе, як вимовний доказ правильности висновків про одну з підставових рис української вдачі, — прямування до самовияву, яке перерішує нашу приналежність до індивідуалістичного культурного циклу, але воно у своїй з'ясованій постаті бажання *землі* пригадує ще одну рису української духовости: його психологічну *селянськість,* його пов'язання з землею та природою із усіма похідними виявами тої духової риси.[10] Шлемкевич сам тих похідних данностей не видедуковує, але в іншому місці свого твору, — при загальній характеристиці українського народу, — подає він деякі дані, які ми звичайно пов'язуємо саме із селянським світоглядом. Отож, в загальній кля-

---

[9] Стор. 24-25.

[9]а Стор. 26.

[10] На український « антеїзм » вказували численні українські мислителі та етнопсихологи, і цей « антеїзм » відбився також у творах української літератури. Зіставлення найважливіших прізвищ у моїй доповіді « Українська релігійність виявом animae naturaliter christianae », читаній на спільній науковій конференції НТШ-УБНТ-УВУ-УВАН у Рокка ді Папа (1963 р.); доповідь з'явилася друком у матеріялах конференції у збірнику « Релігія в житті українського народу », Записки НТШ, т. 181 (під зміненим заголовком: *Релігійність українця з етнопсихологічного погляду*).

сифікації народів Шлемкевич розрізняє народи, що визнають правду-віру, правду-істину і правду-справедливість. Перші — це волюнтаристичні нації з твердою вірою, яка визначає їх шляхи експансії, що вимагає вивершеної організації. Другі — це народи у полоні раціоналістичного бажання постійного наукового досліду, уґрунтування, сцієнтизму. Ці дві « правди » далекі для українського народу, для якого « осередньою ідеєю його життя, мислей, праці і боротьби » здавна була і до сьогодні залишилася « правда-справедливість », отже шукання найкращої соціяльної розв'язки практичного життя. Це « з повною слушністю можна назвати наш нарід вічним мрійником і шукачем справедливости на землі ». Воно незаперечно, що причиною такої постави є факт, що ми — при цілім нашім гарячім бажанні накресленої вище рівности, що могла б стати підставою нашого оригінального самовияву, майже ніколи не змогли повністю — з причини політичних умов — здійснити його, заспокоїти, і тому при постійнім констатуванні соціяльної несправедливости мусіла в нас зростати туга за ідеалом соціяльного ладу. Але в тому бажанні правди-справедливости є ще щось більше, підставовіше, щось дуже гуманне, яке випливає із нашого альтруїзму, тобто із соціяльного *прямування нести допомогу другому*, — отже, того прямування, яке — за доволі загально поширеним переконанням українських етнопсихологів — є другим підставовим прямуванням української спільноти. Воно звичайно сполучується із *неагресивністю, м'якістю, ніжністю, естетизмом,* а все те є риси *селянських* спільнот, довірливих до Землі, як « Великої Матері-Годувальниці » — тих селянських спільнот, яким протиставляться войовничі та нещадні племена номадів і, зокрема, ловців.[11]

Кульчицький в своїй енциклопедичній синтезі української духовости, наголошуючи традиційність української хліборобської культури з доісторичних часів Трипілля, характеризував її, як унапрямлену на « конкретності і, головно, соціяльні й естетичні цінности ». І саме, виходячи від селянськости української нації, він характеризував — у повній згідності із Шлемкевичем (якого, зрештою, він саме в тому місці цитує), — український сцієнтизм, як синтезу европейського і східнього, що виявилося в пізнаванні радше внутрішньої, гуманістичної дійсности.[12] « В осередку українського світовідчування і далі світогляду, здавна і нині, стоять історичні і со-

[11] Характеристика українського народу, як носія « правди-справедливости » на стор. 5-8.

[12] *Риси характерології українського народу,* ЕУ/I, зокрема на стор. 716.

ціологічні проблеми » — формулює Шлемкевич, який додає: « Не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих питань, як то було в мисленні Західньої Европи, але навколо питань історичної долі і правди кружляла українська духовість минулого і нашого сторіч »; Кульчицький доповнює цитату заувагою, що « пересунення центру ваги на такого роду дослідження гуманістичної дійсности чималою мірою насичувало український сцієнтизм *етично-релігійними первнями* ». Ця заувага тільки підтверджує попередню констатацію про український альтруїзм. Можна б ще хіба доповнити, що коли « правда-віра » насамперед пов'язана із динамічністю та волюнтаризмом, коли « правда-істина » сполучується із вірою у перевагу розуму, тоді « правда-справедливість » на перший плян висуває *почуттєвість*, як дальшу підставову рису української духовости.

Підсумовуючи, можна сказати, що вже в « Українській синтезі » Шлемкевич виразно зарисував головніші елементи української духовости, хоч він безпосередньо про них виразно не говорить. Коли із прямування до соціяльної рівности в умовах ідеального ладу спілки вільних громад типу грецької держави (поліс) можна вичитати гаряче бажання самовияву, тоді незаспокоєння того бажання в умовах бездержавного народу « при битій дорозі » перетворило нас в нарід мрійників та шукачів правди-справедливости, з виразною почуттєвою і рефлексійною поставою, що — зрештою — відповідає психіці селянської нації, прив'язаної до землі та природи, в якій звикли ми вбачати відбиття Бога, ідеалу справедливости, добра й краси, — ідеалу, який ще розвинув в нас альтруїзм, насичуючи цілу нашу культуру етично-релігійними первнями. До того підсумку можна ще, хіба, додати ту заувагу, що Шлемкевич зовсім не відзначив неґативів нашої вдачі, а зокрема не наголосив в аналізованій студії анархічности українського індивідуалізму, хоч з самого її титулу можна б мати саме враження, що про цю « степовість » буде мова. « Українська громадянська війна » — це в нього насамперед не борсання своєвільних одиниць, але брак синтези ідей, які виявилися творчо в українській історії. Віра в можливість такої синтези і шукання такої синтези, яка мала б певну магічну силу рецепта на всі наші недуги, а зокрема віра в автоматичне застосування того рецепта в житті в хвилині його заіснування має щось із того — так для нас характеристичного — ілюзіонізму, про який сам Шлемкевич каже: « Залюбки живемо оманами », — до речі, шляхетного ілюзіонізму, який свідчить про глибокий ідеалізм українського народу. Таким чином, Шлемкевич-людина зі

шляхетними ілюзіями доповнив своєю поставою ту картину української духовости, яку нам змалював Шлемкевич-мислитель.

Аналізу « Української синтези » закінчили ми констатацією почуттєвости, як одної з компонент української духовости, і саме та риса каже нам спинитися над іншою студією, чи вірніше есеєм Шлемкевича, який має для нас спеціяльне значення; воно не лише в тому, що про почуттєвість Шлемкевич не говорив в своїй « Синтезі » expressis verbis, а це робить він саме в есеї « Душа і пісня ».[13] Важливіше, що Шлемкевич, який в « Українській синтезі » тільки на марґінесі присвятив свою увагу українській вдачі, містить свій есей у зредаґованім собою Збірнику « Українська душа », в цілості присвяченому — як це видно із самої назви — етнопсихологічній проблематиці. І в есеї він про українську вдачу безпосередньо говорить.

Цілий Збірник — якщо залишити на боці статтю В. Дорошенка, яка є бібліографічним вступом до проблеми, — пов'язаний спільною духовою рисою українця, — українською почуттєвістю, яку констатують у своїх наукових студіях два психологи: О. Кульчицький (що говорить, підсумовуючи свої попередні досліди, про « кордоцентричність » української душі) і Б. Цимбалістий (що дошукується джерела української почуттєвости в ролі матері в українській родині), а їхні констатації потверджують у своїх есеях етнограф Онацький та соціолог Шлемкевич. Однозгідність погляду для кожного досліду цінна, і тому в цьому безпосередньому причинкові Шлемкевича для етнопсихологічних студій його незаперечна заслуга.

Шлемкевич, висловлюючи думку, що виявом української емоційности є наш ліризм та українська пісня, іде в своїй аналізі дальше і з'ясовує основніше центральне місце української почуттєвости. Ось цитата: « Без музики — казав Тичина — в Україні революції не зробити. Найбільша духова революція України, її християнізація, відбулася під впливом співу. Так хоче переказ, і є щось суто українське в ньому, тим більше коли він є тільки здуманою історією ».[14] Звідси в нас і та наша « ославлена перевага ліричних збі-

---

[13] В Збірнику « Українська душа », який вийшов у Видавництві « Ключі » (як кн. 1 в серії « Проблеми »). Нью-Йорк-Торонто 1956. На зміст збірника складаються наступні статті: Є. Онацький: *Українська емоційність* (стор. 5-12); О. Кульчицький: *Світовідчування українця* (стор. 13-25); Б. Цимбалістий: *Родина і душа народу* (стор. 26-43); М. Шлемкевич: *Душа і пісня* (стор. 44-54); В. Дорошенко: *Короткий бібліографічний огляд* (стор. 55-58).

[14] Стор. 50 (про ліричність поезії стор. 52).

рок у поезії ». Не заперечуючи, а навіть навпаки наголошуючи вартість краси української настроєвої пісні, Шлемкевич одночасно вказує на « зону небезпек, де починаються фатальні наслідки наших душевних скарбів ». Цей настрій, що проявляється в українській пісні, вбиває в нас зміст. Краса й сила пісні в її мелодії, ніколи в словах, які часто розпливаються, топляться у звуках. Явище зовсім протилежне до бунту Ваґнера проти італійської опери, « в якій зміст покорявся потребам музики. Ваґнер хоче, щоб навпаки музика в музичній драмі була ілюстрацією дії. А тією дією є саґа. Можемо зрозуміти все те, як бунт саґи проти співу, зудар германської душі з південними, близькими нам елементами. — В українському світі без спротиву співучість, пісенність приглушує уявність, зміст ».[15а] Іншими словами, Шлемкевич думає, що наша « настроєва пісенність боїться твердої, ясної форми », бо, мовляв, «форма вбиває настрій ». І так, як у пісні, у нас — на думку Шлемкевича — скрізь: в музиці, в образотворчому мистецтві, в театрі, в товариській культурі. Для підкреслення пару речень дослівно: « В нашому народному театрі з'являються на сцені хлопці, дівчата. Кілька звичайних жартів, покритих голосним сміхом, трохи ніяковости в словах і рухах, і тоді: — може заспіваємо! І все, розмова і дія, потопають у стихії пісні й танку. Чи в наших товариствах не подібно, чи і тут спів не покриває незручности в розмові, чи і тут спів не вбиває гостру думку і дотеп? »[15б] — звідси можна дійти до парадоксу: коли можна говорити про опій для народу, то для українського народу « не була ним і не є релігійність, а пісенність ».

Брак окресленої форми, зумовлений надмірною настроєвістю, що випливає із нашої почуттєвости, пробивається також в нашім « славнім і на всіх перехрестях називанім індивідуалізмі ». Його Шлемкевич не заперечує, але він жаліє, що « його можна коротко окреслити: індивівуалізм без індивідуальностей ». Бож індивідуальність це ясна окрема форма. Наш індивідуалізм це боязнь форми. Індивідуалізм це в звичайному розумінні протиставитися філістерській, пересічній, прийнятій формальності. Наш індивідуалізм це ще передфілістерська свобода, степ перед переоранням його плугом, степ широкий — воля. І цей « індивідуалізм » проявляється в тому, що називаємо « отаманщиною ». Наш індивідуалізм — це анархія, що підпадає змінним настроям.

[15а] Стор. 51.
[15б] Стор. 53.

Протиставлення української емоційности в цій формі не легке. Бо дуже неправильною була б реакція (і вона в нас вже фактично у тій формі проявилася!) у постаті гасла: « геть із настроєвістю », чи « геть із ліризмом ». Реакція в цій загостреній формі це ніщо іншого, як тільки продовження настроєвости, бо « для емоцій притаманне перебігати з крайности в крайність, від кохання в ненависть і навпаки ». Сам Шлемкевич українську « пісенність » уважає настільки питоменною для української вдачі, що « повне заперечення пісенної ліричности це зречення самих себе. Це спроба самогубства — культурно зовсім безплідна » (бож важко заперечити себе самого!).[15в] Шлях, визначений Шлемкевичем, це змагання до зрівноваження « емоціонального мрійництва зусиллям і тугою творчої, формодавчої інтеліґенції », або інакше: Шлемкевич радить протиставити патосові степу патос інтелекту. Тому, на його думку: « деяке оправдання мають і численні тепер розумово роблені, технічно добірні, але холодні для серця поезії ».[15г]

В цілому, короткий есей Шлемкевича може навіть важливіший для історії української етнопсихології, як його « Українська синтеза », і то не тільки тому, що він безпосередньо присвячений українській вдачі, і вміщений у Збірнику, який визначається рідкою гомогенністю у задумі й у його виконанні, але й у переконливості арґументації й у ілюстративнім матеріялі. Вправді, сам стиль, як звичайно у автора, кольоритний і поетичний, далекий від сухого наукового викладу, але це тільки надає твердженням пластичности. Може в есеї менше багатство констатацій, — власне кажучи, в есеї наголошено лише українську настроєво-емоціональну « пісенність », яка протиставиться виразній формі холодного раціоналізму, і автоматично надає українському індивідуалізмові рис анархічности й степового розгнуздання —, але зате ті констатації звільнені від того надмірного ідеалізування, яке ми відзначили в попередній аналізі. До речі, Шлемкевич, — не зважаючи на свою критичну поставу щодо українського ліризму, — сам своєю творчістю з її виразною стриманістю (чи навіть неохотою) до холодного досліду, стає маркантним прикладом української вдачі й творчости; щоправда, наукова формація й ерудиція автора оберігають ліризм його есеїв від « протоплязматичности » нашої душі, в якій вона із своєї « праматевід « протоплязматичности » нашої душі, в якій вона із

[15в] Стор. 53.
[15г] Стор. 54.

своєї « праматерії народжується, росте, розцвітає, в'яне і вмирає » (як він сам каже, а можна б ще додати: вмирає, не виявившися у всій своїй повноті, не визрівши до ясности грецьких класичних пропорцій),[15г] але його есеї не доходять до вивершення у студіях, чи завершених працях.

Менше етнопсихологічних помічень чи натяків у дальшій серії Шлемкевичівських доповідей, об'єднаних спільною проблематикою, не зважаючи на обіцюючий заголовок: « Загублена українська людина », від якого насамперед очікували б ми аналізи духовости. Це тим дивніше, що виходить Шлемкевич від трьох українських типів, які часово на собі наверствовувалися: від сковородянської, гоголівської та шевченківської людини. Вправді ці типи характеристичні насамперед для певних епох, але ж є в тих типах щось « вічне », щось таке, що є для нас незаперечно характеристичне. Цього свідомий і сам Шлемкевич, коли він питається, чи ми гоголівських старосвітських матушок і поміщиків, чи його чиновників з українських родів на російській службі не побачимо й сьогодні в нашому оточенні, — байдуже де, чи на Рідних Землях (« рідних... енків » на найвищих постах в совєтській імперії), чи на еміґрації (патріотів нових батьківщин, що мріють, щоб діти забули Україну).[16] Отже, є дуже характеристичне, що три зарисовані Шлемкевчем типи є серед чотирьох постатей, які один із найвидатніших українських етнопсихологів, Я. Ярема, називає найбільш репрезентативними для української духовости (і на підставі їх творчости Ярема саме в значній мірі характеризує українську духовість).[17] З-поміж тих типових особистостей Я. Яреми М. Шлемкевич не називає тільки І. Вишенського.

Звичайно, для нас може бути дуже цікавим цей підбір українських типів, тим більше що можна бути майже певним, що Шлемкевич (який писав свої есеї на 10-15 літ пізніше від хвилини появи студії Яреми) майже певно не користувався працею попередника, майже недоступною на еміґрації. Ця незалежна від себе збіжність може бути доказом, наскільки правильним був їх підбір. До речі, можна б ще хіба додати, що українським « національним типом »

[15г] Стор. 49 (про грецьку творчість див. стор. 46-48).

[16] Див. прим 1 (про українські типи на стор. 17-26).

[17] *Українська духовість в її культурно-історичних виявах* – доповідь, читана на педагогічному конґресі у Львові, а згодом вміщена у Збірнику « Перший Український Педагогічний Конґрес » 1935 р. Львів 1938. Накладом Т-ва Рідна Школа, Студія на стор. 16-88.

називає Сковороду ще й Мірчук (зрештою, перший з усіх трьох названих авторів).[18] Коли однак Шлемкевич своїм вибором підтверджує, наскільки для української духовости можуть бути характеристичними Сковорода, Гоголь та Шевченко (і з цього погляду його підбір може бути цінним для української національної характерології), то він з того вибору майже не робить висновків: його характеристики « типів » залишаються тільки « зарисованими », а знову було б доволі довільно приписувати Шлемкевичеві етнопсихологічну інтерпретацію вибраних типів, зроблену кимсь іншим...

« Гоголівському » типові приписує Шлемкевич сибаритизм та пристосованство, що в транспозиції на психологічну термінологію могли б ми окреслити *квієтизмом*, який випливає з *недостатньо розвиненої вольовости*. Ідеалом « сковородянського » типу було шукання кращого світу в своїй душі, в самодосконаленні. Іншими словами: Шлемкевич відзначив в українській духовості ту рису, яку Я. Ярема уважає за підставову для структури української духовости, а саме *інтровертизм* (сам Шлемкевич не подає і в цьому випадку визначення, а тільки опис). При тому Шлемкевич ще докладніше характеризує сковородянське заглиблення в собі, протиставлячи його Сократові, з яким нашого філософа часто порівнюється в зв'язку із спільною начальною засадою обох: « Пізнай самого себе », як також у зв'язку зі спільним розумінням призначення філософії. Він бачить « велику різницю між тими двома *моралістами*. Сократ проповідь моральної відбудови й очищення виніс на атенські базари, і протиставив її мужньо й одверто панівній тоді софістиці. Він смертю заплатив за свою мужність. Сковорода зі своєю правдою жив по затишних пасіках поміщиків, здалека від широких шляхів і їх сутолоки. Тому Сократ і його вчення означають початок нової духовости й Гелляди, тоді як Сковорода при всій шляхетності й величі означає тільки кінець епохи, а не початок нової », що — можна б додати — ще тільки підкреслює його інтровертизм, але вказує також на щойно відзначений квієтизм, враз із відомою вже близькістю до землі та природи. До речі, Шлемкевич і в випадку Сковороди бачить його своєрідних « континуаторів », коли він пригадує, як то в нас і в теперішню добу « в тихих, наукових установах нераз знайдемо — щоправда — слабі видблиски тієї сковородянської людини: тиху відданість духові без огляду на потреби нового

[18] *Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen.* In: « Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin », Band II, S. 24-51. Berlin-Leipzig 1929 (Walter de Gruyter & Co.).

життя. Архімед креслив свої циркули також у тиші, але вони давали його батьківщині, Сіракузам, найсильнішу зброю в обороні незалежности. Наша ‚сковородянська' людина вміє креслити свої циркули в такій віддалі від життя, що ніхто й не рветься каламутити їй невинну роботу ». Зауважа важлива з погляду певної тривалости національної вдачі, яка тільки ще підкреслює українську відірваність від життя у заглибленні в своїм нутрі з бажанням спокою.

« Шевченківська » людина у представленні Шлемкевича вийшла надто контроверсійна, щоб її інтерпретація могла внести щось нове в українську етнопсихологію. Для Шлемкевича осередком світогляду шевченківської людини є « наука, — головною рушійною силою розум ». І далі він характеризує Шевченка відомим франківським « вірую », якже ж дуже характеристичним саме для доби Франка, що в її ідеалах зростав сам таки молодий Шлемкевич. Продовжуємо цитату: « Він (тобто Шевченко) є тим вічним революціонером, що духа рве до бою, — рве за правду, поступ, волю»... « Він, розум, — це потуга ». Коли пригадати, що Шевченкова сила в його ліричній поезії, якої основним джерелом є таки почування, — коли, далі, пригадати відоме місце із « Юродивого » про « одного козака із мільйона свинопасів » — місце, яке згодом Д. Донцов перетворив в гасло, на якім дослівно виховувалося покоління, яке покланялося волюнтаризмові, тоді інтерпретація « шевченківської » людини у версії Шлемкевича вийде таки дискусійною. Інтерпретація може бути щонайвище підтвердженням тої істини, що з великої людини кожна доба щось може взяти для себе, і вона вибирає для себе те, що їй найбільше відповідає. Цього свідомий і сам Шлемкевич, як це видно у одному з його пізніших творів, присвячених таки безпосередньо Шевченкові, де Шлемкевич каже дослівно: « Автори і видавці-інтерпретатори бачать Шевченка крізь призму своїх уподобань і бажань, і крізь призму потреб часу ». Тій спокусі підпав і сам автор, в геніяльності Шевченка « покоління шукає себе ».[19] А наскільки контроверсійним виглядає твердження про сцієнтизм Шевченка, про те знову може свідчити таки інша цитата із Шлемкевича із його другої доповіді [20] про Шевченка: « Шевченко — це не систематичний мислитель-філософ (що, зрештою, ще не виклю-

[19] Див. місце в промові про Т. Шевченка, друкованій у збірці « Верхи життя й творчости » (пор. прим. 3), стор. 62.

[20] В студії *Глибинна верства світогляду Шевченка,* вміщеній в збірці « Верхи життя й творчости », стор. 106.

чало б, що в центрі його світогляду стоїть таки розум і наука! Примітка моя – В.Я.), який свідомо, в ясних і виразних поняттях ставить і рішає проблеми життя. Він поет, що — за його власними, нераз повторюваними словами — дивиться на світ *душею* (а це вже є все, тільки не раціоналізм! – В.Я.). Його мисли в образах і символах, його мислення в болю і здогадах, в передбачуваннях і передчуваннях ». Виразнішого протиставлення попередній думці не могло б бути.

Поза тим Шлемкевич в « Загубленій українській людині » констатує ще, що на певному етапі нашого розвитку дуже характеристичною для нашої спільноти була « порядна людина », яку пежоративно можна б назвати також філістром (що — зрештою — робить і сам Шлемкевич). Порядність людини — в упорядкованості її життя, що однак звужує її горизонти. Найбільше порядність людини проявляється у її зразковому родинному житті (що при поширеності « порядних людей » може вказувати на упорядкованість родинного життя у нас, — в щасті одиниці в родині). Неґатив такої порядної людини в тому, що її моральність випливає знову таки із вродженого *квієтизму*. При тій нагоді Шлемкевич пригадує, що ідеалом такої людини є « згода в семействі, мир і тишина » і що відгуком такого ідеалу Котляревського буде в Устияновича: « Чи знаєш, брате, де вічні рожі, де безнастанний цвіте май, де з небес сходять ангели божі, і насаджають земний рай? Ось глянь: кімната, в ній мати-голубка і коло неї діточок купка ».[21] Не зважаючи на певну сатиричну нотку при описі тої порядної людини, Шлемкевич признає і наголошує, що « не на геніях, і не на героях спочиває суспільство, але на масі філістрів, порядних людей », — і що здорове суспільство спирається саме на « порядних людей », — під умовою, що поруч із ними витвориться активна і динамічна меншість. Наскільки важлива є в суспільній піраміді її сильна підстава з порядних людей, про те може свідчити факт, що саме проти « порядних » людей була скерована в значній мірі деструктивна політика наших окупантів, — в рівній мірі на Східніх, що й на Західніх Землях. « Нова влада Совєтів скерувала свої удари передовсім на основу української суспільної піраміди, на порядну людину й її мораль. Знищити українське село й його родину — це стало головною метою » — ось характеристика Шлемкевича,

---

[21] Про « порядну людину » в цитованім творі *Загублена українська людина* на стор. 64-82. Цитати з Котляревського і Устияновича на стор. 78.

який дещо далі констатує, що зовсім подібна тенденція виявилася й під польським пануванням, якого « мрією і політичним посягненням » було спавперизувати дві основні українські суспільні верстви — священства та селянства, які були головним резервуаром саме тої пересічної людини, яка рішала про здоров'я цілої суспільности.

Що « порядна » людина для нашої ментальности доволі характеристична (з усіма її прикметами та хибами), про те може свідчити факт, що після деякого захитання у висліді політики окупантів і в наслідок війни ціла верства скоро відроджується після нового поселення в країнах іміграції. Явище, яке з погляду нашої вдачі є в загальному позитивне, мусить бути в конкретному випадку розцінене негативно, бо воно призводить легше до денаціоналізації, якій легше підпадають натури, що їх найвищим щастям є спокій.[22]

Коли в « Українській синтезі » Шлемкевич наголошує насамперед, як одну з рис української духовости, прямування до самовияву, яке — незаспокоєне — породжує в нас ідеал української « правди-справедливости », що має своє відбиття в українськім альтруїзмі, — коли в есеї « Душа і пісня » на перший плян виб ивається українська настроєвість, що випливає з нашої почуттєвости й протиставиться прецизности раціональної думки, тоді лектура « Загубленої української людини » вражає нас насамперед констатацією квієтизму, пасивности, авольовости, які в різних формах, і в різних типах проявляються в різні епохи нашої історії. Коли в своїх негативних виявах український квієтизм проявляється в епікурейськім сибаритизмі, чи пристосовницькім опортунізмі гоголівської людини, тоді в позитивних виявах він звертається на власне нутро і є підставою сковородянського інтровертизму. В ширших шарах цей інтровертизм веде до певного замкнення в колі власної родини, а упорядковане життя на її лоні є ідеалом « порядної » людини, яка за свого квієтизму прагне загальної гармонії в суспільстві, для досягнення якої потрібно згідливости та толеранції. Так виглядає в підсумку характеристика української вдачі на підставі останнього аналізованого твору, при чому ще Шлемкевич додає, що ідеал « порядної » людини насамперед стосується Західніх Земель, і ця констатація сполучується із тою аналізою духових протиставлень між Заходом і Сходом України, яку Шлемкевич дає у « Галичанстві ».

---

[22] Місце про значення « порядних » людей для суспільности на стор. 70 та 76. Про політику совєтів та поляків – стор. 80 та 81.

« Галичанство » стоїть на пограниччі публіцистично-ідеологічного й науково-дослідного (соціологічно-етнопсихологічного) твору, а для етнопсихології його головна цінність не тільки у тому, що звертає він увагу на мало розроблену в нас ділянку диференціяльної психології (на що вказує вже сам заголовок твору!), але й у факті, що тут констатації Шлемкевича висловлені впрост, і їх треба виінтерпретувати із тексту. Сам автор з'ясовує, що під « галичанством » розумітиме він не географічну й не демографічну, але *психологічну* категорію, до якої він хоче приглянутися, як до окремої « душевно-расової відміни серед українства, як до окремого типу ». Студія [23] писана, як і попередні, есеїстичним стилем, проте деякі аналізи мають вже прикмети наукової об'єктивности, холодного критицизму та сухої систематики. В основному есей спирається на історичному аспекті, але цей аспект лучиться із географічним та соціяльно-економічним, — подекуди для ілюстрації Шлемкевич послуговується ще й культуроморфічним, даючи яскраві приклади із ділянки мистецтва чи літератури.

В основному протиставлення галичан до інших українців у їхньому більшому раціоналізмі, — тоді як за Збручем більше емоціонально-вольових чинників. Той раціоналізм виявляється в схильності галичан до політичного реалізму, який у негативних виявах скочується до опортунізму, а східня емотивність сприяє більше революційній поставі з її ідеалізмом, який однак часто перемішується з утопічним ілюзіонізмом. В літературі відповідником чи радше випливом раціоналізму є проза і позитивізм (цього питання однак Шлемкевич виразно не розвиває, а його радше треба б виінтерпретувати), для емоційности — поезія і романтизм (на романтизм вже виразний натяк у автора!). Коли розум — ratio — пов'язується із статичністю, спокоєм, зрівноваженістю, тоді емоціонально-вольові чинники більше стихійні, динамічні, активні. Вони склонюють людину до самовияву, який знову є передумовою поступу, але й недисциплінованости. Дисципліна, але й традиціоналізм (навіть консерватизм) в Галичині виразніші. У сумі — щоб говорити словами самого автора: « На сході могутня і прекрасна стихійність, на заході спокійніша, скромніша, раціональна обмеженість » — або, в іншім сформулюванні: « Ми, галичани, це не плем'я геніїв і героїв, але організованої пересічі ».[23а]

---

[23] Бібліографічні дані в прим. 2. Цитоване місце на стор. 7.

[23а] Стор. 15 та 70.

Для цього короткого зіставлення Шлемкевич наводить низку ілюстрацій, які дуже характеристичні для його стилю; « М. Шлемкевич вірний собі і своєму стилеві », каже І. Кедрин, відзначаючи легкість форми, переплетеної « поетичними порівняннями ». Про частий у книжці « поетичний патос » згадує С. Волинець, який характеризує стиль Шлемкевича, як « прегарний », а Р. Драґан називає його « блискучим та дуже талановитим ».[24] Цитовані характеристики заохочують, щоб навести кілька уривків, тим більше, що вони уплястичнять подану суху схему.

Шлемкевич виходить від картини-протиставлення, яка найбільше врізалася в пам'ять його покоління: від протиставлення творення Української Держави на Сході й на Заході, — від того протиставлення, яке впадало у вічі і яке мусіло стати вихідним пунктом пізніших розважувань. Ось картина історичного листопаду: « На Західній Україні бачимо тоді вперте зусилля української провідної верстви, отже в першій мірі інтеліґенції, далі освіченого селянства і свідомого робітництва, — розбудувати й утвердити нову державу, що постала на руїнах австрійської імперії. Ми бачимо ті зусилля при деякій безвладності, в якомусь спокою широких народних мас. Як би не було, одно певне: — творчий патос провідної верстви, отже головно інтеліґенції, був значно сильніший за силу народної стихії. Її треба було спонукувати до руху, а не втихомирювати. Інакше враження матимемо, коли пригадаємо той листопад у Східній Україні. Розбурхана народна стихія кипить, переливається. Це місяць повстання під проводом Директорії. Об Київ б'ють прибої моря: дійсно величезної народної армії; край заливають менші ріки повстанчих загонів. І знову, як не відноситися до тих подій, одне для нас тут важне й певне: — патос стихії був значно потужніший за організаційну спромогу провідної верстви, і вона ледве встигала оформлювати стихійні рухи... ».[25]

Виходячи від того історичного моменту, Шлемкевич переходить до мистецтва і аналізує різьби кубанця М. Мухіна (« Чумак », « Слава », кінь без вершника) та холмщака, духово зв'язаного із Львовом А. Павлося (« Материнство », король Данило) і протиставить « величний гимн рухові для руху, розгонові для розгону, чинові для чину » статичну монументальність короля, що вертається

---

[24] Цитати з рецензій подані на підставі уривків, зібраних самим Шлемкевичем, – отже уривків, які й автор вважав найбільш характеристичними. Див. стор. 158-159 у кн. *Верхи життя й творчости*.

[25] *Галичанство,* стор. 10-11.

з походу, — того короля, якому доводилося пити кумис, подаваний рукою татарина, щоб тим краще скрити свої почування і могти продовжувати свої зусилля, щоб визволитися з-під впливів ворога. « Є щось західняцьке в тому князеві, щось характерно вперте, але без романтики, без особливого вітхнення навіть і великих задумах, як в ідеї хрестоносного походу Европи проти татар ».[25]а

Таким чином — власне кажучи — аналіза мистецьких творів призводить Шлемкевича знов до історії, і він дає низку яскравих характеристик, з яких чи не найбільш вимовне протиставлення двох великих гетьманів: Сагайдачного та Хмельницького, яке видне вже навіть у зовнішній поставі: « У цілій постаті Богдана є щось барокково-стихійне, щось із потужности і внутрішнього ще незбагнутого багатства української душі. Такий і стиль Богданових днів, його праці і його розваг. Кипучий, пристрасний темперамент, що іноді ламає межі звичайної пристойности, прийнятої міри, і звичайно виходить далеко поза межі тільки розумної пересічности в сфери доступні тільки для генія ». Який же інакший Сагайдачний, якому доводилося стільки разів пити також « кумис, подаваний польською рукою », і який у історію перейшов, як представник політичного реалізму, не зважаючи на те, що він був героєм двох одчайдушних виправ на Царгород, чи « світлим провідником козачого кінного рейду під Москву »; він — « стрункий, худощавий, — риси обличчя гострі, прямолінійні, як розумна мисль ».[25]б

І для певної повноти — після прикладів з історії та мистецтва — Шлемкевич ще раз — наче у призмі — збирає те протиставлення « ендотимного тла » (Сходу) « персональній надбудові » (Заходу) у двох типових репрезентантах української літератури, протиставлячи Шевченка Франкові: « Щось із спонтанного вибуху гарячого ґейзера з глибин української душі, легкість із Божої ласки і неперевершена сила вислову одночасно. Слово добуте із сердешної поводі й ірраціональної теміні, із надер стихії. Інакше у Франка. Це тяжка боротьба із матеріялом. Його слово — це свідомі, раціональні удари каменярського молота об скелю. Співом вистрелюють слова Шевченка; твердим зусиллям різьбарського долота постають строфи Франка, і на них усюди залишаються сліди тієї напруженої праці. У Шевченка геній творить, як природа, як стихія. У Франка, зосереджена інтеліґенція бореться з безвладною і неподатливою матерією зовнішнього світу і власної душі, оформлюючи їх »...[26]

---

[25]а Стор. 16.
[25]б Уривки зі стор. 17-21.
[26] Стор. 66.

На тій цитаті можна закінчити ілюстрацію основного протиставлення, — до речі, таки дійсно дуже талановито схопленого, зауваживши на маргінесі, що саме на тому прикладі можна побачити, яку велику вартість для етнопсихології мають аналізи творчости письменників, в якій відбивається ціле оточення.

Шлемкевич застановляється з черги над причиною тих різниць у лоні одної національної спільноти, і насамперед вказує на той фактор, що стільки разів був вже у нас аналізований, — на степ. Саме тому, що описів впливу степу на українську духовість було чимало, може бути інтересно, як до цієї проблеми підходить Шлемкевич, а то тим більше, що саме вплив степу вказує і на другу протиставність. Отож « степ завжди був непевний і небезпечний і туди йшли з в а ж л и в і ш і і с в о є в і л ь н і ш і шари населення, щоб у хвилини особливих бур назад подаватися в спокійніші, лісисті околиці Волині, чи в дальшу від степу Галичину. Західні, зокрема ж північно-західні землі були, як думає преісторія, нашою прабатьківщиною, тим горнилом, де перетоплювалися північні й південні расові елементи... Ті околиці були батьківським домом, де в час степової негоди українська родина знаходила захист. У спокійніші часи ті околиці висилали, неначе ракетні стрільна одне за одним, нових колонізаторів степу: — здобичників, уходників, січовиків, запоріжців ».[26]а Отже степ діяв селективно, притягаючи до себе динамічніший елемент, тобто амбітніший елемент, який бажав більше самовияву, ніж спокійний елемент, прив'язаний до своєї тільки ниви. Це зокрема було так, коли степ зачав заманювати не тільки чаром пригоди та небезпеки, але як він давав також свободу в час, коли ту свободу в Галичині зачала ограничувати польська сваволя. Тоді « усе відважніше, готове до ризика, більш фантазійне, легше до руху, більш емоціональне — кидає західні землі і продирається на схід, у степ, де небезпечно жити від татарських наскоків, зате вільніше жити від польської панщини ».

На тому тлі йде вже дальша подрібніша аналіза історичної дійсности, як вона закріплювала основні протиставні властивості, зокрема як вона формувала « галичанина ». І коли дотеперішні загальні ілюстрації пластичніші, сміливіші концепційно, більш запліднюючі і побуджуючі до думання, — хоч — незаперечно — і менше аргументовані, більш інтуїтивні, більш в стилю публіцистичних есеїв, тоді аналіза історичних наверствувань, які закріплю-

---

[26]а Стор. 21 (про утечу від панщини на стор. 23).

вали риси духовости, менш блискучі стилістично, але більш вивершені науково. Але вони до етнопсихології мають вже дальше відношення, і ми лише зацитуємо ще ті місця, які спеціяльно характеристичні для дальших духових рис, названих у нашій вступній синтезі, що могла б правити за експозицію твору.

Коли вже само прив'язання до місця поселення витворює певний консерватизм, то його ще скріпили в Галичині історичні умови, зокрема час, коли Галичина опинилася в упорядкованих умовах держави, що щораз більше розвивалася в напрямі конституційної монархії (Австро-Угорської). Звідси сильний нахил до традиціоналізму, який знову Шлемкевич малює в пластичний спосіб (іноді не без дози певного сарказму): « В тім світі кожна думка і кожна людина і кожна річ мали своє місце і свою цінність. Особливих сумнівів, непевностей, несподіванок не було. Коли ви родилися в селянській родині, і коли в ваших батьків було напр. 10 морґів поля, а вас дітей четверо, тоді ви знали, що вам припаде два з половиною морґа, що ви одружитеся з дівчиною, яка матиме прибл. стільки ж, отже що ваш самостійний життєвий старт почнеться з п'яти-шости морґів. Якщо матимете здоров'я й охоту до праці, зможете приробити дещо, так щоб ваші вже діти починали знову з того, з чого починали й ви. — Коли ж ви родилися у священичій родині, тоді всім було відомо, що вас із трудом чи без труду перепхають чи переведуть через гімназію, а потім чотири роки студіюватимете богослов'я, а тоді продовж року, чи двох провідуватимете, як ‚укончавший', гостинні священичі доми з молодими дочками, вкінці знайдете собі дружину, висвятитеся і підете тією ж стежкою бідніших, чи широкою дорогою багатіших парохів, якими ходили ваші батьки. Несподіванок не буде, хіба ті, якою кількістю дітей поблагословив вас Господь, — чотирьома (тодішнє мінімум), чи вісьмома, чи дванадцятьма (не така вже страшна рідкість тих часів!). Це був упорядкований вузенький світ на краю широкого світа ».[27] Іншими словами, — це був тип тої порядної людини, про яку Шлемкевич говорив на іншому місці, а яка так дуже вражала наших братів з-над Дніпра.[28]

---

[27] Стор. 27. В іншому місці Шлемкевич говорить ще (стор. 47), як то в Галичині того часу уважалося « прикрим мезальянсом », як священича донька одружувалася зі світським інтеліґентом (ідеться про часи прибл. Франкової молодости, отже в 60-70-тих рр. минулого століття).

[28] Пор. « глумливі випади Володимира Винниченка, сповненого патосом соціяльної революції, проти самопевної галицької, дрібноміщанської порядної людини » – стор. 60.

Як би однак не було, саме та « порядна » людина — може без спеціяльних амбіцій і бажання самовияву, але з почуттям обов'язку — зуміла витворити дисциплінована суспільність, тобто суспільність з природною диспозицією до підпорядкування, — отже, до протиставного й комплементарного психосоціяльного прямування до бажання самовияву, яке здавен висилало активні одиниці в степ.

І хоч Шлемкевич іронізує часто з « порядної » людини, яку називає філістерською, уважаючи, що її постава мало давала імпульсів до творчости, хоч він і жалується, що серед тих обставин « поети, мистці, учені були самотні серед людей », то все таки він мусить об'єктивно признати, що « для дисциплінованої, одностайної, організованої постави в війні і в подіях, що розгорнулися після неї, такий стан суспільства корисний. Те суспільство підготовило й здійснило українську державність, яка на українському Заході перестала існувати ще в 14-му столітті ».[29] Бо у висліді тої духової постави маємо ще одно протиставлення, знову ж у кольоритнім представленні Шлемкевича: « Східня Україна дала армію Української Народної Республіки, що під проводом Симона Петлюри вкрилася славою в обороні своєї державности; героїчну армію, але нечисленну, коли міряти її простором і населенням України. Та коли говоримо про ті роки, тоді з якоюсь необорною конечністю виринають в уяві поруч тієї армії УНР — кольоритні повстанчі загони, що носилися з вітром по вільному степу в своїх як крила розпущених киреях і своїх голубих, зелених, жовтих, золотих і чорних шликах. Ті армії виростали з дня на день, як степові трави, і знову вмить щезали, як весняний дощ, що всякає в спраглу вологости землю. Це воскресали давні і тоді ще живі вічні степові примари і луною їх сповивали давні і нові пісні. Скільки веселого гуку і скільки вродливого і розсміяного щастя пролітало в ті дні на буйних конях по степу широкому, по краю веселому... В той самий час Західня Україна дала досить велику, коли знову брати до уваги тісний простір і меншу кількість населення, але с і р у Галицьку Армію, без яскравої провідної постаті; армію, що проходила вздовж і впоперек степу, неначе панцерник, розрізуючи революцією схвильоване українське народне море. За нею залишилося менше барвистих споминів, але більше твердої дисципліни. Це знову щось із галицького стилю ».

---

[29] Про суспільну функцію « порядної людини » — стор. 62, про різну дисципліну двох армій — стор. 68-69.

Тою цитатою кільце замикається. Всі констатації Шлемкевича про галицьку психіку у її протиставленні психіці Східньої України дістали свою ілюстрацію. Залишається ще, хіба, закінчити тою ролею, яку визначує Шлемкевич для галичан. Звичайно, визначування ролі вже не належить до науки, але ж у ролі ще раз Шлемкевич схарактеризував вдачу галичан, і тому вона має свою етнопсихологічну вартість. Ролю галичан виводить Шлемкевич із Франкової притчі про дерево, яку оповідає Мойсей своєму розгубленому в пустині народові. « На широкому роздолі зібралися дерева, щоб вибрати собі короля. І по черзі звертались вони до найпишніших родів свого племени. Прохали кедра, але він не хотів зійти з своїх гордих висот, покинути блиски сонця й свободу, бувши вільним пуститись служить збиранині народу... Тоді дерева поклонилися пальмі, та вона не могла відректися своєї родини — солодких дактилів. Дуб, занятий своїм власним багатством, не мав охоти думати про інших; рожа і без корони була царицею квіток, а береза, панна в білому шовку, поринала в своєму внутрішньому світі, задивлена в свої коси і свою тугу. Тоді сказав хтось неначе на жарт: — хіба ще терна нам просить, може терен захоче... І згодився терен у повній свідомості своїх скромних сил і свого тільки служебного призначення. Ось його програма: Здобуватиму поле для вас, хоч самому не треба; і стелитися буду внизу, ви ж буяйте до неба. І служитиму зайцю гніздом, пристановищем птаху, щоб росли ви все краще, а я буду гинуть на шляху... ». До цього короткого змісту притчі додає Шлемкевич свою думку: « Це найглибше пізнання галичанства й його завдань, осягнуте найбільшим духом Галичини ».[30]

В зв'язку з аналізою Шлемкевича насувається потреба порівняти його протиставлення з іншою студією, яка займається тою самою проблемою, хоч і іншою методою, і на цілком іншім матеріялі. Річ у тому, що коли загальна етнопсихологія українця, хоч може ще не вповні задовільно, досліджена, тоді праць з диференціяльної характерології областей України дуже мало. Тим часом саме порівняння результатів двох р і з н и х студій призводить, з наукового погляду, до дуже цінних висновків. В даному випадку ідеться про порівняння « Галичанства » із моєю етнопсихологічною студією, яка на підставі порівняння двох літературних творів (Шевченкових « Гайдамаків » та Франкових « Панських жартів ») давала — з усіма вимаганими застереженнями — деякі висновки щодо духо-

[30] Стор. 69-70.

вих різниць між західніми й східніми українцями. Порівняння остільки цінніше, що обидві студії були написані абсолютно незалежно від себе і спиралися на зовсім різний порівняльний матеріял та користувалися зовсім різною методою.[31] Отже, треба сказати, що порівняння є в 100 відсотках позитивне, — всі протиставлення Шлемкевича є і в мене (хоч, правда, не всі протиставлення з моєї студії находять потвердження у Шлемкевича, але це остільки зрозуміле, що моя студія була більш спеціялізована і Шлемкевич про низку проблем просто не говорить). Різниця є в наголошенні поодиноких протиставлень. Коли Шлемкевич виходить від протиставлення раціоналізму емоціоналізмові, тоді в мене насамперед кидається в вічі перевага прямування до підпорядкування у галичан (« дисциплінованість » галичан у Шлемкевича) при сильнішім бажанні самовияву на Сході України. Як виглядає те протиставлення у зрезюмуванні? [31]а « Селянин із ‚Панських жартів' — це громадянин з сильним розвиненим соціяльним нахилом до підпорядкування, з вірою в абсолютну справедливість; у висліді, в нього почуття авторитету, насамперед, Бога й закону (про авторитет Шлемкевич виразно не говорить у своїй аналізі, задовольняючись ствердженням, що у галичан є в його упорядкованім житті ‚порядної людини' ієрархічна драбинка!), але далі також заслуженої людини, а навіть людини, якій закон чи традиція запевняє відповідне місце. Маючи почуття природного ладу, людина відчуває вдячність за зазнане добро. Її життя просякнуте релігійністю, при чому вона у добрі й у злі терпеливо кориться Божій волі, в довір'ї, що в плянах Божих все має свій змисл. При підпорядкуванні Божій волі й при вірі в остаточну перемогу добра інстинкт боротьби й бунту дуже слабо розвинуті, а спротив проявляється тільки тоді, коли безпосередньо загрожене добро, — насамперед життя людини, — зокрема авторитетної людини, в обороні якої стає загал. При тому треба підкреслити відсутність стихійної помсти ». Це одна картина, а друга: « Гайдамаки » — це люди справедливого бунту за права вольної людини,

---

[31] Пор. В. Янів: « *Панські жарти* » *у світлі етнопсихології*. Студія написана у Франківський ювілей століття його народження – 1956 р. і вміщена у місячнику « Визвольний Шлях » за грудень 1956 р. (стор. 1376-1392), січень 1957 (31-41) та лютий 1957 (135-143). Галичанство вийшло також 1956 р. і воно навіть дедиковане « Пам'яти Учителя Івана Франка в 100-ліття народин ».

[31]а Щоб уникнути небезпеки, що моє теперішнє резюме необ'єктивне, щоб виявити більшу « збіжність », я просто цитую моє резюме з-перед десяти років (студія про Шлемкевича написана 1966 р.), вміщене в підсумку студії, пор. стор. 143.

які не знають підпорядкування. У вічнім спротиві вони затратили розуміння авторитету, — вдячність в них не є спеціяльною чеснотою. Релігійність динамічна, як ціле життя. Бог — це не справедливий суддя, а радше могутній патрон, який допомагає в сміливих починах і в боротьбі за добро, яке само не приходить, яке треба здобувати... Інстинкт боротьби наявний, а зокрема яскраві вияви кари за зло й несправедливість, навіть з нахилом до жорстокости, що випливає із глибокого ресантименту до ворогів.

Як бачимо, в основному є в тому першому протиставленні повна збіжність висновків, а тільки в характеристиці більше в мене підкреслені ще деякі похідні явища, як, напр., проблема боротьби та помсти.

Переходимо до того протиставлення, яке у Шлемкевича було основним: На Сході — « Почування стихійні; перевага почуттєвого елементу над розумом і розважністю... Бажання проявитися — велике; індивідуалізм — виразний. При самовияві дуже важливим мотивом є мотив слави, значення й багатства. До самовияву доходиться у війні при допомозі геройства чи визначних учинків, за специфічних умов — жорстокости ». Знову ж на Заході: « При глибокій, хоч мало крикливій, почуттєвости помітна розважність, а між почуваннями і розумом існує рівновага. Прямування до несення допомоги виразне, і виявляється навіть у допомозі для недавніх ворогів. Допомога стосується насамперед слабших, скривджених долею — взагалі, чи часово. Індивідуалістичне почування мало розвинене, але інстинкт самовияву не занидів, при чому ідеалом є добути любов і пошану. До самовияву людина доходить працею і завзяттям ».

Здається мені, що більшої однозгідности просто й бути не може.

А протеж які б великі на перший погляд не були різниці між двома вітками нашого народу, то треба підкреслити насамперед таки спільне: і воно саме дуже сильно виходить при протиставленнях. Хоч поему « Гайдамаки » можна б назвати поемою бунту й помсти, а « Панські жарти » — навпаки — поемою терпіння й прощення, то це протиставлення не є таке велике, як могло б на перший погляд видаватися, бо бунт Шевченка і терпіння Франка мають *спільне* джерело: вони нерозривно зв'язані з ідеєю добра. Шевченкова збунтована людина це не анархіст, а шукач Правди й Добра, збунтований проти пануючого порядку тому, що лад несправедливий, — що в ньому первні зла. Знову ж у Франка покірливе терпіння це не шлях до шляхетности через самоаскезу, але це віра в остаточну перемогу Добра, — навіть без насильства, — це віра в тріюмф послід-

них з нагорної проповіді, які стануть першими. Іншими словами: мета всіх українців однакова: змагання до Добра, а тільки засоби, а тільки шляхи до неї можуть бути різні, відповідно до різних околиць чи до різного історичного минулого. І ця сповидна диґресія зовсім не від речі при аналізі творчости Шлемкевича, якщо пригадати його « українську правду-справедливість » з « Української синтези », як основний ідеал нашої дії, — оту « правду-справедливість », яка через два десятки років приблизно прозвучить у « славі » о. Великого, коли він намагатиметься знайти дороговказ для визначення синтези української історії.[32] Саме те найкраще доводить, як глибоко в українській духовості вкорінений той ідеалізм (який іноді сполучується з ілюзіонізмом), що каже ставити духове добро вище матеріяльного, в тому числі культурні надбання над політичні, що — зрештою — мусить призвести до трагедії. Але тим важливіше усвідомити собі цей елементарний рушій нашого цілого життя, що випливає з глибин.

Якщо ми сказали, що « Галичанство » в деяких своїх партіях стояло вже на пограниччі наукового досліду, то ще дальше в напрямі наукової стислости пішов Шлемкевич у своїй студії про « Глибинну верству світогляду Шевченка »,[33] тільки що вона з погляду етнопсихології приносить менше матеріялу, ніж « Галичанство » (якого першим завданням було таки дати картину духовости). Студія, виходячи від загальної психології, присвячена радше соціологічній проблематиці української родини; звичайно, питання родини дуже щільно сполучується з питанням національної вдачі, і тому треба і його включити в загальну схематизацію етнопсихологічної творчости автора, тим більше, що сам він прив'язував до проблеми поважне значення, як це видно із факту, що до неї він вертався, і так напр. поруч із студією маємо ще й його доповідь на святі Шевченка, що в значній мірі порушує ті самі питання.[33а]

Перейдім, отже, до картини української родини у творчості Шевченка, у інтерпретації Шлемкевича. Звичайно, ми на боці залишимо доглибнопсихологічне питання, чому доля жінки, а тим самим родини (зокрема, доля грішної жінки) так часто з'являлася

---

[32] Доповідь о. А. Великого ЧСВВ на науковій конференції НТШ-УВУ-УБНТ-УВАН у Рокка ді Папа біля Риму, 1963 р., друкована в Збірнику « Релігія в житті українського народу », Записки НТШ, т. 181, стор. 3-38.

[33] Доповідь вміщена в збірці доповідів і промов М. Шлемкевича, що вийшла п.з. « Верхи життя і творчости », Нью-Йорк-Торонто 1958. Доповідь на стор. 61-103.

[33а] Промова на святі Т. Шевченка, вміщена в тій самій збірці, на стор. 43-57.

у Шевченка, бо це питання стосується самого Шевченка, чи може його творчости, як такої. Також на боці залишимо питання, чи і на скільки Шевченко протиставиться тим традиційним формам, які нормували життя родини, як також самі погляди Шлемкевича на ту проблему, як питання ідеологічного (і тому в значній мірі дискусійного) порядку. Нас чікавитиме виключно феноменальне питання, як відбилася українська родина в поетичній творчості Шевченка понад сто літ тому чи вірніше, як вона відбилася в інтерпретації Шлемкевича в сто літ після заіснування Шевченкових творів.

Родина для Шевченка — це не тільки основна клітина, але просто підстава суспільного ладу. Якщо зможе заіснувати справжня родина (якщо « врага не буде, супостата »), тоді вона — « син і мати » запевнять, щоб були « люди на землі », — щоб було щастя й добро. « Це споконвічна мрія українського народу про своє щастя і справедливу сім'ю. Це та мрія, що її при найбільших жертвах протиставить український нарід лжеправді, яку накидають йому духово чужі сили. Лад, якого основою є родина, і в якому українська земля стає подругою української родини, протиставить населення України кочовому ладові несеному в передісторичну добу різними ордами, а в історичний час печенігами, половцями, татарами — аж до останнього виплоду кочового ідеалу, до большевицької орди. Для всіх них земля — це власність всіх і нічия, а родина — це засіб, що має доставляти орді-державі невільничих вояків і невільничих робітників ».[34] Так зрозуміла родина є мірою всіх цінностей, зокрема краси, щастя, — вона є мірою добра і зла. « Все, що сприяє щастю і здоров'ю родини, це добре, це від Бога. І навпаки, все, що ослаблює, що нищить родину, це зле, це від чорта » (ст. 47). З родин складається суспільство родин.[35] «Тому закон упорядкованої родини стає основою упорядкованого життя й суспільства, а гріх проти того закону — смертельним гріхом проти с у с п і л ь с т в а . Та мудрість, спадщина і дарунок віків житиме в під — чи

[34] Стор. 46-47. Тому що цитат буде більше, сторінка буде подана в наступному зараз при цитаті – в дужках.

[35] Шлемкевич твердить про Шевченкову візію « вільного суспільства вільних родин ». І він подає: « Це глибоке ‚щось', що пізніше знайде вираз в Драгоманівському громадівстві, яке не мусимо виводити тільки і виключно з прудонізму, і це те глибоке, що коріниться — як повчає проф. Щербаківський — у прадавніх сумерках української протоісторії (76-77) ». Проте, із наведених цитат не можна мати тієї уяви про це « вільне суспільство », і тому ширше тієї думки не розвиваємо, але для повности картини її на цьому місці наводимо.

півсвідомості поета завсіди. » (ст. 76). При такім розумінні родини — охорона її здоров'я і зберігання її форм стає підставовим завданням, і тільки на тому тлі стають повністю зрозумілі ті численні конфлікти, які змальовує у серії своїх покриток. Вони є наслідком зудару « двох верств душі людини: — емоціональности, еросу із мудрістю роду, — із його логосом » — по-людськи витонченого, ушляхетненого інстинкту росту й множення і розуму.[36] Родина виступає, як авторитет, що вимагає послуху. Хто не повинується авторитетові, хто зломить закон родини, той є порушником суспільного ладу взагалі (ст. 77). Після провини мусить наступити кара. І ось ця кара у « Катерині », у « Наймичці », у « Відьмі », при чому Шлемкевич дає дуже добрі аналізи, як доводиться нещасним грішницям спокутувати свою провину за те, що вони зломили закон, що Катерина « не слухала ні батька, ні неньки ». І кара є, здебільша, жорстока.

Після гріха Катерину батьки проганяють, не як грішну дитину, для якої не брак в них любови і співчуття, але як порушницю ладу супроти « добрих людей ». І коли Катерина просить прощення в батьків, вони їй відповідають: « Нехай тебе Бог простить та добрії люди! ». « Після присуду Катерина мовчки виходить. Прощається з вишневим садом, свідком її гріха, бере грудку землі і подається з дитиною-сином в дорогу з рішенням ‚Не вернуся!'. В світі *незламної традиції і всевладного звичаю,* що його представив Шевченко, дорога Катерини мусіла вести до загину. Так рішив голос роду і за родом те рішення повторив кобзар-речник мудрости роду » (81). Це так, не зважаючи на те, що у Шевченка буде внутрішній конфлікт, дуже людський, гуманний, — конфлікт « між свідомістю *зберегти основний закон суспільства* і між повною симпатією (а може радше співчуттям? – В.Я.) із грішницею, що зламала той закон. » (ст. 82).

В « Наймичці » є також « закон роду і гріх дівчини » з усіма наслідками, подібними, що й у « Катерині », а тільки замість Катеринного « Не вернуся » є спроба примиритися з Богом, і « добрими людьми », суспільством, перед яким провинилася Наймичка, порушуючи закон роду. Вона « прищеплюється на новому пні традиційної, упорядкованої родини », підкинувши наперед дідові Трохи-

---

[36] Тут на марґінесі можна б сказати, що саме на підставі твердого звичаю української родини можна б добачувати первісної рівноваги в українській людині між « ендотимним тлом » та « інтелектуальною надбудовою », між розумом та почуванням. На цей момент, однак, Шлемкевич не звертає уваги, і тому його залишаємо тільки як проблему.

мові й бабі Насті свого сина, якого згодом буде виховувати безіменна. Спокутування гріха в Наймички іде « через повне самовідречення », і тільки тим самовідреченням « можливе привернення пло-до ві бунту-гріха. Маркові, місце в упорядкованому суспільстві.» (ст. 82).

Відповідь найдена на питання прощення у « Відьмі » ще інша, але не менш трагічна: « Примирення — поворот до упорядкованого світу можливий через переродження, через зроблення « tabula rasa » із усього попереднього. Той повний розрив із провиною і її наслідками символізований у психологічній площині божевіллям Відьми, в моральній площині — прощенням провини злочинцеві у відношенні до неї самої, до Відьми, і в відношенні до (їх) дочки. Відьма лікує злочинця. Вкінці той зворот і в психологічній і моральній сфері виявляється переродженням давньої, анімальної любовиеросу в просвітлену безпристрасним співчуттям і милосердям любов-агапе. » (87). « А все ж і тих жертв було мало, і Відьма навіть для тих, що їм добро чинила і що її, Відьму, любили і поважали, вона все ж і за життя і по смерті залишилася відьмою » (90), як Катеринин син Івась залишився поза суспільством (105). « Dura lex, sed lex », завдяки якій збереглася українська родина тим, чим вона була споконвіку.

Звичайно, при обширнім насвітленні питання порушення ладу, не можна забути і соціяльних та національних причин порушення того ладу, що їх жертвами (згущеними до символів) стають Відьма і Катерина, — перша жертва панщини, друга рекрутщини (90). « І тут (47) найглибші джерела ненависти Шевченка до кріпаччини й до рекрутщини, бо обі підривали і розкладали родину: — дівчину, якої призначення стати матір'ю, робили забавкою для панських забаганок, а юнаків, що мали бути основниками і оборонцями родини, робили вояками-рабами чужих родині сил. І звідси похвальні пісні в честь героїв-месників за кривди, що їх зазнавала українська родина від панства з його кріпаччиною, від хижої птиці, кримських татар, що рвали живе тіло родини, забираючи хлопців у неволю на тягло, і дівчат у ясир до гаремів ».

Питання порушення закону роду відвернуло на мить нашу увагу від « подруги української родини » — землі. Це питання має нас призвести до зрозуміння останньої проблеми, яка цікавитиме нас при нашій аналізі, — матріярхату, який дуже часто пов'язують етнологи із селянськістю психіки, протиставлячи його патріярхальному устроєві кочовиків чи ловців. Але покищо ще одна картина для повного розуміння пов'язання із землею, чи може ширше: із природою. І так напр. Шлемкевич називає поезійку « Садок вишне-

вий», «геніяльним виявом глибоко-родового світовідчування» (ст.78), а «гай» завжди виступає поруч української хати, символу українського родинного життя:

«Поставлю хаточку, — садочок
Кругом хатини насаджу;
Прилинеш ти у холодочок,
Тебе, мов кралю, посаджу».

Цитуючи те місце, Шлемкевич називає його «візією земного раю, транспонованого в царство небесне» (ст. 74).

Що ж до матріярхату, то Шлемкевич зауважує, що любовна лірика Шевченка — це насамперед лірика дівчини (ст. 94), що в нього є частий мотив матері, евентуально мотив матері і сина (на означення родини), чи мотив матері і доні, але майже нема мотиву батька (ст. 75). Нав'язуючи до Щербаківського, Шлемкевич думає, що це в Шевченка «відгуки матріярхату тої верстви (тобто доглибної — «субстрактної верстви української раси і душі»), в якому і під час недуги жінки-матріярха її заступав в керуванні справами роду брат-опікун, а не муж-чоловік, не батько. «Це те суспільство ‚примітивної демократичности' (окреслення В. Щербаківського), — суспільство матері і сина і добрих людей»... (ст. 96).

У підсумку, Шлемкевич ще раз так характеризує Шевченкову творчість з погляду української родини: «З одного боку ідеал мирного, хліборобського життя, — з другого боку конечності, що їх створювало межове положення України у близині войовничих орд, а потім напастливих окупантів: — хутір серед садка вишневого і Січ Запорізька! Протилежності, що ними пройняті душа і твори Шевченка» (104), і можна б додати, що ними пройняті наша душа і наше життя.[37]

---

[37] На тему *Української родини в поетичній творчості Шевченка* написав я також студію (див. Збірник Тарас Шевченко, НТШ, т. 176. Нью-Йорк-Париж-Торонто 1962, стор. 143-186). Точніше порівняння студій, які постали також незалежно від себе, було б, незаперечно, повчальне, але ж українська родина досліджена багато краще, як Галичанство, і мені годі було в той час перевантажувати студію, призначену для Збірника (яка, отже, мусить рахуватися з обмеженим місцем). Коротко можу тільки сказати, що нема ані одної розбіжности у констатаціях, при чому і тут в моїй студії більше констатацій, бо ж студія мала точно окреслену мету саме дати соціологічну картину української родини на підставі конкретного матеріялу. Зате, у Шлемкевича основна його проблема «вини і кари» за порушення законів суспільности, якими нормується життя родини, схоплене глибше, – в площині проблеми, а не феноменологічного матеріялу.

Після (і на підставі) систематичної аналізи творів М. Шлемкевича з етнопсихологічної точки погляду, побажано б було ще — для вивершення схематизації його поглядів на українську вдачу — дати коротку структуризовану схему української духовости, як він її бачив чи як її можна виінтерпретувати з його творчости. Українець — це, насамперед, людина ендотимного тла зі слабою персональною надбудовою. Він почуттєвий, чи вірніше: мрійливий та настроєвий, — до тої міри, що в боязні перед сполошенням настрою він боїться виразної думки, не змагає до її вивершення, до кристалізації у виразній замкненій формі. Ірраціональні гони можуть бути сильні, недисципліновані й неконтрольовані, навіть стихійні й розгнуздані, але залишені самим собі вони розгублюються без визначеної мети. Є в них щось з руху для руху (чвал Мухінової « Слави » з « Галичанства »), подібно як в пісні є звук для звуку, і мелодія переважає над змістом (« Душа і пісня »). При доволі сильнім бажанні самовияву (« Українська синтеза »), зокрема в динамічнішого елементу, який не боїться риску (« Галичанство »), така чуттєво забарвлена постава породжує вправді індивідуалізм (в розумінні бажання певної оригінальности), але без ясної цілеспрямованости до ясних змістів, без виробленої свідомої вольовости цей індивідуалізм залишається в сфері бажань, отже, у ефекті маємо індивідуалізм без індивідуальностей, що — звичайно — мусить породжувати невдоволення. Незаспокоєне з внутрішніх причин прямування до самовияву спинюють ще більше зовнішні причини: політичні й соціяльні умови (« Українська синтеза »), а це в консеквенції породжує тугу за якимсь ідеальним ладом, яка стає підставою українського ідеалізму з нахилом до ілюзіонізму (в крайньому: до безкритичного самообману), з бажанням добра, краси і « правди-справедливости », що мала б запевнити справедливий лад, в якім було б місце для свободи людини, щасливої родини, як основної ланки суспільного життя, соціяльної рівности « без холопа і пана », і без « врага-супостата ». Це шляхетніша духова реакція. В негативному, незаспокоєні бажання родять бунт, який і послаблює і так вже недостатнє прямування до підпорядкування (дисципліна у « Галичанстві »).

Описана мрійливість, настроєвість — це одночасно підстава квієтизму з його консеквенціями: рефлексійністю у позитивнішому випадку, що веде до сковородянського заглиблення в собі, до інтровертизму, чи в негативному до гоголівського сибаритизму чи пристосованства. В сумі витворюється вдача неагресивна, м'яка, ніжна, меланхолійна. Коли розмріяність скріплює ілюзіонізм, випливаючи

із зовнішніх неудач, тоді ті неудачі скріпляють ще нашу втечу від світа, наш інтровертизм (« Загублена українська людина »).

За такого стану спокійна та замкнена в собі людина найкраще почувається на лоні власної родини, і вона ідеалізує родину, уявляючи родинне щастя, як земний рай (праці про Шевченковий світогляд). Ідеалізування родини веде, однак, до високих вимог, ставлених до родини, а послідовно і до законів, які мають берегти моральних засад родини. Порушення тих засад уважається порушенням суспільного ладу, і кара за їх порушення буває жорстока. Це тим більше, що українській ніжній та м'якій вдачі відповідає, як форма родинного життя матріярхат з розвинутою засадою моногамії, яка прикметна природі жінки. За порушення засад моногамії мусить бути кара... Осередком і символом родинної ідилії вважається власна хата, а бажання власної хати поширюється на бажання власного хутора, чи — ширше — землі, з якою українець зв'язаний від століть, що — зрештою — в інший спосіб ще вияснює його матріярхат (матріярхальними є селянські, осілі народи в протиставленні до патріярхальних — кочовничих чи ловецьких). Прив'язання до землі це підстава прив'язання до своєї власности, — а далі підстава замилування до природи, яке то замилування ще тільки скріплює український естетизм, утечу від світу, чи споглядально-настроєву поставу.

Від тієї загальної характеристики бувають відхилення, — так зокрема витворився на Заході окремий духовий тип галичан, але ж поодиноких протиставлень на тому місці не станемо повторювати, бо вони були вже вище виразно спрецизовані у підсумках, і ще зокрема наголошені при порівнянні двох студій, що досліджували проблеми диференціяльної психології української духовости.

Після завершення схематизації етнопсихологічних поглядів М. Шлемкевича у їх зіставленні та пов'язанні, пора ще — на кінець — визначити його місце в українській етнопсихології, як науці. Як відомо, після першої — дуже ранньої — спроби визначити риси української духовости у блискучій синтезі Костомарова досліди над українською духовістю в точному значенні на дуже довгий час припинилися, і, власне кажучи, їх відновив щойно І. Мірчук. Між виступом першого і дослідами другого лягло бл. 70 літ часу. В проміжку маємо таку добу нашої історії, як Визвольні Змагання з їх відомим трагічним закінченням, яке поставило у весь ріст питання про причини нашої невдачі. Коли одні шукали тих причин у зовнішніх чинниках чисельної, мілітарної чи матеріяльної, переваги ворогів, тоді другі бачили їх таки у нас самих, — у нашій вдачі. Тому

саме тоді брак глибших етнопсихологічних праць давався поважно відчути, а характеристикою української духовости зайнялася українська публіцистика, сповнюючи у той час, з цього погляду, справді ролю передової сторожі духа. Тому ідеологічні твори, які шукали виходу з прикрої ситуації й ставили дороговкази, сповнені у нас аналіз духовости, — так насамперед « Листи до братів хліборобів » Липинського чи « Націоналізм » Донцова. За деякий час нав'яжуть ще ту нитку етнопсихологічних міркувань інші ідеологи, які виступили вже після певної пророблені дослідної праці, головно І. Мірчуком, Д. Чижевським, В. Щербаківським, Я. Яремою. Це є Ю. Липа і І. Федорович-Малицька. Праці ідеологів-публіцистів з природи речі суб'єктивні, що ставить під сумнів наукову вартість констатацій, але ж в даному випадку ідеться про вийняткові індивідуальності, подекуди поважних ерудитів, що в сумі спричинюється до факту, що їх обсервації й констатації мають свою незаперечну і тривку ціну. Зрештою, серед етнопсихологічних метод застосовується між іншим методу порівняння різних поглядів про духові цінності даного народу, і з цього погляду праці українських передових публіцистів це справжнє неоціненне джерело етнопсихологічного досліду.

М. Шлемкевич зі свого замилування, як це він сам підкреслює, публіцист, — його праці ідеологічні з усіма позитивами й негативами публіцистичної методи, — насамперед вони не вільні від суб'єктивізму. Але важко було б зарахувати Шлемкевича до групи ідеологів, що принагідно лише займаються етнопсихологією. Насамперед з погляду його університетської формації, — зокрема його підкреслених соціологічних зацікавлень. Щоправда, з цього погляду можна б його порівняти з В. Липинським, і, напр. Липинського таки часто цитують наші етнопсихологи-дослідники. Але коли Липинський в своїх публіцистичних писаннях лише на марґінесі торкається етнопсихології, тоді Шлемкевич присвячує їй окремі свої студії, які — як ми вже виразно зазначили — стоять на межі наукового досліду, і з цього погляду приносять для загальної синтези про українську духовість спеціяльно цінний матеріял. Зокрема цінний його вклад в убогу літературу нашої диференціяльної етнопсихології.

Ще одна заслуга Шлемкевича, що він завдяки своїм особистим етнопсихологічним зацікавленням став ще й для інших надхненником до дослідів над українською духовістю, і завдяки тому ми маємо гарну збірку матеріялів, — « Українська душа », — матеріялів, що визначаються — при великій розбіжності у підходах — вийнятковою гомогенністю в висновках.

Стоячи виразно на пограниччі між публіцистикою і наукою, Шлемкевич саме завдяки тому зміг дати дуже кольоритну ілюстрацію своїх поглядів чи інтерпретацій, а його поетичний стиль робить спеціяльно для почуттєвих українців лектуру його писань легкою, і тим самим Шлемкевич зміг розбудити зацікавлення для української етнопсихології в ширших колах нашої думаючої діяспори у вільному світі, що тільки спричинилося до того, щоб Шлемкевич зайняв своє видне місце в історії української етнопсихології.

Сарсель, 21-26 травня 1966 р.

ВИБРАНІ ПИТАННЯ
(ANALECTA)

НАШІ ЦЕРКОВНІ НАЗВИ

1. « Помісна » Церква

Пишуть у нас і говорять про « помісну Церкву ». Гарна ідея, але назва — кажіть, що хочете — таки поганенька. Треба шукати кращої. Ця малозрозуміла і невідповідна.

Правда, знайдете в нашій церковній літературі такі назви, як « помісні синоди », « помісне церковне право ». Це застарілі слова, які легко замінити іншими, живими та зрозумілими. « Помісний » синод нічого спільного не має, наприклад, з помостом. Це просто м і с ц е в и й синод.

Пів біди — « помісний » синод. Назва « помісна Церква » куди гірша. Вселенська Церква складається не з місцевих Церков, а з Церков окремих, таких, що мають окремий літургійний обряд та окремий правопорядок. І справді, в наш час окремі Церкви, себто Церкви окремих обрядів, аж ніяк не місцеві, а розкинуті по всьому світі.

Декрет II Ватиканського собору « Про східні Церкви » (§ 3) каже: ...як східні, так західні п а р т и к у л я р н і (в латинському тексті: партікулярес) Церкви, які відрізняються одні від одних обрядом, (1) однаково підлягають верховній пастирській владі папи, (2) мають однакову гідність, (3) мають однакові права й обов'язки. « Партикулярні » Церкви, про які говорить собор, то не місцеві Церкви поряд з однією загальною Церквою, а окремі Церкви, які становлять одну загальну Церкву. Не можна звати ті Церкви місцевими хоч би тому, що вони можуть існувати на всіх місцях. Навіть до державних провінцій, територія яких точно визначена і незмінна, трудно прикладати прикметник « місцевий ». Не скажете, що держава складається з місцевих провінцій чи місцевих федеративних республік.

Що ж робити: казати « окремі Церкви »? Назва « окрема (окремішня, окрімна) Церква » краща за « помісну Церкву », проте й вона не зовсім добра. Підкреслена в назві « окрема Церква » окремішність тієї Церкви, а в назві « партикулярна Церква », насправді, є ідея окремішности та єдности.

В деяких мовах латинське слово « партикулярний » не тільки прийняте, а й засвоєне. Тим то переклади документів II Ватиканського собору, зроблені тими мовами, говорять про « партикулярні Церкви ». В українських словниках слово « партикулярний » записане, але його значення в нас досить невиразне. « Партикулярний » — каже « Словник чужоземних слів » І. Бойкова — О. Ізюмова (1932) — латинське слово, що значить: « приватний, неофіційний ». Дуже однобоке це пояснення. Насправді, « партикулярний » — це той, що стосується частини чогось. Таке основне значення латинського слова, яке стало важливим терміном у документах Собору.

Недавно німецьке видавництво Гердера почало публікувати додаткові томи до загальновідомого « Богословсько-церковного лексикону », щоб дати переклад і коментар до документів Собору. В німецькій мові є латинське слово « партикулярний », але німецькі автори тут відмовились від нього. « Партикулярну Церкву » вони звуть « Тайлькірхе » (Церква – частина). Це добрий переклад, який віддає влучно всю фразу « партикулярна Церква ». В нас, здається, можна запропонувати назву « с к л а д о в а Церква ». Складова Церква — це окрема частина великої установи.

« Складова Церква » — чи не звучить це прозаїчно? Так, але це ніяка офіційна назва, тільки юридична характеристика Церкви. Можемо говорити про Українську Церкву, або Церкву українського обряду, не згадуючи обов'язково кожний раз, що вона складова.

А як з « помісним » правом і « помісними » синодами? Тут потрібний відповідний український прикметник. « Партикулярне право » зветься в нас « окремим правом », а різні церковні зібрання, залежно від їхнього характеру, будуть місцеві, провінційні, крайові, єпархіяльні, між'єпархіяльні тощо.

2. Парафія і парох

Нема мовної згоди між парохом і парафією. Чому кажемо « парафія », а не « парохія », хоч кажемо « парох »?

Тому що « парафія » старша. Принаймні в Україні.

Досить неясна історія слова « парох ». У давньому Римі — кажуть деякі етимологи — парохи були, ще поки з'явились парафії. У віршах Горація, що вмер 8 року до Христа, згадуються парохи. Де Горацій познайомився з парохами? Не в церкві. Не ходив Горацій до церкви, бо церков ще не було. Зате були корчми, і Горацій, як видно з його поезій, не любив їх минати. А в кожній корчмі був « парохус », себто корчмар.

Ще раніш про парохів писав красномовний Ціцерон та інші давньоримські автори.

Грецьке слово « парохос » (від дієслова « парехо » — даю) перейняли римляни. Латинський « парохус » був постачальником харчів. У придорожніх гостинницях Італії і римських провінцій був « парох » (парохус), який за визначену державою ціну мав давати нічліг та їжу урядовим особам, що відбували подорож.

Згодом назвою « пароха » вшановували власників гостинниць та корчмарів. Звали так і господаря, що приймає гостей.

Невже ж « парох » з кодексу церковного права той самий « парох », про якого писали Ціцерон і Горацій? Слово точнісінько таке саме, але невідомо, чи те саме. Як душпастирі, наші парохи також дбають про вірних, що відбувають земну подорож, даючи їм духовну їжу. Однак це правдиве пояснення ролі пароха не конче мусить бути правдивим виясненням походження слова « парох ». Греки не знали і досі не знають церковної назви « парох ». Невідома ця назва і в старохристиянській літературі латинською мовою. « Парох » з'являється щойно в 15 сторіччі, і аж після Тридентського собору слово це стало загальновживаним. М о ж н а припускати, що слово « парох » слід пов'язувати з латинським церковним словом « парохія ». Раніш душпастир мав різні назви. Одна з найстарших — « пресбітер парохіянус » (парафіяльний священик). Ще й тепер у деяких італійських селах звуть пароха « парафіянином » (іль паррок'яно)!

Слово « парафія » грецьке і щирохристиянське. « Пароікіа » (вимовляється: парікія) — це осада, колонія. Чому перші церковні громади так звались? Деякі автори вказують на ідейне значення, мовляв, члени церковних громад почували себе « осадниками », тимчасовими мешканцями землі. Немає сумніву, що християни як у місті, так на селі вважали себе тимчасовими мешканцями. Треба, однак, пояснити, чому церковна назва « парафія » з'являється насамперед у підміських селах, а не в містах, де християнські громади були куди більші.

Всі в Канаді розуміють речення: « священик поїхав на колонію ». Так було і в перші часи організаційної розбудови Церкви. Церковна громада, що звалась Церквою, була в місті. Її провідником і головним душпастирем був єпископ. До « парафій », себто колоній, він висилав священиків чи ще й т.зв. хорепископа (єпископа околиці). Потім усі церковні громади, також міські, одержали назву парафій і були об'єднані в єпархії та дієцезії.

На Заході грецька « парікія » обернулась у « парецію » і « парохію ». В різних країнах латинська назва зазнала фонетичних змін. « Парафія » прийшла в Україну і в Московщину з Польщі, каже М. Фасмер (Етим. словн. II, 315), посилаючись на Ів. Огієнка. Вперше це слово засвідчене 1633 року. (« Словник староукраїнської мови XIV-XV ст. » за ред. Л. Гумецької, Київ 1978, не подає слова парафія).

Додаймо нарешті дві практичні уваги: про пароха і парафію. Ніхто в нас, здається, не має застережень щодо слова « парох ». Голоскевич записав пароха, ще й додав не зовсім точне пояснення: « священик ». Не кожний священик — парох, і не кожний парох є тільки священиком. Парохами інколи бувають єпископи.

Хоч « парох » — назва католицького походження, деякі православні українці вживають її. Інші кажуть: настоятель церкви, душпастир церкви. А дехто таки не хоче покидати русизму « приходський священик ». Навіть т.зв. зелений словник (1948 року),

де русизмів сила-силенна, не приймає прикметника « приходський », зберігаючи давнє слово « парафіяльний ».

Авторитетні українські словники не знають слів « парохія », « парохіянин ». А про « парафію » (чи парахвію) та « парафіян » є в нас навіть народні приказки. А. Кримський у « Словнику правничої мови » (1926 р.), крім парафії, поблажливо дав теж парохію, зазначивши, що це — галицьке слово. Парохію можна назвати хіба галицьким церковним словом. У народній мові Галичини, як усюди, були парафія й парафіяни.

« Парох » — зробім короткий підсумок — це потрібна церковна назва. Але з уваги на пароха не треба реформувати « парафію » і « парафіян ». Здавна є в нас ці слова. « Парохія » і « парохіяни » — то зайві мовні дублети.

3. Єпархія, дієцезія, архидієцезія, архиєпархія

Чи, крім єпархії, можна вживати назви « дієцезія », особливо в англійській мові, це слово « єпархія » маловідоме?

Є ще й інші мовні неясності. Власне кажучи, має їх кожна назва: єпархія, дієцезія, архидієцезія й архиєпархія. Ця остання, мабуть, найбільше.

Єпархія

« Єпархія — церковно-адміністративна одиниця на чолі з єпископом ». Таке пояснення дає « Українська мала енциклопедія » Є. Онацького. Онацький пише « єпархія ». Притримуючись Г. Голоскевича, « Енциклопедія українознавства » вживає форми « епархія ».

Наказ Голоскевича писати « епархія » треба вважати за недогляд. Це правда, що не українізуємо « вчених » грецьких слів. Пишемо: епіграма, епідемія, а не: єпіграма, єпідемія. Але єпархія не належить до вчених слів пізнього часу. У нас вона така давня, як, напр., єпископ. У найстарших церковнослов'янських текстах знаходимо форму « єпархія », як засвідчує Словник старослов'янської мови за редакцією Й. Курца (Чехословацька Академія наук, Прага 1965, стор. 575).

Правописний словник О. Ізюмова за ред. Панейка-Сімовича (1941) допускає обидві форми: епархія і єпархія. Словник Грінченка визнавав гільки єпархію. На цю пору в Україні вживають форми « єпархія » (Укр.-рос. словн., Київ 1953, I, 486), і цю зміну, здається, слід би прийняти і нам.

Ідім далі. Від грецької « єпархії » (про значення цього слова поговоримо потім) маємо прикметник « єпархіяльний ». Не грецький він. І не український. М. Фасмер, Етимол. словн. I, 400, каже, що слово « єпархіяльний » у східнослов'янських мовах з'явилось під впливом польського прикметника « парафіяльни ». Такі латинсько-польські прикметники, як « офіціяльний », « провінціяль-

ний », прийнялись у російській мові. У нас їх уникають. Зовсім слушно. Адже краще вживати форм: офіційний, провінційний.

На зміну прикметникові забутий « єпархіяльний » колись, може, прийде « єпархійний ». А може, і не прийде, бо заважатиме « парафіяльний ».

У давній книжній мові, поки з'явився в нас прикметник « єпархіяльний », був « єпархійський » (І. Срезневський, Матеріяли І, 824). Був також іменник « єпархіянин » (грецький: епархіотіс). Забугий « єпархіянин » — це мовний рідний брат « парафіянина ». Варто « воскресити » його для нашої церковної термінології. Це слово зручне й потрібне. Краще говорити про « єпархіян », ніж про « підданих єпископа » чи навіть « вірних єпархії ».

Дієцезія

Обидві назви — єпархія і дієцезія — грецького походження. Але слово « дієцезія » не прийшло до нас від греків. Свідчать про це фонетичні зміни того слова: від грецької « діікісіс » через латинську « діецеціс », італійську « діочезі », німецьку « дієцезе » аж до польської « дієцезії ».

« Словник чужомовних слів » Бойкова-Ізюмова (1932), за російським прикладом, каже, що « єпископська округа в західній Церкві » зветься « діоцез » (чоловічого роду). Замість цього гібрида, Голоскевич подає виразно польську « дієцезію ».

В наш час становище зовсім ясне: в східних Церквах є єпархії, в західній — дієцезії. Не завжди так було. Спочатку ні єпархії, ні дієцезії не були окремими єпископствами, а дієцезія не була виключно латинською назвою.

Цікаво, що вже в Новому завіті згадується « єпархія » (Апостольські діяння 23, 34). Коли арештованого апостола Павла привели до Кесарії, прокуратор (« ігемон ») Фест спитав в'язня, « з якої він єпархії », себто провінції. Єпархією звалась область, якою правив начальник, або по-грецькому епарх.

Трохи інакше значення слова « дієцезія ». Це насамперед — господарство або управління, а далі — адміністративна територія. Інколи « дієцезією » звали навіть міський район, але куди частіше — велику територію. Адміністративний розподіл староримської імперії мінявся, і це мало вплив на церковну організаційну структуру. Напр., І Вселенський Собор (325 розу) каже, що в кожній єпархії право призначати єпископів належить митрополитові. Отже, митрополит, а не єпископ, правив єпархією. Територія єпископа звалась « Церква », « околиця », « земля », навіть « парафія ». Єпархія складалась з декількох єпископств, а декілька єпархій творили дієцезію.

Щойно в 13 сторіччі значення єпархії і дієцезії вирівнюється скрізь: це — територія під управою єпископа. На Сході назва « дієцезія » куди раніш щезла взагалі з церковного вжитку.

Тепер можемо спробувати відповісти на питання, чи, напр., Едмонтонську єпархію можна звати дієцезією українського обряду.

Так можна пояснити тому, хто не розуміє значення слова « єпархія »; але не можна вважати назви « єпархія » і « дієцезія » за рівнозначні. Єпархія і дієцезії відрізняються не тільки обрядом і церковним правопорядком; вони є одиницями р і з н и х складових Церков. Калґарська дієцезія належить до Едмонтонської архидієцезії. Едмонтонська єпархія до неї не належить. Не тільки через різницю літургійного обряду, але передусім через приналежність до іншої складової (т.зв. помісної) Церкви.

Так само не слід, напр., Вечірню звати по-англійському Vespers. Вечірня — це вечірнє богослуження українського обряду, а Vespers — вечірнє богослуження латинського обряду. Речі подібні, але не тотожні.

Архидієцезія

В давньому виданні американської « Католицької енциклопедії » з 1913 року (I, 694) було досить дивне твердження про походження назви « архидієцезія »: англійська назва походить від латинської, а латинська — від грецької « архідіякісіс ». Це звичайна вигадка. У грецькій християнській термінології назва « архидієцезія » так само неймовірна, як « архипровінція » у Канаді або « архистейт » у ЗДА.

Нове видання згаданої енциклопедії (1967, том I, стор. 745) виправляє помилку: архидієцезії є тільки в л а т и н с ь к і м патріярхаті. Зовсім певно, греки ніколи не знали і не знають архидієцезії. А ще дивніше те, що і в латинськім патріярхаті довгодовго не було архидієцезій. Не знайдете цього слова в найбільших словниках класичної і старохристиянської латинської мови. Словник середньовічної латині Й. Нірмаєра (Лейден, 1954) теж не подає слова « архидієцезія ». Від Ш. Дюканжа (Словник пізньолат. мови, Париж, 1840) можна дізнатись, що якийсь еспанський синод 1512 року вжив почесної назви « архидієцезія »!

Дієцезія, якою править архиєпископ, є архиєпископською, але це не робить її архидієцезією. Кодекс латинського церковного права обходиться без назви « архидієцезія ». Напр., канон 272 говорить про церковну провінцію під продовом митрополита або архиєпископа, а в каноні 273 « дієцезією » зветься дієцезія, яка, очевидно, є т.зв. архидієцезією.

На підставі деяких історичних словників мови можна припускати, що назва « архидієцезія » поширилась у західноєвропейських країнах головно в 19 сторіччі. Римська дієцезія ще й досі залишилася дієцезією. Папа є тільки єпископом; його намісник, який править дієцезією, завжди буває архиєпископом, але він тільки намісник.

Офіційні церковні документи говорять про « архидієцезії »; отже, це назва офіційна. Однак на Сході не було і нема назви « архиєпархія ». Єпархія, якою безпосередньо править митрополит, верховний архиєпископ чи патріярх, є патріяршою, архиєпископською чи митрополичою єпархією; ніколи — архиєпархією.

Архиєпархія

А все ж уживають у нас назви « архиєпархія »... Так, уживають. І скажім зразу, що не вигадали її ні у Вінніпезі, ні у Філядельфії. Вона була вже у Львові.

Українська назва « архиєпархія », що має архигрецьке звучання, є звичайним латинізмом. Це можна сказати. Трудно, однак, сказати, коли і як виникла ця назва. У поляків ще на початку 19 сторіччя, мабуть, не було « архидієцезії ». Б. Лінде не знає цього слова. Наша « архиєпархія » з'явилась, як можна припускати, ще пізніше.

Не конче треба думати, що « архиєпархія » була відповіддю на польську « архидієцезію ». Переглядаючи римські документи, що стосуються української церковної історії, легко помітити, що там усуміш уживаються назви « єпархія » і « дієцезія ». Ще Пій XII писав про « Львівську архидієцезію ». Перекладіть з мови латинської на українську, виправте дієцезію на єпархію — і маєте архиєпархію. З цього, однак, не робіть висновку, що архиєпархія була чи є офіційно визнаною назвою.

Частина кодексу східного церковного права, опублікована в Римі 1957 року, говорить про церковну провінцію, яку очолює митрополит (« Про особи », канон 315), говорить про права митрополита « в його власній єпархії », але не згадує нічого про архиєпархію, невідому в східному церковному праві. Нема такої згадки і в буллах створення Вінніпезької чи Філядельфійської митрополії.

Наші т.зв. архиєпархіяльні установи могли б і повинні б зватися митрополичими. Але трудно дати пораду численним архиєпархіяльним управам. Не трудно її знайти — трудніш сказати. Хіба не скажете архиєпархіяльній управі ЛУКЖ, щоб відтепер звала себе єпархіяльною!

Краще звернутись на властиву адресу. Друкується в Філядельфії офіційний орган Філядельфійської єпархії. Зветься « Архиепархіяльні вісті », а по-англійському « Archdiocesan Bulletin ». Покищо, крім львівської фальшивої традиції, нема переконливих даних звати Філядельфійську єпархію (чи будь-котру іншу) архиєпархією. Отже, назва офіційної філядельфійської публікації щонайменше сумнівна; англійська ж її назва помилкова, навіть якщо б тій єпархії законно належала назва архиєпархії.

4. Що значить « исполненіє церкве »?

Наприкінці Служби Божої священик « з миром ісходить » від престолу перед царські ворота і там, серед церковної громади, молиться Господеві за церковну громаду. Т.зв. заамвонна молитва — то насамперед молитва за парафію.

Що далі йде ця молитва, її виднокруг ширшає. Священик молиться за мир « світові », « церквам Твоїм » і « всім людям Твоїм »;

проте молитва починається проханням за ось цю церковну громаду, за ось цю церкву, за ось цих людей. « Спаси л ю д и Т в о я », « благослови д о с т о я н і є Т в о є », « и с п о л н е н і є ц е р к в е Т в о є я сохрани » — ці молитовні слова стосуються парафії. Контекст, здається, підказує вузьке, « парафіяльне » розуміння. Так само, « по-парафіяльному » можна розуміти вислів « и с п о л н е н і є ц е р к в е », який завдає клопоту перекладачам і коментаторам Літургії.

I

« Исполненїе церкве » — то церковнослов'янський переклад грецької фрази « то плірома тіс екклесіас » (повнота церкви). Що ж, власне, значить ця загадкова « повнота »?

Переглянувши декілька перекладів, задовільного я не знайшов. Деякі перекладачі — українські і чужі — дають дослівний переклад: « збережи (чи стережи) повноту твоєї Церкви ». Так буває найчастіше. Інші, замість « повноти », говорять про « цілість Церкви ». Цікаву спробу колись зробив був проф. Іван Огієнко. Він переклав: « стережи цілу церкву ». Мабуть, під його впливом, офіційні перекладі Літургії в деяких українських православних Церквах говорять про « цілу (чи всю) церкву ». Переклад цей, як кожен бачить, ясний, але навряд чи добрий. У старохристиянській грецькій літературі є також молитва « за в с ю повноту Церкви ». З цього виходить, що « повнота Церкви » — то не вся Церква.

Звідки пішла літургійна « повнота »? Від св. Павла, каже відомий літургіст К. Нікольський (« Устав богосл. », 7 вид., 1907, стор. 452). Посилаючись на св. Павла, Нікольський дає ось таке широке пояснення: повнота Церкви — це багатство дарів, даних Христом Церкві, а теж широкий обсяг її діяльности. Пояснення це гарне; на жаль, трохи сумнівне. Обшир діяльности Церкви ще далеко неповний, а посилання на св. Павла малопереконливе. Є у св. Павла високі богословські роздуми про Церкву як повноту Христову, однак нема в нього вислову « повнота Церкви ».

У Старім завіті є фраза « земля та її повнота ». Цей досить частий вислів значить: земля і все, що на ній. Цікаво, що грецький дохристиянський переклад т.зв. сімдесятьох, єврейське слово « м(е)ло » (повнота) віддає грецьким « плірома ». Псалом 24, 1 (в грецькій Псалтирі 23, 1) каже: « Господня земля та її повнота ». Ці с л о в а (« Господня земля и исполненіе ея ») проказуються в нас і в греків у час похорону, коли вже присипають труну землею. Похоронне значення « повноти землі », як бачимо, географічно трохи глибше, ніж у Святім письмі.

II

Щодо літургійної фрази « повнота Церкви », то її походження не варто шукати в Біблії. Ця фраза чисто грецька. Вже в клясичну добу було в греків слово « повнота », яка не була « повнотою », а

суспільним чи статистичним терміном. « Повнота міста » — то не міська повнота, а населення міста, без уваги на його кількість. « Повнота корабля » — це залога, екіпаж. До цих давніх висловів треба додати старохристиянську « повноту церкви ». Раніш міг бути деякий сумнів чи вагання щодо цього; тепер їх не повинно бути.

Крім великих словників клясичної і новозавітної грецької мови, нарешті появився дуже потрібний словник старохристиянської грецької мови, також великий і дбайливо складений. Новий словник за редакцією Джеффрі Лемпа (A Patristic Greek Lexicon, Оксфорд, 1965) на стор. 1094 наводить цитати, які свідчать, що давня клясична « повнота » знайшла досить широке застосування в мові Церкви, коли в післяконстантинівську добу церковна організація розбудовувалася. Що таке « повнота Церкви »? Це — люди, що належать до Церкви; члени Церкви; церковний народ. Не від самої назви, а від цілого контексту залежить, чи « повнота церкви » означає місцеву церковну громаду, чи всесвітню церковну установу.

Св. Василій і св. Іван Золотоустий, редактори грецьких богослужбових текстів, самі вживають у своїх творах таких назов, як « повнота Церкви », « повнота вірних ». Відома в ті часи була не тільки « повнота Церкви ». Уживалася, напр., теж назва « повнота синоду », себто учасники синоду. В компілятивному творі з IV-V сторіччя, який має назву « Апостольські постанови », є така молитва: « За всю повноту Церкви помолімось ». Тут мова про всю Церкву, себто про ввесь християнський народ.

III

На закінчення наведу текст з нашого часу. Цей текст свідчить, що « повнота » для греків зовсім зрозуміла і не викликає ніяких непевностей. На Великдень 1967 року патріярх Атенагор написав пастирського листа про потребу християнської єдности. Грецький текст і німецький переклад того документу вміщені в журналі « Ostkirchliche Studien » (ч. 2-3, 1967). Патріярше послання, писане давньою грецькою мовою, починається так: « Атенагор, з ласки Божої архиєпископ Константинополя — Нового Риму і вселенський патріярх — усьому священному клирові і побожній п о в н о т і („то евсеві плірómаті") — благодать, мир і благословення від воскреслого Бога! »

Зверніть увагу на те, що патріярх пише не « повноті Церкви ». а просто « повноті », яку німецький перекладач зве по-своєму « Кірхенфольк » — церковний народ.

5. Богословія і ще чотири слова

У нових словниках нема слова « богословія » (жін. роду). Слово це пригадав журнал « Богословія ». Як дивитись на слово « богосло-

вія »: правильне воно чи ні? Колись чув я критику одного мовознавця, мовляв, « богословія » — штучний і зайвий новотвір. Адже є в нас « богослів'я », « богослов'я » і « богословіє ». Навіщо ж іще « богословії »?

Скільки правди в такій критиці? Мабуть, небагато.

Грінченко дає слово « б о г о с л о в ' я », але не подає ніякого тексту, що засвідчував би це слово. « Богослів'я » є теж у « Словнику чужомовних слів » (з 1932 року) І. Бойкова, О. Ізюмова та інших. Форма « богослів'я » має українське звучання. Вона подобається мовознавцям чи принаймні авторам словників; але богослови чомусь її уникають. Чи тому, що « богослів'я » трохи схоже на « прислів'я » та інші подібні слова?

У писаннях сучасних наших богословів частіше можна здибати « серйозніші » форми: « богослов'я » і « богословіє ». Б о г о с л о в ' я є в найновішому київському шеститомовому словнику. Зате добрий словник Єв. Онацького (1941 р.) визнає тільки давню форму « богословіє ».

Нормативний Голоскевич, в якого церковна лексика майже відсутня, не дає ніякого світла у справі богословії.

Радикальну розв'язку знайшли львівські мовознавці, які склали польсько-українського словника (1960 р.). Ті відкинули і давні форми « богослов'я », « богословіє », і нову форму « богослів'я », а за польським прикладом дали міжнародний термін « т е о л о г і я ».

Можна й так. Та чому б не вернутись назад до « б о г о с л о в і ї » ? Ця форма має те, чого треба: серйозне звучання і давню українську традицію. В кожному підручнику історії української літератури згадується Кирило Транквіліон Ставровецький, який 1618 року з Почаєві видав « Зерцало богословія ». Насправді заголовок тієї книжки трохи інакший, а саме « Зерцало богословії ». І так він правильно поданий у М. Возняка, Історія української літератури, том II, Львів 1921, стор. 180. Коли Ставровецький, хоч писав « словенороською » мовою, вжив (і то в заголовку!) форми « богословія » (жін. роду), замість « богословіє » (середн. роду), то це знак, що така форма була в нас широковідома. Вживав її Сковорода. Є вона і в російській мові Гоголя.

Для порівняння варто згадати форму « євангелія » (жін. роду). Ця форма засвідчена вже в 12 сторіччі. Хоч Срезневський у своїх « Матеріялах » не записав форми « богословія » (жін. роду), можна все ж таки припускати, що « богословія » виникла так само, як « євангелія ». Форма ця, певно, давня.

Палким оборонцем « богословії » був Модест Левицький († 1932), лікар, письменник і чудовий практичний знавець української мови. В « Українській граматиці » (4 вид., Ляйпціґ, 1925, стор. 56) він рішуче відкидає « богословіє » і рекомендує « богословію » як єдину українську форму слова. Компромісову розв'язку дає « Правописний словник » О. Ізюмова за ред. О. Панейка і В. Сімовича (Львів 1941). У тому словнику подаються дві форми: « богослів'я » і « богословія », при чому останньому слову дається перевага.

На цю пору в мові нашій є аж п'ять слів: богословія, богослів'я, богослов'я, богословіє і теологія. Всі вони « правильні », але чотири з них зайві. Форму « богословія » — залежно від смаку — можна вважати потрібною або зайвою; однак — незалежно від смаку — не можна звати її штучним новотвором.[1]

о. П. Качур

ЮВІЛЕЙ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У ЛЬВОВІ (1929-1970)

Від часів Могилянської Академії Український Нарід, за виїмком короткого часу відродженої української Державности, не мав своєї рідної високої школи. Існували на українській землі університети, але вони були нам чужі. В них був на східних землях русофільський дух, а на західних землях — польський. Поодинокі катедри, як це мало місце у Львові, не могли сповнити завдань повного університету, хоча і це вже був великий поступ. Боротьба за свій окремий університет тяглася десятками років і остаточно Австрія поголодилась на створення окремого університету у Львові в 1916 році. В тому рішенні була заслуга не тільки нашої політичної репрезентації, але також слово Митрополита Андрея Шептицького, що, як член « Палати Панів », виголосив в тій справі знаменну промову 28. червня 1910 р.

Митрополит говорив: « ...Що заснування руського університету у Львові є потрібне, уважаю доказаним і більш як доказаним, незаперечним... Бо коли університети являються могутнім факторами в історичному житті народів, тоді вони є такими для всіх... Раз вони є потрібні, тоді вони є потрібні передовсім і найбільше тим, хто їх ще не має... »

У висліді всіх старань цісар Франц Йосиф I декретом з 1913 року оснував Український Університет який мав бути відкритий з днем 1. вересня 1916 року. Вибух першої Світової Війни 1. серпня 1914 перешкодив в реалізації цього акту.

Однак справа українського університету не переставала бути актуальною. В часі української Державности на терені Західної Української Республики був оснований Український Університет, що проіснував до 1924 року, як Тайний Університет.

Тому, що Польща позбавила Українську Католицьку Церкву

---

[1] Нотатки ці появилися в едмонтонській газеті « Українські Вісті » 1960-тих років. Передруковуємо їх із невеликими скороченнями за згодою Автора.

всіх прав на Львівському державному університеті, які вона мала за Австрії, тобто половина професури богословського факультету, що був частиною університету, були українці, а половина поляки. Богословський факультет став чисто польським. Тоді Митрополит Андрей Шептицький, користуючись своїми правами, оснував в мурах Духовної Семінарії Богословський Факультет. Провід того факультету передав тимчасово ОО. Василіянам, а ректором став доцент львівського університету за Австрії о. д-р Тит Галущинський, ЧСВВ.

В році 1926 управу Семінарії і Богословського Факультету перебрали світські священики, а ректором став молодий вчений богослов о. д-р Йосиф Сліпий. Богословський Фафультет заспокоював потреби Церкви тим, що виховував практичних душпастирів, а спосібніших кандидатів, особливо ж тих споміж них, що рішились висвячуватись в безженному стані, висилав Митрополит на студії за границю до Риму, Інсбруку чи інших університетів. Але багато талановитих і надійних дослідників, які хотіли б науково працювати, не мали змоги відбути глибшої підготовки до наукової праці. Це було своєрідною для них кривдою, що їм замикалась дорога до вищих студій, тому лише, що вони хотіли бути священиками в жонатому стані.

Великий Митрополит Андрей та й новий Ректор о. д-р Йосиф Сліпий розуміли дуже добре потребу високої освіти для духовенства не тільки в жонатому стані, але також велику потребу доброго, ідейного священства в безженному стані.

Тому-то Митрополит Андрей рішився оснувати Богословську Академію, спершу з двома факультетами, філософічним та богословським, яка згодом мала перетворитися в повний католицький університет на зразок західних католицьких університетів.

Для такого пляну знайшов Митрополит Андрей в особі отця Ректора Сліпого не тільки великого ентузяста того діла, але також людину солідно підготовану своїми студіями в Інсбруку та найкращих папських університетах в Римі — Ґреґоріянум та Анджелікум. Отець д-р Йосиф Сліпий мав вже за собою поважні наукові праці, а при тому його роботящість та постійне бажання поглиблювати своє знання безперервними студіями, давали надію, що Богословська Академія, плянована Митрополитом Андреєм, знайде в його особі знаменитого провідника. Не довге, бо рільки десятилітнє існування Богословської Академії цілковито оправдало ті надії, що їх покладав Слуга Божий Митрополит Андрей на нового Ректора.

Отець д-р Йосиф Сліпий відбув ще кілька подорожей за границю, щоб запізнатись з найновішими досягненнями та організаційною системою Католицьких Університетів і приступив до діла.

Створена Комісія, в склад якої входили, о. д-р Йосиф Сліпий, о. д-р Тит Мишковський та д-р Микола Чубатий, предложила випрацьований Устав, що його одобрила Митрополича Консисторія 24. листопада 1927 року. Митрополит Андрей затвердив Устав Богословської Академії 22. лютого 1928 року.

Це був наріжний камінь оснування Богословської Академії.

Рік 1928/29 був роком підготовчим, тобто підготовки та впровадження Уставу в життя. Святочне відкриття Богословської Академії відбулося 6. жовтня 1929 року. Отже, рік 1979 відзначує Ювілей 50-ліття оснування Богословської Академії у Львові.

Відкриваючи Богословську Академію, Митрополит Андрей висказав свої цінні думки про завдання Б.А. Вона має для української Церкви та й Вселенської Церкви особливе завдання. « Ті завдання, — говорив Митрополит Андрей, — вкладає на нас передовсім положення нашого краю й нашої Церкви на пограниччю західного і східнього світу. Се положення накладає на нас ролю посередника поміж Сходом і Заходом. Сходові треба надати можливість пізнати богословію Західної Церкви — Заходові Східної. Те завдання посередника якслід сповнене, може мати велике значення для тих двох відмінних культур, які на нашій землі, в наших установах і в наших душах зливаються і лучаться в одну... » (Греко-Католицька Богословська Академія у Львові в першім трьохліттю свого існування [1928-1931], Львів, 1932, ст. 11).

І дальше Великий Митрополит говорив: « Преважний предмет для загальної світової науки, преважна праця для Католицької Церкви, преважна для нашої Церкви і для нашого Народу. Важна не тільки тому, що вказує й просвічує шляхи, якими має йти наша Церква, але й тому, *що є — як досі — для народу вдиною нагодою сповнити важне і спасенне діло для цілого людства* » (там же ст. 14. Підкреслення моє, В.Л.).

Богословська Академія мала стати авангардом великої ідеї Митрополита Андрея, а саме ідеї екуменізму, яку кілька десяток років пізніше так гаряче поручав Папа Іван XXIII.

З нагоди відкриття Богословської Академії мав важне слово також її практичний організатор о. д-р Йосиф Сліпий, її постійний Ректор за цілий час її існування.

З його слова ясно виходить, які цілі він ставив перед новою інституцією. Академія за словами о. д-ра Сліпого « *постала, як конечність здійснення бодай частини нашого університету,* постала, як вислів повоєнного ідеалізму і старань над піднесенням рівня нашої богословської науки » (там же, ст. 14). Пояснюючи завдання Богословської Академії в окремо виданій праці: « Греко-Католицька Богословська Академія і її Статути » Львів 1930, о. Ректор Йосиф Сліпий писав: « Академія має стати виховницею народу в найкращому того слова значінню... *Завданням Б.А. є стати обєднуючим чинником цілого народу... В Академії мають духовники перейматися одним і тим самим духом і тими самими ідеалами і споювати розвднану націю* ».

« Академія, — пояснював дальше о. д-р Сліпий —, має згуртувати біля себе й дати приют новим науковим силам і дати їм спромогу посвятитися науковій богословській праці, освободивши їх від інших обовязків, і вможлививши трактування богословії, як головного життєвого, а не побічного заняття. В цей спосіб збільшиться наукова продукція і виповниться бодай в части велика прогалина в католицькій богословії на Сході » (там же ст. 8).

« Найближчим завданням Академії є, отже, — писав о. д-р Сліпий, — піднести науковий рівень духовенства... Щоби священик сповнив своє завдання як слід мусить належно підготовитися до вимог часу. Наука робить великанські поступи, виринають нові релігійні й моральні питання... Коли не возьме сего на увагу, остане ,,голосом вопіющого в пустині'', тим паче, що всюди слідне змагання обмежити сферу ділань і ударемнити вплив Церкви, а антихристиянська техніка є дуже вироблена і метка.

Нове століття має на дні своєї душі антихристиянську буту і природне змагання до поступу, які треба розділити і на основі певних засад католицької Церкви відріжнити правду від ложі, щоби могти сміло глянути новочасним стремлінням в лице й *не ставати до боротьби зі заржавленим оружжям. Треба приноровитися до нової атмосфери, яку витворила новочасна культура і прочищувати її новими середниками* » (Підкресення моє В.Л.; Греко-Кат. Бог. Академія і її статути, ст. 8).

Немов дороговказом у праці новопосталої Академії були слова Отця Ректора Сліпого, який писав у Вступі до Статутів Академії, а саме: « *Церква потребує не лише святих, але й учених священиків* » (Підкресл. моє, В.Л.; там же, ст. 9).

Згідно з наміченим пляном, які стали в основу діяльности Академії, о. д-р Йосиф Сліпий постепенно і послідовно здійснював ці пляни. Воно не йшло легко. Спершу бракувало високо кваліфікованих сил, щоб належно обсадити всі катедри. Правда, ми мали доволі талановитих священиків та світських, але вони не мали практики і, найважніше, можливостей науково працювати. Зі старших науковців, що залишились із львівського університету австрійських часів при Академії, остався тільки звичайний професор о. д-р Тит Мишковський та заступник професора о. д-р Діонізій Дорожинський. Брак цих кваліфікованих сил треба було доповнювати молодшими вченими, які своїми студіями та науковою продукцією, у відносно короткому часі, ту прогалину заповнювали. Про це дбав без упину о. д-р Сліпий. Заохотою до наукової праці чи навіть погрозою, що усуне з професури, або не підвищить в академічних професорських степеннях, Отець Ректор мав безсумнівні осяги.

За десять літ, якщо так можна назвати, нормальної праці, Богословська Академія могла похвалитись дуже добрим складом професорського збору й то у всіх майже ділянках богословського знання та й допоміжних предметів.

Найкращим виявом організаційних та наукових успіхів Богословської Академії була наукова продукція членів обох факультетів Богословського та Філософічного. Члени Професорського Збору публікували свої твори як окремі видання, впершу чергу, як академічні підручники до різних ділянок знання, чи окремі праці в журналі — квартальнику « Богословія », « Дзвонах », чи навіть по часописах. Посилилась також ділянка публичних лекцій у формі т.зв. « Академічних Вечорів », організованих, вправді Богословським Науковим Товариством, якого члени були звичайно професори Богословської Академії.

Доказом наукової вітальности Богословської Академії були наукові Семінарі, яких, за звітом десятилітньої діяльности Академії Отця Ректора, *було десять*. Три з них мали вже свої окремі публікації, а саме — Історичний Семінар проф. М. Чубатого, п.н. «Архів Семінара Історії», «Слово» — Журнал Слов'янської Філології проф. К. Чеховича та «Культура і Мистецтво» — журнал Семінара мистецтва проф. В. Залозецького. В підготовці був також журнал Семінара Соціології о. д-ра М. Конрада. Участь Професорів Б.А. в міжнародних з'їздах науковців — це теж доказ її вітальности.

Відзначуючи десятиліття праці Богословської Академії, Основник Академії писав в листі признання для отця Ректора тими словами. « Від десяти літ, серед незвичайно важких обставин, Богословська Академія, ця одинока вища українська школа, сповняє одно з найважніших завдань громадянства, себто держить високо прапор науки і знання і передає цей прапор многочисленним верствам української молоді, якій всі обставини утруднюють, а то й роблять неможливим доступ до осередків научної праці — університетів» (Нива, 1938, ч. 11, ст. 385).

З тої ж самої нагоди десятиліття Богословської Академії її Ректор о. д-р Сліпий казав: « Одною з найбільших незаперечних заслуг, які поклало християнство для людства, а зокрема для українського народу, було ширення освіти і здвигення шкіл.

Наша Академія — це нове свідоцтво повищого твердження і вияв християнського творчого духа в часах всенародної скрути» (Нива 1938, ст. 388).

І дальше: ...« Розбиті всесвітньою війною, ми не могли і не вільно нам було створити свою високу школу; лише Католицька Церква дала нам цю спромогу». А серед яких обставин приходилось працювати найкраще ілюструють оці слова у звіті Отця Ректора: « Безупинні старання в Римі о право надавати докторати, не увінчались успіхом лише з огляду на політичні відносини» (Нива 1938, ст. 390).

Академія своїм навчальним рівнем та науковими осягами вповні заслуговувала на те, щоб надавати академічні ступені — докторати. Про це ми її випускники могли переконатись, коли в час ісходу доповнювали своє знання на різних заграничних університетах і бачили, що рівень знання навіть найкращих західних університетів не стояв вище, як в Богословській Академії.

Це була заслуга, без сумніву, її Ректора, який сам був високої кляси вченим богословом та знатоком філософії і культури й докладав усіх старань, щоб ним кермована Академія стояла під оглядом науковим на можливо найвищому рівні.

Для тієї цілі були організовані архів і бібліотека та наукова робітня. Якщо тільки котрийсь студент виявляв здібність та охоту до наукової праці, Отець Ректор все йшов йому з допомогою під кожним оглядом.

Бувши асистентом проф. Чубатого при катедрі Історії Церкви мав я обов'язок дбати про бібліотеку Історичного Семінара. Для доповнення цієї бібліотеки я вишукував різні видання документів чи праць до Історії Церкви.

Хоча фінансово Академія не була, як треба, вивінувана, але я ніколи не знайшов відмови, коли прийшлося закупити, напр. в антикваря з Вильна, Архів Юго Западной Росії, чи видання Російських Академій (Богословських) з працями, що мали відношення до історії нашої Церкви в Україні. Відповідь все була, — « якщо це цінні твори, то я все дам на це гроші ». Це були слова Отця Ректора Сліпого. Цей динамічний розвиток Академії, мимо всіх несприятливих обставин, перервала большевицька окупація в році 1939 р.

Свій Розвиток Богословська Академія завдячує, без сумніву, незрівняному організаторові і ректорові о. д-р Йосифові Сліпому. Із цитованих мною його думок про цілі, які мала виконати Академія для Церкви і Народу, видно ясно, якими високими ідеалами кермувався Отець Ректор в її провадженню.

Хоча, як було згадано, матеріяльні відносини тоді для Академії в Польщі не були сприятливими, Отець Ректор, мимо всіх труднощів, старався придбати для Академії найкращі наукові сили, які тоді існували на Західно-Українських Землях. Назвати хоч би такі імена зі світських учених, як: Чубатий, Крипякевич, Пастернак, Залозецький, Чехович, Полянський, музиколог Кудрик, — це імена, що самі про себе говорять і вони могли бути, і деякі з них були, прикрасами найкращих університетів світу. Те саме треба сказати про велику дбайливість, коли йшлося про публікації наукових праць.

В такому повному розгарі наукової і педагогічної праці, прийшов цілковитий розгром при окупації Львова новим наїзником — большевиками.

Академія перестала існувати, але залишились живі люди, які були виховані та вишколені в тій найкращій нашій Високій Школі на Західній Україні. Сотки, а то й тисячі, високо кваліфікованих її вихованків пішло у світ та понесли не тільки добру славу про свою « Альма Матер » — Богословську Академію у Львові, але також не один із них дав і свій вклад в українську світську чи духовну науку, а подекуди і в загальну скарбницю людського знання. Вихованки Богословської Академії стали професорами університетів поза рідним краєм та з вдячністю згадують Великого Основника та її незрівняного Ректора.

Оцих кілька думок, які не вичерпують цілости заслуг Богословської Академії в 50-ліття її існування, нехай будуть, як це писав я в Тридцятьліття Академії в 1958 році, « виявом синівської вдячности для Великого Митрополита Андрея що існував Б.А. та його наслідника на престолі Галицьких Митрополитів Йосифа Сліпого, який був цілий час існування її Ректором.

Богословська Академія була його духовою дитиною, для якої він всеціло себе посвятив » (д-р Василь Ленцик, Богословська Академія у Львові, передрук з Лоґосу, Йорктон 1958, ст. 26).

Після звільнення зі Сибірського заслання в році 1963, бувший Ректор Академії, наслідник Митрополита Андрея Шептицького на престолі Львівського Атхиепископа і Митрополита Галицького Його Блаженство Патріярх і Кардинал Йосиф, одним із перших актів

на свободі, доконав відновлення Богословської Академії, тепер вже у формі Українського Католицького Університету ім. Папи Климента першого. За відносно короткий час ця нова висока наша Школа поза Рідною Землею вже позначила своє існування особливо у видавничій ділянці. І тут на її діяльності слідна печать духа Великого жреця і блискучого Організатора науки, колишнього Ректора Богословської Академії у Львові Блаженнішого Патріярха і Кардинала Йосифа Сліпого.

д-р Василь Ленцик

Література:

О. проф. д-р Йосиф Сліпий, *Греко-Католицька Богословська Академія і її Статути,* Львів 1930, ст. 29.

Греко-Католицька Богословська Академія у Львові в першім трьохліттю свойого існування (1928-1931), Львів 1932, ст. 110.

Програма Викладів Гр.-Кат. Богословської Академії на Академічний рік 1935/36 і 1938/39.

Д-р Василь Ленцик, *Богословська Академія у Львові (передрук з « Логосу »),* Йорктон 1958, ст. 26.

« *Нива* », часопис присвячений церковним і суспільним справам, рік XXXIII, ч. 11, 1938, ст. 385-390.

УКРАЇНСЬКА КАТОЛИЦЬКА СЕМІНАРІЯ НА ЧУЖИНІ ДОЧКА БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У ГІРШБЕРҐ-КУЛЕМБОРҐ (1946-1950)

По воєнних лихоліттях та остаточному тотальному знищенні большевиками Української Католицької Церкви в Україні, жертвою чого була і Богословська Академія у Львові, серед оцілілої частини, що опинилася на вигнанні в Німеччині, виникла ідея продовжувати існування Богословської Академії, — створити своєрідну « Дочку Богословської Академії ». За таке діло взявся Апостольський Візитатор в Німеччині, о. Николай Вояковський і під кінець 1945 р. цей почин почав набирати позитивні форми. Найважливіше було те, що на еміграції перебував професор Б.А. о. д-р Василь Лаба, який міг запевнити належну континуацію праці Б.А. В Німеччині було теж кілька десятків (біля 80) студентів-богословів. Декілька із них примістилися, вправді, по німецьких католицьких семінаріях у Бамберґу і Падерборні, але більшість перебувала по таборах. Також була надія, що при відкритті Семінарії зголосяться і нові кандидати.

Тяжко родилася ця « Дочка Б.А. », але вкінці, по різних кло-

потах, у березні 1946 р. вона, як « Українська Греко-католицька Духовна Семінарія » почала своє існування у приміщеннях історичного замку Гіршберґ, у Баварії. Тут, де ще донедавна перебував італійський « дуче » Муссоліні зі своєю родиною, а потім мадярський королівський реґент, адмірал Горті, тепер примістилося біля сотні українських студентів богословії, що із кількамісячною перервою відбули 5 семестрів навчання. Сам будинок був спершу під опікою УНРРА, а опісля (по короткому побуті у таборі у Міттенвальді) винаймала цей замок Апостольська Візитатура для країн Европи.

Від самого початку Семінарію очолив о. митрат д-р Василь Лаба, як ректор, а внедовзі залишив за собою лиш ректорат студій, передаючи адміністрацію та виховно-дисциплінарну ділянку колишньому довголітньому віцеректорові Б.А. о. митратові Олександрові Малиновському, що саме в тому часі при допомозі УПА прибув із Лемківщини. За якийсь час прибули до Семінарії й інші професори Б.А. – о. д-р Іван Гриньох, о. д-р Богдан Липський та о- д-р Михайло Сопуляк, до яких долучилися пізніше й абсольвенти Б.А. д-р Василь Ленцик, д-р Богдан Казимира та о. Антін Рижак.

Функції префектів сповняли, спершу о. Михайло Левенець, потім о. Антін Рижак, а вкінці о. д-р Михайло Василик. Духовниками були по черзі – о. Захар Золотий, о. д-р Володимир Маланчук, непостійно о. ректор О. Малиновський, а вкінці о. д-р Людовик Міня.

У студійній програмі, яку очолював о. д-р Василь Лаба, деканом богословського факультету був сам о. Ректор, а деканом філософського – д-р Володимир Маланчук та продовж двох семестрів о. д-р Іван Гриньох.

Професорський склад виглядав так:

о. д-р Василь Лаба – Св. Письмо, життя Христа, патрологія, катехитика, церковне право, ведення парафіяльної канцелярії
о. митрат Олександер Малиновський – гомілетика
о. д-р Володимир Маланчук – філософія
о. д-р Іван Гриньох – філософія
о. д-р Богдан Липський – моральна богословія і літурґіка
о. д-р Людовик Міня – церковне право і аскетика
о. д-р Михайло Василик – доґматична і східна богословія і євр. мова
о. д-р Михайло Сопуляк – доґматична богословія
о. Петро Голинський – історія Веселенської Церкви, катехитика, педаґоґіка
о. Зиновій Нарожняк – літурґіка і церковний спів
д-р Богдан Казимира – історія Церкви, соціологія, французька мова
д-р Василь Лев – церковно-слов'янська мова
д-р Василь Ленцик – історія Української Церкви
д-р Іван Мірчук – історія української культури
д-р Юрій Студинський – соціологія
д-р Володимир Янів – експериментальна психологія
д-р Кирило Годованець – грека, латина, німецька мова

д-р Богдан Лончина – англійська, французька й еспанська мови
д-р Ярослав Рудницький – українська мова
д-р Михайло Соневицький – грецька мова
мґр. Микола Головатий – єврейська мова
д-р Мирослав Антонович – літургійний спів і теорія музики.

Попри виклади, із поданими професорами й викладачами, студенти користувалися також Позаочним Інститутом Навчання УВУ з Мюнхену, який висилав кожному студентові скрипти із предметів українознавства.

У студійній програмі від самого початку прийнято програму Б.А. та студенти користувалися скриптами, які вдалося із неї зберегти. Іншими посібниками навчання були здебільша скрипти, що їх студенти списували з викладів, чи які заздалегідь приготовляли поодинокі викладачі.

Увесь студентський збір був поділений на два факультети-філософський і богословський.

Непевна ситуація української еміґрації в Німеччині, як теж брак належного постійного матеріяльного забезпечення, вимагали більш стабільної розв'язки для дальшого існування і розвитку Семінарії. Про те думав і почав робити відповідні заходи Апост. Візитатор для Українців у Зах. Европі Преосв. Владика Іван Бучко, шукаючи відповідного місця по різних країнах Европи. Остаточно таке місце найшлося в Голляндії, завдяки передбачливості Слуги Божого Митрополита Андрея, Засновника Б.А.

Слуга Божий, Митрополит Андрей Шептицький, у своїх далекойдучих плянах для розвитку Української Церкви, шукав по цілому світі за приятелями, що у відповідний час могли б прийти їй із допомогою. Під час відвідин Голляндії в 1921 р. вдалося було йому заснувати там товариство « Апостолят З'єднинення », якого ціллю було збирання фондів на допомогу Українській Церкві. Голляндські католики, відомі зі свого дуже позитивного ставлення до місійних справ, чисельно вписувалися до того товариства і своїми річними вкладами наскладали поважну суму гроша. І зовсім логічно, що Українська Католицька Семінарія на еміґрації, шукаючи за дальшими середниками існування, поспішила за допомогою саме до голляндського « Апостоляту З'єднинення ».

Старанням Апостольського Візитатора, Преосв. Івана Бучка та його Ґенеральних Вікаріїв, о. Якова Перрідона і о. Маврикія Ван де Малє (оба голляндці), президент « Апостоляту », о. Антін Смит погодився взяти опіку над Семінарією. В міжчасі деякі із студентів, що у старшому віці хотіли попробувати підготовки до священичого звання, відійшли, а заплянований переїзд до Голляндії спонукав і інших, уже заавансованих у студіях остатися в Німеччині, щоби разом із своїми родинами плянувати переїзд за океан.

24 квітня 1948 р. Українська Духовна Семінарія переїхала, як установа, до свого нового осідку в Голляндії і примістилася в містечку Кулемборг, недалеко Утрехту.

Нова українська кольонія в Голляндії числом 50 осіб (42 пи-

томців, 7 професорів й 1 господар) примістилися у просторому монастирі ОО. Августинців, які для Семінарії відступили ціле крило своєї будівлі.

Навчальний день виглядав звичайно так: ранішні молитви та розважання, соборна Свята Літургія, сніданок, виклади (5 годин), перед обідом іспит совісти в каплиці, що закінчувався співом: « Під твою милість », обід, під час якого відбувалося духовне читання, пообідне дозвілля, духовне читання в каплиці, вечеря, дозвілля, конференція духовника, вечірні молитви і спочинок. За традицією Б.А. по обіді в каплиці співали тропар Зішестя Святого Духа « Благословен єси Христе Боже наш » в оригінальній мелодії Б.А., а по вечері — кондак празника Входа в храм « Пречистий храм Спасов ».

У річній програмі Семінарії значне місце займали теж виїзди автобусом поза семінарію, як

а. кожнорічні тижневі духовні вправи у реколекційному домі в Амерсфорті

б. літні вакації до монастирів Шкільних Братів чи ОО. Редемптористів

в. кожнорічна поїздка в травні до Роттердаму на могилу св.п.полк. Євгена Коновальця

г. часті виїзди із Службами Божими та концертами: велике число неділь продовж року семінарицький хор під управою проф. Мирослава Антоновича виїздив до поодиноких більших місцевостей, де напередодні виступу хтось із професорів (звичайно о. д-р Липський, або о. митрат Лаба), чи студентів давав виклад про Українську Церкву і її обряди, в неділю вранці в місцевій церкві служилася Свята Літургія, а пополудні у репрезентативній залі міста відбувався концерт. За час свого побуту хор переїхав майже всю Голляндію, всюди тепло і щиро приниманий, залишаючи всюди добру згадку про українців. Значення виступів хору перед голляндською публікою і кілька разів у радіо для української справи підсилювалося ще й тим, що вони давали добру нагоду інформувати зацікавлених про Українську Церкву, українську культуру та загальні українські проблеми.

Число студентів, що дійшло було в Гіршберґу до сотні, а опісля, з переїздом до Голляндії із числом 42 збільшилося із прибуттям декількох нових до 50. По першій візитації Владики Івана Бучка, під кінець 1948 р. зменшилося майже до половини. Владика Іван, прибувши до Семінарії, вимагав від кожного студента заяви безженности. Деякі із студентів їхали до Голляндії із запевненням від Ректорату, що проблема безженности не буде видвигатися, зустрілися із рішучим становищем Владики, який зараз же того самого дня доручив їм опустити мури семінарії. Сталася велика шкода, бо за два роки побуту в Семінарії міг ще дехто передумати і стати священиком у безженному стані, чи закінчити студії і опісля висвятитися у женатому (їх маємо тепер 11!), чи остаточно із відповідними закінченими богословськими студіями включитися у громадську працю.

Із усіх питомців майже половина стала священиками. Під цю пору маємо 1 єпископа (Преосв. Мирослав Марусин), 38 католицьких священиків й одного православного (о. архипресв. Сергій Кіндзеравий-Пастухів) і 2 дияконів. Разом 42. Із випускників Гіршберґу — 15, а з Кулемборгу — 27.

Преосв. Іван Бучко висвятив в Кулемборгу 7 священиків і 3 дияконів, а інші студенти, покінчивши студії у латинських семінаріях були рукоположені єпископами Европи, Канади і ЗСА і, як вже була згадка, деякі навіть у жонатому стані. З них 22 священиків і 2 диякони душпастирює в Канаді, 12 у ЗСА і 6 в Европі.

Закінчуючи короткий огляд про переємницю — дочку Б.А., Українську Католицьку Семінарію на чужині, треба ствердити, що, хоч короткий це був час та дуже несприятливі умови, за не цілих п'ять років її існування Українська Помісна Церква на чужині одержала 42 духовників та цілий ряд провідних діячів українського життя. Більшість із них, особливо ті, що мали змогу продовжувати свої студії в Кулемборгу, дістали солідне також літургічне й національне виховання та на своїх постах стоять (з малими, на жаль, виїмками!) в передових лавах поклонників ідей Блаженнішого Патріярха Йосифа, зберігаючи наше рідне благочестя та активно піддержуючи ідеї помісности і патріярхату.

Короткий, бо всього два і пів річний побут Семінарії в Голляндії здобув для української справи дослівно цілу країну, а у спадщині залишив теж і славний « Голляндський хор », що під проводом проф. Мирослава Антоновича продовжує далі працю, про яку писала « Українська Трибуна » по не цілому році побуту Семінарії таке: « За вісім місяців побуту в Голляндії Семінарія стала відомим українським осередком церковного і національного життя... Численні відвідувачі стверджують під час богослужень, що українці не росіяни, як вони досі думали... Виступи хору... несуть ім'я України навіть до маси слухачів голляндського радіо ».

Усі випускники Української Семінарії на еміграції з гордістю вважають себе переємниками славної Львівської Богословської Академії та певні, що перший ректор її, Блаженніший Патріярх Йосиф не посоромився б нею, а Слуга Божий Митрополит Андрей, передбачливо, підготовивши матеріяльні підстави для її існування, певно благословив працю Семінарії.

о. митрат Маріян Бутринський

« СЛОВ'ЯНСЬКА » ГРАМАТИКА ІВАНА УЖЕВИЧА З 17 СТ.

Рукописна граматика Івана Ужевича, студента паризького університету, писана латинською мовою, а парадиґми й інші приклади аналізованої мови подані кирилицею (уставом або курсивою). Не згадано в ній ясно, яку це мову піддано граматичній аналізі. В ти-

тулі граматика називається « *словенская* », а по латині « *grammatica sclavonica* ». Автор граматики називає себе « *слов'янином* », що в латинському титулі приймає форму « *Sclavonus* ».

Рукописний автограф (in 4°) з датою 1643 р. зберігається в Парижі у Відділі рукописів Національної Бібліотеки під № 3876. Місце написання цієї граматики зазначене: « *в Парижу* » і по латині « Parisiis » (фото № 1).

Другий примірник цієї рукописної граматики (теж in 4°), писаний тим самим почерком, трохи перероблений, а своїм графічним оформленням значно старанніший і прикрашений різними рисунками (часом барвистими), зберігається у міській бібліотеці міста Аррас у північній Франції. На ньому дата (буквами кирилиці) 6145, а місце написання взагалі не зазначене. Латинської назви граматики в цьому рукописі нема. Автор і тут називає себе « слов'янином » (фото № 2).

Оба рукописи роблять враження, що не були вони пристосовані до друку, а радше призначені на дарунок.

Довгі роки українська наука не мала нагоди належно розглянути й оцінити ці рукописи, а всякі вістки з другої руки, подавані чужинцями про мову, аналізовану в цій граматиці і про автора, не могли ані зацікавити, ані вдоволяти українських дослідників.

Чужинці не могли пізнати, яку це мову автор граматики називає « слов'янською ». В. Копітар (1780-1844), по національності словінець, надто поверховно переглянувши паризький рукопис Ужевича, дійшов до помилкового висновку, що це граматика церковнослов'янської мови, перемішаної з польською, та що автором цієї граматики був поляк. Повідомив про це чеського вченого Йосифа Добровського (1753-1829), який збирав матеріяли для власної граматики старої церковнослов'янської мови. Для підтримки свого твердження Копітар повідомив теж, що Ужевич зачислив до церковнослов'янської мови слово « *пан* ».[1] Добровський не цілком погодився зі своїм інформатором і припускав, що автором цієї рукописної граматики міг бути, або поляк, або росіянин, що проживав у Польщі.[2]

Ватрослав Ягіч (1838-1923), — по національності хорват, — хоч сам мав у руках арраський рукопис і досить докладно його переглянув, — теж помилився, назвавши мову граматики Ужевича церковнослов'янською; але її автора зачислив уже не до поляків ані до польських росіян, а до « Südwestrussen » і, — що теж треба підкреслити, — залишив пильності « малоросів » (« der Kleinrussen ») докладніші досліди про особу і творчість Івана Ужевича.

Під тими баламутними термінами « Südwestrussen » і « Kleinrussen » треба розуміти українців, яких Ужевич у своїй граматиці на-

---

[1] Слово « *пан* » Ужевич використав у викладі про деклінацію іменників. ст. 154-160.

[2] « aut Polonum, aut Russum e Polonia » (*Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*, 1822).

зиває « Rutheni » (або « Rutheni »), згідно з прийнятою в 17 ст. термінологією, хоч їх мову називає по-своєму: « lingua sclavonica » т.зн. мова слов'янська, а себе самого « слов'янином ».

Українські вчені ясно не висказувалися, бо самих рукописів Ужевича не бачили. Досить докладний опис арраського рукопису, що його на підставі власного досвіду подав В. Ягіч німецькому слявістичному журналі,[3] не викликав більшого зацікавлення. Реферат російського вченого А.І. Соболєвського про паризький рукопис [4] теж належно не вияснив справи мови граматики Ужевича, бо, хоч зазначив російським терміном територію де цієї мови в 17 ст. вживали (в « Южной Руси »), але одночасно підкреслив, що « стара Москва знала цю мову під назвою білоруської », а від себе ще більше баламутно додав, ніби це була « мішанина білоруської і польської мови ».

Аж у 1970 році пощастило київському Інститутові Мовознавства ім. О.О. Потебні при Українській Академії Наук видати друком фотокопії обох рукописів, додаючи ще й переклад латинського тексту паризького рукопису на українську мову, і примітки до обох рукописів та індекс слів.[5] Це вже очевидний здобуток для дальших дослідів. Тепер уже українські дослідники можуть самостійно познайомитися і з ґрафічним виглядом обох рукописів і з прикметами їх ортоґрафії, і, — що найважливіше, — з повним текстом граматики Ужевича, щоб ближче пізнати ту його « слов'янську » мову, а посередньо також і його самого, як представника української науки й культури.

Трохи дивно, що і Копітар, і Добровський, і Ягіч оцінили мову граматики Ужевича як церковнослов'янську. Можливо, що граматика церковнослов'янської мови Мелетія Смотрицького, яка вийшла друком у 1618 р.,[6] знана вже в науковому світі під назвою « грамматика славенская », мала деякий вплив на помилкову оцінку мови граматики Ужевича, бо його термін « славенская » міг бути прийнятий як однозначний з терміном Смотрицького « славенская ». Зрештою і в 19 ст. церковнослов'янську мову означувано подібним терміном « lingua sclavica » (т.зн. « мова слов'янська »).

Другою причиною помилки могло бути й те, що в граматиці Ужевича приміщено багато церковнослов'янських текстів молитов і церковних пісень, які не мають ніякого відношення до граматичного викладу, а тільки прикрашають рукопис і свідчать про релігійність автора та про його бажання зазначити в граматиці ту свою релігійність, практиковану в церковнослов'янській мові. Але і в самому граматичному викладі, і в наведених там прикладах слов'янського письма та ще й у взірцях різних видів почерку є немало

---

[3] *Archiv für slavische Philologie*, Bd. XXIX, Berlin 1907, стор. 154-160.

[4] « *Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца* », Київ 1906, т. 19, вип. II і V.

[5] *Граматика словянська І. Ужевича*, Київ 1970, « Наукова думка ».

[6] Примірник граматики М. Смотрицького з датою 1618 р. є напр. у бібліотеці чеського університету в Празі під ч. 8123. Київські вчені подають дату 1619 р.

церковнослов'янських слів і цілих речень. Крім того, при викладі кон'юґації дієслів Ужевич додав для порівняння цілий розділ церковнослов'янської кон'юґації дієслова *глаголю*,[7] зазначивши виразно, що це « Coniugatio Linguae Sacrae » т.зн. « конюґація мови *священної* » (отже *церковної*), яку він послідовно відрізняє від світської. Повна назва церковнослов'янської мови звучить в Ужевича « *Sacra Lingua Sclavonica* ».

Окремого вияснення вимагають три тексти Молитви Господньої, приміщені в граматиці Ужевича: два писані кирилицею, а один глаголицею.[8]

Вже в 16 ст. увійшло в звичай при описах народів світа ілюструвати їх мову текстом молитви « Отче наш ». Тоді і слов'янські тексти цієї молитви появилися друком в европейських мовознавчих творах. Протитурецька публікація Бартоломея Ґеорґієвича « *De afflictione* »,[9] часто видавана в 16 ст., перший раз появилася в Антверпії в 1544 р. і там автор подав хорватський текст Молитви Господньої як зразок хорватської мови, додаючи крім цього короткий діялог і словник а також головні числівники з латинськими поясненнями (« jedan = *unus*, dua = *duo*, tri = *tres* » і т.д.).

Інші молитви, про які згадано вже в титулі цеї публікації (« Богородице Діво » і « Вірую ») є теж і в граматиці Ужевича. Можливо, що Ужевич знав цю публікацію і може в дечому вона була зразком для нього.

В 1548 р. в лінґвістичному творі Теодора Бібліандра (Бухманна) « *De ratione communi omnium linguarum – et litterarum commentarius* » є вже 15 різних текстів Молитви Господньої на підставі тексту євангелиста Матея, а між ними два слов'янські: польський і хорватський.

В творі « *Mithridates* » Конрада Ґеснера(З 1555 р.), в якому автор описав кількасот мов світу, бачимо вже три слов'янські тексти Молитви Господньої: хорватський, польський і чеський.

Єпископ *Angelus Rocca* в творі « *Biblioteca Apostolica Vaticana* » (Рим 1591 р.) в додатку « *Appendix de dialectis* » (на стор. 305-365) теж подає перегляд мов світу, але щодо слов'ян, то він менше уваги

---

[7] Цей розділ займає в аррaському рукописі сім сторінок (від 51/I до 54/II) а зачинається від церковнослов'янського займенника *азъ*: « *азъ его, глаголю dico* » і т.д. З цього приводу, що Ужевич не знав старо-церковнослов'янських звуків Ѫ і ѧ (хоч уживав буков Ѫ і А), не можна йому робити закиду (подібно як і М. Смотрицькому). Для 17 ст., це нічого дивного. Ще в 19 столітті Й. Добровський теж не знав тих звуків, а букви Ѫ і А відчитував так само як Смотрицький і Ужевич.

[8] В аррaському рукописі київські видавці з 1970 р. згадують лише два тексти цеї молитви; але Є.М. Кудрицький у статті « *Іван Ужевич — український граматист XVII ст. і його праця* » (в журналі « Мовознавство », 1970 р., 1, ст. 45 і д.) згадує і про третій текст Молитви Господньої.

[9] Повний титул цеї публікації: « *De afflictione tam Captivorum quam etiam sub Turcae tributo viventium Christianorum, cum figuris res clare exprimentibus: additis nonnulis vocabulis* », Dominica oratione, Angelica salutatione, Symbolo Apostolorum linguae *Sclavonicae* cun interpretatione Latina « *libellus* ». Терміну « lingua *sclavonica* » ужито тут для зазначення хорватської мови, а в Ужевича той самий термін означає його власну українську книжну мову.

присвячує їх мові, а більше цікавиться обома слов'янськими азбуками, глаголицею і кирилицею. Згідно з поширеною тоді традицією приписує він винахід хорватської (гранчастої) глаголиці св. Єронімові.[10] У збірці текстів Молитви Господньої (всіх 31) два тексти хорватські (на стор. 375) цікаві тим, що один, друкований кирилицею, має титул: « Eadem (oratio) *Illyrice* vel *Sclauonice* » і виказує більшу залежність від церковнослов'янської мови, а в другім, переданім латинськими буквами (« *Eadem Latinis litteris* » переважає вплив живої хорватської мови).[11] Для української науки може бути цікавий також факт, що в порівнянні з твором Ґеснера (« *Mithridates* »), з якого Косса користав, бачимо інше відношення до російської мови, якій Ґеснер присвятив окремий розділ « *De Moschorum vel Moscouitarum lingua* » (л. 60 і 61). Свідомість про безсумнівне першенство української культури і науки в родині східнослов'янських племен могла і тут зазначитися в той спосіб, що з викладу про слов'янські мови відкинено розділ про ще не розвинену російську мову. Але ту свідомість систематично затемнювано вже в часах московських перерібок граматики М. Смотрицького (1648 і 1721 рр.), вкладаючи цілком інший зміст до термінів « Русь » і « руський ».[12]

Вичисляючи мовознавчі праці деяких попередників Ужевича, щоб зрозуміти те европейське наукове середовище, серед якого жив і працював сам Ужевич, і для якого призначав свою граматику, а одночасно, щоб зібрати хоч трохи матеріялу пізнання оригінальности його наукового подвигу, добре буде згадати ще й про першу словінську граматику Адама Богоріча з 1584 р., написану теж латинською мовою, де на стор. 36-39 в паралельних колюмнах зібрано шість текстів Молитви Господньої під наголовком: « Quinta Tabella, quae Cyrilicae[13] (cum quibus, ut plurimum Rutenica Moshovitica conveniunt), Croaticae, Polonicae, Boemicae, Lusaticae seu vandalicae, & Carniolanae linguae collationem continet: unde horum sex vel, si vis, octo[14] idiomatum, omnium cognatio atque adeo eadem origo, vel oculis ipsis, deprehenditur facilinne Orationis Dominicae Synopsis in lingua ».

Вже з того бачимо, що автор пішов слідами прийнятого тоді в европейській науці звичаю, ілюструвати мову якогось народу текстом Молитви Господньої. Тимчасом для слов'янського світу такий кри-

---

[10] Винахід кирилиці приписує св. Кирилові.

[11] Напр.: А) *кирилицею:* цесарство... хьлѣбь... да избавы насъ отъ непріязны; Б) *латинкою:* Krqglestvo... Kruh... da oslobodi nas od sla.

[12] Д-р Константин Чехович, « *Мелетій Смотрицький як граматик* », Львів 1935, ст. 11 і д.

[13] Цим терміном « Cyrilica » назначив автор головно *сербську* мову молитви « Отче наш », але сюди зачислив теж українську і російську мову, бо в них письмо (кирилиця) таке саме.

[14] Не шість а вісім буде зібраних тут мов (зг. « Отченашів »), коли до першої ґрупи « Cyrilica » зачислити крім сербів ще й українців і росіян (так як пропонує автор).

терій може провадити до помилкових висновків, особливо, коли при тім досліджувано споріднення мов чи навіть їх ґенезу. Ті слов'янські народи, що приняли християнство разом з мовою книг св. Кирила і св. Методія, мали свою молитву « Отче наш » часом дуже неподібну — щодо мови — до їх національної мови. Ужевич краще усвідомив цю справу і тому, інформуючи про українську книжну мову, примістив у своїй граматиці не тільки звичайний церковнослов'янський текст Молитви Господньої, але теж свою власну пробу перекладу цеї молитви на українську книжну мову, хоч такої молитви ніхто у нас не вживав. В цій справі він перевищив Богоріча і йому подібних.

Сам довгий титул Граматики Богоріча [15] разом з титулом при розділі, в якому зібрано шість текстів Молитви Господньої, вже досить ясно підкреслює плян його праці, а одночасно виявляє всю непрактичність його термінології. Все таки окреме трактування українських здобутків, подекуди навіть перед російськими, повинно зацікавити українських дослідників. А щодо можливости впливу граматики Богоріча на граматику Ужевича — то цього не можна ствердити без докладнішої аналізи обох творів у їх цілості і в їх окремих частинах.

Про хаотичність тодішньої термінології в справі назв для окремих слов'янських мов і народів, а також для цілих ґруп цих мов, може свідчити теж латинсько-польський лєксикон І. Мончинського з 1564 р.[16] Всі слов'яни мають там збірну назву « *Sclavi* » (побіч « *Sclaui* ») а прикметник від цього слова звучить « sławacki ».[17] І про св. Єроніма є там популярна тоді баламутна інформація: « Święty Hieronim był Dalmata-sławak, który na sławacki yęzyk oboy testament przełożył ». Є там теж неначе ідентифіковані терміни « sławacki » і « polski »; при поясненні слова « Liburnia » читаємо: « Dalmate y Illirici mają *sławacki* język to yest nasz *polski* ».

Не диво, що европейська наука часто помилялась в цих справах, ідучи слідами слов'янських інформаторів, що самі ще не знали, як себе називати і яке місце в слов'янському світі їм належить.[18]

Проблема можливих впливів европейської науки на граматику Ужевича цікавила також київських видавців. Коротка згадка про Йосифа Юстуса Скаліґера заохочує спини-

---

[15] « Areticae horulae succisivae De Latino-Carniolana Literatura, Ad Latinae Linguae Analogiam accommodata, Unde Moshoviticae, Rutenicae, Polonicae, Boemicae & Lusaticae linguae cum Dalmatica & Croatica cognatio facile deprehenditur. Praemittuntur His omnibus tabellae aliquot, Cyrilicam & Glagoliticam & in his Rutenicam & Moshoviticam Ortographiam continens, Adami Bohorizh; Wittebergae Anno MDLXXXIIII ».

[16] Jan Maczyński, *Lexicon Latino-Polonicum*, Regiomonti 1564.

[17] « Lud sławacki yako my jesteśmy Polacy, Czechowie, Morawianie, Karwaci, Dalmatowie, Croatowie, Illiricowie, Serbowie, Rusacy albo Ruś, Vandalowie, Venedi vel Vinede ». Збірну назву « Slaui » Мончинський вияснює так: « vel potius "*Slaui*" a nomine *Sława*-Gloria ».

[18] Напр. інформатором Бібліандра був поляк Мончинський.

тися ще й на творчості цього визначного філолога XVI ст. (1540-1609). Його праця з 1599 р. «Diatriba de Europaeorum linguis» вийшла друком щойно після його смерти у збірному томі «Opuscula varia antehac non edita». Друге франкфуртське видання цього тому (з 1612 р.) — згідно з реляцією проф. П. Зволінського, є у Варшаві. Не виключене, що й Ужевич міг його бачити під час свого побуту в Кракові чи в Парижі, а може навіть у Римі.[19] Розглядаючи мовознавчі тези Скаліґера, П. Зволінський доходить до висновку, що вони залишаються «в безсумнівному зв'язку з поглядами Бібліандра».[20]

Вже у Бібліандра зустрічаємо загально прийнятий погляд, що єдиними досконалими мовами є грека і латина, а побіч них «quatuor, ut solent appellari barbaream, Ebraicae, Arabicae, Germanicae et Sclavonicae».

Слов'янська мова, яку Бібліандер зачислив до «варваських», знайшлася вже на рівні з єврейською, арабською і ґерманською. Бібліандер знав, що є більша кількість слов'янських мов і навіть описує їх (м.ін. і «Rutenicus sermo»), а між текстами Молитви Господньої є у нього вже і хорватський і польський. Але дальший розвиток слов'янської ґрупи мов напевно не уявляв собі як діференціяцію і перехід до самостійности, а навпаки як об'єднання в одну «слов'янську» мову, спільну для всіх слов'ян.[21]

Скаліґер у своїй «Діятрібі» обмежився до оцінки европейських мов і бачить в Европі 11 головних мов («Linguas Matrices»)[22] а з них 4 найважливіші («amplissimae») а 7 менше важливих («inferiores»). Ті найважливіші европейські мови це: *Latina, Graeca, Teutonica* і *Slavica*. Як «notae quatuor maiorum Matricum» автор пропонує чотири слова: DEUS, ΘΕΟΣ, GODT, BOGE,[23] спільні для всіх тих діялектів, які належать до даної «мови-матриці». Згадуючи про 11 европейських мов, Скаліґер вичисляє теж 5 европейських альфабетів а між ними і два слов'янські: «*Latinorum,*

---

[19] В. Ягіч здогадується, що рукопис з 1645 р. міг Ужевич викінчити в Римі, *op. cit.*, 155.

[20] Przemysław Zwoliński, *Dwa przeoczone źródła do historii slawistyki z końca XVI wieku*, «Studia filologii polskiej i słowiańskiej», Warszawa 1970, str. 296.

[21] Ще й у XIX ст., в той час, коли народжувалася наукова славістика, панувала подібна тенденція серед самих слов'янських людей науки, щоб не старатися про розвиток усіх нерозвинених слов'янських народів до самостійного культурного життя на підставі власної літературної мови, але щоб об'єднувати їх при вже існуючих розвинених мовах, що мали вже власну граматику, розвинену літературу, науку а політичну силу.

[22] Назву «Lingua Matrix» перекладає Є. М. Кудрицький як «мова мати», обмежуючи, як здається, її функцію тільки до часу минулого (як «пр. мову»). P. Zwoliński, перекладає цей термін Скаліґера як «język matryca» і, здається, свідомо залишає можливість розуміти її функцію теж на майбутнє як здійснювання ідеалу спільної всеслов'янської мови.

[23] Слово BOGE — це у Скаліґера, правдоподібно, транскрипція церковнослов'янського слова Богъ з зазначенням звукової вартости кінцевого звука ъ.

Graecorum, Hieronymianorum, Rutenicorum[24] et *Gotthorum*», Після заміток про дві слов'янські азбуки є теж вичислені ті слов'янські мови, що їх об'єднує мова зазначена символом BOGE, т.зн. всеслов'янська «мова-матриця»: «Haec Matrix sive lingua BOGE in multas propagines diffusa est, Rutenicam, Polonicam, Bohemicam, Dalmaticam, Illyricam, Vindicam et alias, quas unusquisque potest addicere».

«Орієнтація Скалігера в справі слов'янських мов, — як каже П. Зволінський, — не була „надто велика і під тим оглядом його праця не означає кроку вперед в порівнянні хоч би з Ґеснером чи Роккою"».[25]

Все таки можна здогадуватися, що ті думки Скалігера теж причинялися до того, що в наукових сферах Европи переважала тенденція, щоб слов'янській ґрупі мов не підтримувати змагань до самостійности, але дбати тільки про об'єднання в одну слов'янську цілість. А покищо залишається загадкою чи і наш студент теології, під час своїх студій на паризькій Сорбоні, опрацьовуючи граматику «слов'янської» мови, теж не захоплювався подібними всеслов'янськими ідеалами і, може саме тому, ту книжну мову назвав «слов'янською», а себе самого «слов'янином».

Не знаємо, чи вдасться колись розгадати цю загадку, але несподівані відкриття рукописних пам'яток, особливо тих з XVI і XVII століть із нашої території, вже й тепер приносять трохи нового світла.

Загадкою залишається і те, чому Ян Благослав (1522-1571) у своїй рукописній чеській граматиці назвав українську мову записаної там пісні про воєводу Штефана «*dialectus Slovensky*», бо хіба добре знав, що це не є мова словацька. Лука Ґурніцький (1527-1603) у своїм проєкті універсальної ортографії ужив терміну «słowanski» для мови церковнослов'янської, яку оцінював як мову праслов'янську чи загальнослов'янську.[26]

Не тільки Ужевич називав українську книжну мову терміном «слов'янська». Опублікований 1969 р. незнаний досі рукописний українсько-польський словник Маріяна з Яслиськ з 1641 р. теж має назву «слов'янсько-польський дикціонар» («*Dictionarium Sclauo-Polonicum*»). Його автор, домініканець, що студіював теологію у Львові і за кордоном у Падуї, а, осягнувши ступінь доктора теології, працював професором в монастирських навчальних заведеннях в Буську, у Львові, в Жовкві і в Києві, зложив цей словник в Жовкві. Цей учений, автор трьох словників, зв'язаний своїм життям і працею з українською територією, знав українські праці з ділянки лексикографії (Л. Зизанія, П. Беринди й ін.) а про «слов'ян-

---

[24] В той спосіб зазначена там глаголиця і кирилиця. Глаголиця має теж назву «Characteres Dalmatici, qui et Hieronymiani».

[25] P. Zwoliński, *op. cit.*, p. 298.

[26] Przemysław Zwoliński, *Rozwój języka ukraińskiego od XIV do XVIII wieku* (В публікації: T. Lehr-Spławiński, P. Zwoliński, S. Hrabec, *Dzieje języka ukraińskiego w zarysie*), Warszawa 1956.

с ь к и й » реєстр свого словника, що охоплює всіх 2,084 слів, на 75% згідних зі словником П. Беринди з 1627 р., висказався, ніби це слова « іллірийські або дальматинські » (« Vocabula quaedam Illyrica seu Dalmatica Polonice explicata »).

Ужгородський рецензент Й.О. Дзендзелівський так реферує цю замотану справу: « Мечислав та Анна Карась висловлюють припущення, що це своєрідна спроба створення *слов'янського есперанто* для південних слов'ян, яка мала виникнути в зв'язку з ідеєю *панслов'янської унії,* що її висунув у 1641 р. Ю . К р и ж а н и ч » .[27] Не знаємо, чи так думав автор цього словника, але вже сам факт, що українсько-польський словник дістав назву « слов'янсько-польського » дає право до таких здогадів і до пов'язання їх не тільки з мовознавчими, але і з політичними тенденціями XVII століття. Не забуваючи про те, що все те діялося в часі студій Івана Ужевича, можемо здогадуватися, що, і його мовознавчі зацікавлення, і його « слов'янська граматика » могли бути під впливом незнаних нам його власних ширших всеслов'янських плянів.

Про зовнішні умовини, в яких постав словник Маріяна з Яслиськ, можемо тимчасово прийняти гіпотезу М. і А. Карасів (і Й.О. Дзендзелівського), ніби « аналізований словник не укладався для шкільного вжитку, а виник у складних політично-культурних умовах, зокрема у зв'язку з намірами польського короля Владислава IV щодо боротьби з турками тощо ». В тому самому часі складалася теж граматика Ужевича, але здалека від рідного краю.

Для української науки цей українсько-польський словник з 1641 р. важливий ще й тим, що українські і церковнослов'янські слова зафіксовані там у їх живій українській вимові не кирилицею (яка дає можливість різного відчитування) але латинсько-польською азбукою (напр. *cwit, diło* і т.п., отже ѣ = і, і ін.). В наші часи російські, польські, чеські (а за ними й українські) вчені звичайно відчитують і транскрибують кирилицю давніх українських і церковнослов'янських текстів не з українською вимовою, але з російською. Така засада довела такого солідного чеського вченого, як М. Вайнґарт, до карикатурної деформації української церковнослов'янської мови, яку він переписував латинкою у своїй праці про граматику Метелія Смотрицького.[28] Кожну букву г переписував латинською буквою G, кожне и буквою *i*, кожне ѣ буквою *ě* кожне щ, буквами *št,* оправдуючи це засадами транслітерації, яка не респектує вимови. Але ж усі такі транслітерації не ведуть до пізнання правди, а зводять читачів до такої вимови, якої ані у Смотрицького, ані взагалі в українців не було. Ужевич у своїй граматиці пробує забезпечитися від неправильного відчитування його текстів

---

[27] Mieczysław Karaś і Anna Karasiowa, *Mariana z Jaślisk Dykcionarz Słowiańsko-Polski z roku 1641* (Dictionarium Sclauo-Polonicum), Wrocław-Warszawa-Kraków 1969. Рецензія Й.О. Дзендзелівського в київському журналі « Мовознавство » 1970, 3, стор. 9.

[28] M. Weingart, *Dobrouskeho Institutiones*, Č.I. (Sbornik Filosofické Fakulty universyty Komenského w Bratislavé », R.I. 1923.

писаних кирилицею, зазначаючи латинкою звукову вартість окремих буков кирилиці і подаючи деякі свої засади ортографії і ортоепії (особливо про букву И).

Розглядаючи ролю Молитви Господньої в мовознавчих працях XVI і XVII століть треба підкреслити, що, починаючи від протитурецької публікації Б. Ґеорґієвіча з 1544 р., лінґвістичну творчість XVI ст. (Бібліандра, Ґеснера, Рокки, Богоріча) характеризує засада, що текст Молитви Господньої репрезентує мову даного народу. Цю засаду зустрічаємо ще й в XIX ст., напр. у праці Аделюнґа (JOHANN CHRISTOPH ADELUNG, *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in baynahe fünfhundert Sprachen*, Berlin 1806-1817). Іван Ужевич напевно знав, що текст Молитви « Отче наш » повинен бути репрезентантом мови цілого народу і тому, крім церковнослов'янських текстів, примістив у своїй граматиці один текст у перекладі на українську книжну мову. Інших церковнослов'янських молитов не переклав, хоч є їх багато розсіяних по граматиці і для самого граматичного викладу вони непотрібні. Декотрі служать як зразок почерку. В арраському рукописі маємо три тексти Молитви Господньої.[29]

Є.М. Кудрицький зазначає, що перший текст написаний в церковнослов'янській мові (див. в I колюмні), другий написаний « українською літературною книжною мовою » (див. в II колюмні) а третій, писаний глаголицею, Кудрицький зачисляє до « не зовсім досконалої к р о а т с ь к о ї р е д а к ц і ї » (див. в III колюмні).[30] В нашій оцінці цей глаголицький текст (в III колюмні) не має прикмет хорватської мови і не згоджується з тими хорватськими текстами, що їх подає Ґеорґієвіч, Бібліандер, Ґеснер чи Рокка (див. в IV колюмні). Для конфронтації і для правильного висновку добре буде приглянутися в чому згоджуються, а в чому не згоджуються всі три тексти Ужевича (в III колюмні, транскрибований тут кирилицею) з хорватськими текстами (в IV колюмні).

Порівнюючи глаголицький текст Ужевича (в III колюмні) з хорватськими текстами (в IV колюмні) бачимо, що хіба єдине слово Б о д и (якщо воно не помилково написане) згоджується з одним хорватським текстом (III « Боди воля » = IV « Bodi voglia »), а не згоджується з двома першими текстами Ужевича. Є ще одне слово с в е т и с е (у глаголицькому тексті), що теж згоджується з хорватським текстом, але воно згоджується також з українською книжною мовою (в II колюмні). Всі інші слова (з III колюмні) згоджуються з церковнослов'янським текстом молитви (з I колюмни). Нема підстави називати цей текст хорватським. Ужевич і хорватського письма (глаголиці) ужив на те, щоб ним зафіксувати

---

[29] У київському виданні граматики Ужевича згадано лише про два тексти Молитви Господньої. В статті Є.М. Кудрицького в журналі « Мовознавство » (1970, 1) є вже згадка про всі три тексти.

[30] *Op. cit.*, ст. 45.

I	II	III	IV
УЖЕВИЧ (1) цсл.	УЖЕВИЧ (2) переклад	УЖЕВИЧ (3) глаголицею	ХОРВАТСЬКІ ТЕКСТИ БІБЛІАНДЕР, ҐЕСНЕР, РОККА і ін.
иже еси	который естесь	иже еси	ки ѥсьі; kij iesi
да светитьсѧ	светисе	светисе	сьвѣтисе; svetise
да прийдет	прїиди	приди	пьридьі; prighi
царствїе	кролевство	царствїе	цесараство; kraglevstvo
да бꙋдеть волѧ	бꙋди волѧ	боди волѧ	боꙋдьі волѧ; bodi voglia
ꙗко на небеси	ꙗко на небѣ	ꙗко на небеси	како на небоꙋ; kako na nebu
дайже нам днесь	дай нам тепер	дай намъ днесь	дай намъ данась; daj nam ga danas
и ѡстави намъ	и отпꙋсти нам	и остави намъ	и отпꙋсти намь; i odpusti nam
долги наше	долги наше	долги наша	доꙋге наше; dughe nasse
ꙗкоже и мьі	ꙗко и мьі	ꙗкоже и мьі	како и миї; kako i mi
ѡставлѧемъ	отпꙋщаемь	оставлѧемъ	ѡдпоꙋщамо; odpusciauam
во искꙋшенїе	въ покꙋшенїе	въ искꙋшение	вь напасть; u napast
но изъбави насъ	але насъ зъбавъ	но изъбави насъ	да изъбави нась; da oslobodi nas
от лꙋкавого	от всего злого	от лꙋкаваг	од непрїазньі; od sla.
ꙗко твое есть	поневажь твое есть	ꙗко твое ест	аминь. Amen.
царство	кролевъство	чарствие[31]	
свѧтого дꙋха	свѧтого дꙋха	свѧтаго дꙋга[32]	
ньінѣ и присно	тепер и завждьі	нине и присно	
и во вѣки вѣкомъ	и на вѣки вѣковъ	и во веки векомъ	

ще один церковнослов'янський текст Молитви Господньої.[33]

З контексту можна зробити висновок, що авторові граматики залежало на тому, щоб чужинцям задемонструвати найстарше слов'янське письмо не тільки таблицею буков гранчастої глаголиці, але також довшим текстом писаним глаголицею і до цього вибрав собі церковнослов'янський текст молитви « Отче наш ».[34]

Подібно й при кирилиці. Крім самих буков (як друкарських так і писарських), крім цілих складів і коротких речень, є ще й цілі молитви і церковні пісні, (в церковнослов'янській мові) часом теж з функцією показати читачам граматики всякі види письма

---

[31] Тут Ужевич помилково написав глаголицьку букву ч замість ц.

[32] Помилково « дуга » замість « духа ».

[33] На думку В. Яґіча (*op. cit.*, ст. 156) перша молитва написана « in kirchenslavischer » а друга « in polnisch-weissrussischer Fassung ». Можливо, що тут проявився шкідливий вплив російського вченого Соболєвського, для якого вся книжна мова, аналізована в граматиці Ужевича, не була українська, але « мішана білоруськопольська ».

[34] Болгарської (округлої) глаголиці Ужевич напевно не знав, ані ніде в публікаціях її не зустрічав.

і каліґрафії. Ужевич примістив у своїй граматиці багато молитов і висказів релігійного змісту.

Його релігійність сильно забарвлена виявами побожности до Пречистої Діви Марії. Вже сама титульна сторінка рукопису з 1645 р. вказує на особливу пошану для Богородиці. На самім вершку сторінки, неначе в медаліоні, нарисована Божа Мати-Оранта між двома ангелами і з написом навколо медаліону кирилицею: Честненшую херовимь и славнеишую воистинну.[35] Нижче, на бічних колюмнах бачимо портрети св. Василія і св. Николая.

Перші сторінки граматики займає азбука (кирилиця) уложена в 5 колюмнах: в першій колюмні назва букви написана унціяльною кирилицею, в другій те саме курсивою, в третій те саме латинськими буквами,[36] в четвертій самі букви в унціяльній і курсивній формі, а в п'ятій — відповідні латинські букви, якими автор передавав чужинцям звукову вартість буков кирилиці.

Після того Ужевич примістив літуржічну пісню (Богородичен) церковнослов'янською мовою з деякими змінами, оправданими може тим, що на чужині треба було деякі церковні тексти записувати з пам'яти. А її текст в граматиці Ужевича такий: « Преблагословенна еси Богородице Дѣво, воплотившимъ бо ся ис Тебе Адъ пленися, Адамъ призвася, Іевва свободися, смерть умертвися, а ны ожихомъ, тѣмъ поюще возопіемъ: благословенъ Бог изволивый тако ».

Церковнослов'янський текст молитви « *Богородице Дѣво* » (« Salutatio Mariae Virginis »), приміщений в паризькому рукописі на 5 листі а в арраському на 15 л. (після глаголицької Молитви Господньої) кінчиться словами: « Яко роди Христа Спаса и Збавітеля душамъ нашимъ ». В молитві « *Достойно есть* » Ужевич написав « блажити Тя, Богородице » а далі « і славнішую воістину Серафим ».

На 15 листі арраського рукопису над портретом Ісуса Христа [37] приміщена молитва, яка звичайно починається словами « Преславная Приснодіво, Богородице Маріе, Мати Христа, Бога нашего... ». В Ужевича її текст трохи інший. « Преблагословенная, Дѣва, Мати Христа, Бога нашего прийми молитви наша и донеси я Синови своєму и Богу нашему да спасеть и просвѣтить Тебе ради души наша ».

Долішню частину тої самої сторінки, нижче першої половини глаголицької молитви « *Отче наш* » (перерваної на слові « дай ») займає Ірмос на празник Успення Пресвятої Богородиці, написаний таким замашистим писарським скорописом, продовжуючи з великим розмахом кінцеві лінії деяких буков (особливо д, а, с, р в долицу, а т, ѣ, ж в гору) і, переплутуючи ними сусідні рядки тексту

---

[35] Знимка № 2. В подробицях неясна. В. Ягіч так описує рисунок Ужевича: « In einem Medaillon steht мр Θу mit ausgestreckten Händen, an der Brust ein kleiner Medaillon mit dem Jesuskind haltend » (ст. 155).

[36] Між назвами буков, зазначеними латинськими буквами, є і такі, що виразно вказують на їх призначення для французького читача, напр. « *giuite* » (= живѣте), « *igitsa* » (= іжица), « *ige* » (= иже), « *cha* » (= ша).

[37] Фото № 3.

у такі замотані вузли, що треба довго розмотувати і догадуватися, щоб ті чотири рядки тексту в цілості відчитати. В редакції Ужевича і в його поділі на чотири рядки цей текст виглядає так: « Побѣждаються Єстества уставы въ Тобѣ Дѣво чистая дѣвствує[ть] бо рожество и живо[ть] обручаєть Смерть по [ро]ждествѣ дѣва и по Смерти жива Спасаєши присно Богородиц[у] Тя исповідующи[х].[38]

Ціла та сторінка арраського рукопису робить враження пляново зіставлення почерків, щоб чужинцям задемонструвати чотири дуже відмінні слов'янські способи писання. Перший текст ілюструє український каліґрафічний стиль курсивного письма. Другий — це друкарське унціяльне письмо і то зі скороченнями під титлою (іс хс), а портрет Ісуса Христа між цими буквами мав хіба повчати, що такі чотири букви найчастіше виступають в іконоґрафії.

Дальше під портретом є частина тексту Господньої Молитви, що має ілюструвати глаголицьке письмо, уживане і в часах Ужевича і ще й сьогодні на хорватській території. Букви цеї хорватської глаголиці старанно викінчені, а навіть показано декілька ліґатур. Вже в першім рядку (в назві М о л и т в а Г о с п о д н я) бачимо п'яту і шосту букву зв'язану в одну цілість (Т+В). Такі ліґатури є теж і в 3, 4 і 5 рядку. В четвертому рядку на 7 і 8 місці бачимо ті дві букви (Т і В) зв'язані в ліґатуру, а на 11 і 12 місці (в слові т в о є) не зв'язані. Третій рядок кінчиться складом п р н , і знов букви п+р творять ліґатуру.

Сам текст молитви на тій сторінці не докінчений, бо в пляні автора граматики напевно виринула думка залишити трохи місця, щоб читачеві в тім зіставленні показати ще один слов'янський почерк, а саме український скоропис з текстом « Побѣждаються Єстества устави », а другу половину глаголицького тексту Господньої Молитви перенесено на наступну сторінку. Вислід маємо такий, що на тій сторінці, де є портрет Ісуса Христа, є виключно церковнослов'янські тексти.

До проявів релігійности Ужевича, забарвлених особливим культом Пречистої Діви Марії, належать безперечно і ті побожні закінчення деяких розділів граматики, нічим не зв'язані з граматичною аналізою. Напр.: при кінці розділу про синтаксу Ужевич додає такі слова: « Et haec dicta de Syntaxi sufficiant idque ad maiorem Dei gloriam et B.V.M., necnon Sanctorum omnium honorem Amen ».

Букви B.V.M. означають: Beatae Virginis Mariae, що в українському перекладі паризького рукопису, додано до київського видання обох рукописів, належно з'ясовано словами: « Сказаного про синтаксис досить і хай це буде для більшої слави Бога,[39] благословенної Діви Марії, а також і на честь усіх святих. Амінь ».

---

[38] В дужках доповнено ті букви, що в тексті рикопису поставлені понад рядок або зникли під титлою. Можливо, що слово « Богородиц[у] » треба відчитати « Богородиц[е] ».

[39] Переклад Є.М. Кудрицького (ст. 60, 2 зд.). Слово « Бог » і « Діва » зазначені там малою буквою, хіба для зазначення атеїстичних звичаїв перекладача та видавців.

Ужевич уживає часом самих букв: « ad M.D.G. et B.V.M. ». Цілий рукопис з 1645 р. закінчив такими словами: « Atque haec de rebus grammaticis abunde dicta sufficiant idque ad M.D.G. et B.V.M. ».[40]

Не випадково і в граматичній аналізі (напр. при викладі про суперлятиви) знайдемо такий характеристичний приклад: « Найчистшая з людей Матка Божая, Castissima ex hominibus Mater Dei ».[41]

У своїй характеристиці постаті Івана Ужевича додає Є.М. Кудрицький « до біографії Ів. Ужевича » ще й краківський період (рр. 1637-1641), хоч безсумнівних доказів в цій справі ще нема. Непевним залишається також його висновок, зроблений на підставі анонімної французької замітки на паризькому рукописі граматики Ужевича, де про автора сказано « Candidat de la faculté de Theologie ».

Тяжко відгадати, чи титул « кандидат » у XVII віці означав у Франції щось більше як « студент ». Енциклопедичне пояснення терміну « кандидат » з XX віку не дає ніяких підстав до висновку про плян Ужевича залишитися виконавцем « якихось обов'язків на факультеті ».

А вже найменше оправданий висказ Кудрицького про те, ніби Ужевич « не був уніятом ».[42] Покликається при тому на « факти », які нічого не доказують. В першу чергу намагається суґерувати власну фантастичну думку про те, нібито « перед небезпекою унії, а зрештою, покатоличення і польонізації » не « проста мова », а мова « словєнска » (та, що її вибрав Ужевич) мала бути засобом боротьби. Приміщене в граматиці Ужевича « Исповедание вѣры православной » — це той факт, який дефінітивно переконав Кудрицького, а може лише дав йому нагоду, незалежно від правдивих фактів, приєднатися до злободневного офіційного переслідування Унії.

Кудрицький сам зазначає (про 17 століття), « що уніяти користувалися тоді православними церковними книгами, визнаючи лише зверхність Папи ». Цілком логічно було би і про Ужевича сказати те саме і не робити з нього противника Унії (може тільки, щоб догодити « власть імущим » атеїстам) на тій недоречній підставі, що в його граматиці текст **Символу віри** називає цю віру « *православною* », і що немає в ньому « обов'язкового для Риму « Filioque ».

Наведені у Кудрицького перекривлені факти не дають підстави для відповіді на питання, чи тоді, як Ужевич писав свою граматику (одну в Парижі, а другу може навіть у Римі, як припускає В. Ягіч), він сам — при своїх заграничних теологічних студіях — зачисляв себе до тої православної віри, яка у висліді фатальних зовнішніх впливів відірвалася від єдности з Апостольською Столицею, чи

---

[40] Приклади беремо головно з пізнішого рукопису (з 1645 р.), бо в ньому є деякі поправки самого автора.

[41] Рукопис з 1645 р., л. 67.

[42] *Op. cit.*, в « Мовознавстві », 1970, 1, ст. 44.

може (і це ближче правди) подібно як Мелетій Смотрицький, змагав до відновлення єдности і сам особисто до неї пристав?

У тих бурхливих часах широко в світі була актуальна справа Унії, т.зн. справа повороту до св. Єдности. І не тільки серед українців кристалізувалася думка про необхідність реалізації програми самого Ісуса Христа, щоб було одно Стадо і один Пастир.

Царгородський архимандрит Евтимій пише в 1627 р. до Риму, (а звідси його письмо переслано київському митрополитові *Рутському*) про конечну потребу прислати до Константинополя двох українських священиків (уніятів) для заспокоєння релігійних потреб 40.000 українців, які в висліді татарських наїздів попали в турецьку неволю. Архимандрит пише і про те, що це буде теж нагода, щоб світло Унії заясніло і в Греції.[43]

Для тих українських учених, які свою власну нехіть до Унії намагаються відкривати в творчості таких світлих умів як Іван Ужевич, може добре буде пригадати, що в 17 ст. крім українських змагань до св. Єдности були теж такі унійні пляни, що мали на меті об'єднати всі слов'янські народи в одну сильну цілість, здатну протиставитися турецькій і німецькій небезпеці. Апостолом такої всеслов'янської Унії був хорват Юрай Крижанич (1618-1683), який пропаґував об'єднання всіх слов'янських народів у католицькій вірі під проводом Римського Папи, а одночасно і їх політичну єдність під владою московського царя. З такими плянами він виїхав навіть до Москви (1659 р.) і пробував навертати москалів до св. Єдности. Числив на прихильність московської державної влади, а опинився на засланні. В 1661 р. засланий на Сибір (до Тобольська), прожив там 15 літ. По повороті (в 1676 р.) виїхав до Вильна і вступив до монастиря оо. Домініканів.

Є.М. Кудрицький думає (а може лише так пише), що навіть та мова, яку Ужевич аналізував у своїй граматиці, мала служити до боротьби проти Унії. Така дивоглядна тенденційність у сфері української науки повинна бути демаскована і нап'ятнована тим більше, що вона накипена чужими впливами і незгідна з правдивими ідеалами українського народу.

Даремно київські видавці рукописів Ужевича згадують про близьку тоді щодо часу визвольну війну Богдана Хмельницького (1648), а навіть надуживають слів Шевченка закликаючи: « В Україну ідіть діти, в *нашу* Україну! » — бо хіба всім добре відомо, що і Хмельницький помилився, коли у Переяславській угоді числив на прихильність « православної » Москви, а Шевченко досить ясно оцінив ту угоду як найбільше нещастя України. А « на нашій, не своїй » Україні часом і тенденційна наукова праця може теж заслужити собі на Шевченкову оцінку: « Помагайте, недолюдки! ».

Про національну приналежність « слов'янина » Ужевича і його

---

[43] О. д-р І. Хома, *Понад 40.000 українців в турецькій неволі 1627 р. в Царгороді,* « Богословія », т. XXXVIII, стор. 236, Рим 1974 р.

« слов'янської » мови були вже і давніше досить правильні вияснення. С.М. Кудрицький згадує напр. про французького археографа *Монофона*, який граматику Ужевича назвав « *Liber ruthenicus* » а мову цієї граматики « *lingua ruthenica* ».[44]

Інший автор, P. Martinof[45] зачисляє Ужевича « до тих численних південноруси, головним чином із Києва, які тоді їздили вчитися до Сорбони і до Риму ».[46]

Кудрицький порівнює вискази В. Ягіча про Ужевича з висказами Соболевського і, неначе невдоволений з Ягіча, коли пише: « не пішов В. Ягич за О.І. Соболевським і в питанні про походження Ів. Ужевича. « Своє походження Ужевич, — пише В. Ягич, — дуже неточно визначає через вираз « слов'янин » (стор. 154), але свого власного погляду на походження Ів. Ужевича В. Ягич теж не виявив ». А тимчасом, порівнюючи слова Ягіча в цій справі з тим, що сказав Соболевський, доходимо до цілком іншого висновку. Ягіч зачислив Ужевича до « Südwestrussen »[47] т.зн. до південно-західних Русів а такий чужинецький термін можна навіть перекласти нинішним терміном « українці », бо тільки українців мав Ягіч на думці, що ясно видно з цілого контексту. А сам термін « Südwestrussen »[47] попав до німецької мови під впливом тенденційної російської науки, що завжди (і в термінології) дбала про концепцію « єдиної-неділимої » всеросійської цілости, до якої, нібито, споконвіку належали українці і в майбутності обов'язково теж повинні належати. Ягіч (по національності хорват), пишучи по німецьки, уживав тодішньої готової термінології, хоч може і відчував, що тим замазується історичну правду про споконвічну самостійність української культури й одночасно замасковується насильну тенденцію розбудови російської імперії на землях поневоленої України. Крім цього Ягіч зачислив Ужевича до спеціяльної категорії українців, а саме до таких, « що їх діяльність розгорталася від Вильна і Києва аж до Риму ».[48] Для доповнення варто підкреслити і те, що Ягіч сказав ув останньому реченні своєї статті, неначе заохочуючи самих українців (« Kleinrussen ») до докладніших дослідів про особу і творчість Ужевича.[49] А термін « K l e i n r u s s e n » (« малороси ») на означування українців це теж запозичення з російської тенденційної науки.

Дивно, що С.М. Кудрицький того всього не бачить, а просяклий

---

[44] Російський історик С. Строев (*Описание памятников славяно-русской литературы*, М. 1841, ст. 10) неначе дивується, що французький автор « ограничивается неопределенными выражениями », « Liber ruthenicus », « lingua ruthenica », хоч це цілком звичайне зазначення українського характеру цієї граматики згідно з тодішньою термінологією европейської науки.

[45] *Les manuscripts slaves de la bibliotheque imperiale de Paris*, Paris 1858.

[46] С.М. Кудрицький, *op. cit.*, ст. 38.

[47] *Archiv für slavische Philologie*, XXIX, стор. 160, Berlin 1907.

[48] « deren Tätigkeit sich bekanntlich von Vilno und Kijew bis nach Rom erstreckte ».

[49] « Überhaupt über die Schicksale des Mannes näheres zu erfahren das muss ich dem Eifer der K l e i n r u s s e n überlassen ».

офіційними симпатіями до російського вченого, бажав би, щоб і В. Ягіч ішов за Соболєвським в оцінці Ужевича.

Для нас оцінка, яку дає Соболєвський, не така принадна, а факти змушують до її відкинення. Кудрицький вдоволяється тим, що Соболєвський « й добре помітив... », « протиставлення проведене Ів. Ужевичем між мовою описаною в його граматиці і мовою церковнослов'янською ».[50] Але хіба те саме помітив і той французький археограф Монофон, який мову граматики Ужевича назвав мовою українською (« lingua ruthenica »). Для справедливої оцінки треба взяти до уваги і той факт, що Соболєвський мову граматики Ужевича (а одночасно і книжну мову тодішньої України), назвав мішаниною польсько-білорускою, зазначивши теж, що « старая Москва знала этотъ языкъ подъ именемъ „белорусскаго" ». В насвітленні Соболєвського (зрештою, у згоді з тенденційною російською наукою) ця мова, це — щось штучне, чуже і непотрібне для українців. Про самого Ужевича Соболєвський дуже неясно висказався, будьто би цей « студент Парижской Сорбоны » був « родом, по видимому, из Галиции ».[51] Пам'ятаючи про те, що багато чужинців і багато чужинецьких публікацій (напр. Копітар, Добровський, польська історія літератури, бібліографія і енциклопедія) зачислили Ужевича до поляків, вкінці не знаємо, чи і Соболєвський не зачисляє автора — на його думку — « *польсько-білоруської* » граматики до галицьких поляків.

Про правдивий вплив російської науки в цій справі інформує Dr. Wieslaw Witkowski, автор таких праць як « *Język literatury ukraińskiej XVII wieku* », « *Elementy cerkiewne w ukraińskim języku literackim XVII wieku* », « *Język utworów Joanicjusza Galatowskiego na tle języka piśmiennictwa ukraińskiego XVII wieku* » і т.п. Про українську літературну мову 17 ст. цей автор пише, м.ін., що це « той тип мови, уживаної тоді головно в творах полемічних авторів і гомітелів, що походили з земель полуднево-західної Руси (Волинь, Поділля, а особливо з Галицької Руси), який історики української мови називають *книжною*, згл. *простою мовою* і протиставляють *руcько-церковній* мові, уживаній головно в текстах культу. Наукове вивчення того типу мови не має надто багатої традиції. До цього причинилася без сумніву несправедлива [52] опінія, яку витворили російські дослідники 19 ст., з погордою називаючи його мішаною полєько-руською мовою; в неменшій мірі хіба причинилася до цього пересадна вражливість пізніших українських дослідників на польські впливи в тій мові ».[53]

Така надмірна вражливість на польські впливи, що були ціл-

---

[50] *Op. cit.*, ст. 39.

[51] Соболєвський, *op. cit.*, стор. 3.

[52] « krzywdząca niewątpliwie »...

[53] Dr. Wiesław Witkowski, *Elementy cerkiewne w ukraińskim języku literackim XVII w. – Sprawozdania z posiedzeń komisij naukowych*, Polska Akademia Nauk, Oddział w Krakowie, t. XIII, Styczeń-czerwiec 1969 r., str. 110 (Komisja Słowianiznawstwa), Kraków 1970.

ком звичайні для 17 ст. на українських землях в межах польської держави, і свого роду нехіть до студіювання таких пам'яток нашої культури, в яких надто багато польонізмів, ще й сьогодні характеризує деяких наших мовознавців. Напр. О. Горбачеві [54] дуже не подобався « безмірний потік полонізмів » у граматиці Ужевича, хоч сам Ужевич їх не видумав ані не додав до нашої книжної мови 17 ст., а зареєстрував їх досить добре побіч наших діялектичних архаїзмів, дуже подібних до польонізмів, і зачислив їх до своєї « словянської » мови.[55]

Для порівняння варто згадати, що і про такий визначний твір української науки 17 ст. як церковнослов'янська граматика Мелетія Смотрицького (1618 р.), що мала рішальний вплив на освіту всіх тих народів, які прийняли християнство в цій мові, можна теж знайти подібну оцінку, мовляв, ця граматика « засмічена польонізмами і білорусизмами »,[56] а її автор це « польський росіянин ». Не маємо сумніву, що і граматика Ужевича такі закиди щасливо переживе.

Порівнювання цих двох граматик (Смотрицького й Ужевича) часто відбігає від історичної об'єктивности і приписує граматиці Смотрицького шкідливий вплив на розвиток української національної літератури і культури. Є.М. Кудрицький згадує про Івана Франка і його негативну оцінку церковнослов'янської граматики Смотрицького, а хвалить О.І. Соболєвського за те, нібито він правильно оцінив вартість граматики Ужевича в процесі дальшої демократизації літературної мови на народній основі, « замінивши у цій ролі граматику Мелетія Смотрицького ».[57]

Все те фантазія, яка не має нічого спільного, ані з інтенціями і заслугами Смотрицького, ані з інтенціями і заслугами Ужевича. У своїй граматиці світської книжної мови Ужевич не забуває показувати чужинцям добрих зразків нашої « святої словянської мови », уживаної у сфері релігійного культу. Але треба підкреслити факт, що граматика Ужевича не вийшла друком, а її два рукописні примірники понад триста літ зберігалися у Франції і не мали ніякого впливу на розвиток нашої літературної мови. Похвала Кудрицького для Соболєвського не має ніяких підстав.

Церковнослов'янська граматика Смотрицького вийшла друком (і мала пізніше ще кілька видань) і фактично перетворилася в обов'язковий підручник необхідний для тодішньої системи освіти цілої групи слов'янських народів. Давня полеміка Павла Житецького (проти Сумцова) в обороні церковнослов'янської граматики Смотри-

---

[54] О. Горбач, *Рукописна « Граматика словенская Івана Ужевича з 1643 й 1645* років » (Окрема відбитка з « Наукових Записок », т. XIV), Мюнхен 1967, стор. 1-21.

[55] Куди більший є катастрофальний вплив російської (« всесоюзної ») мови на мову України під владою Москви в XX ст., а також вплив фантастичної гіпнози про « праруську » єдність.

[56] Н. Засадкевич, *М. Смотрицкій какъ филологъ*, Одесса 1883.

[57] Є.М. Кудрицький, *op. cit.*, стор. 39-40.

цького цілком ясно виявила, що Житецький добре зрозумів тодішню дійсність не тільки в житті українців, але й всіх тих слов'ян, які прийняли християнську віру й культуру в церковнослов'янській мові. Жива народна мова не могла ще тоді відогравати ролі в житті нації, яку вона здобула собі пізніше. А заслуга Смотрицького саме в тому, що він своєю граматикою перетворив церковнослов'янську мову у зброю рівнорядну з латиною. При ворожій зустрічі цих двох чужомовних обрядових і культурно-освітніх сфер не дозволив своїй нації закінчити необхідну боротьбу капітуляцією.[58]

Рукописна граматика Ужевича — це вартісний документ, що свідчить про високий рівень української культури і науки в 17 столітті. В ділянці мовознавства Україна займала тоді одне з перших місць серед слов'янських народів і мала добру опінію в европейських наукових сферах. Ще не було тоді непорозумінь з приводу назви «Русь», а про Московшину мало хто з европейських учених згадував.

Київські видавці обох рукописів Ужевича доходять до висновку, що ця граматика «свідчить про розвиненість української літературної мови того часу, про прагнення вчених людей України піднести її престиж, ознайомити з нею европейський світ». «Цей твір українського патріота був складений на передодні визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького (1648-1654 рр.) і являє собою один із виявів прагнень українського народу до вільного розвитку своєї духової культури, своєї науки, своєї мови». «Це фактично перша граматика, власне, української літературної мови XVI-XVII ст.».[59]

Крім цього Є.М. Кудрицький бачить у автора цеї рукописної граматики «свідоме ставлення до громадських справ і політичних подій на Україні».[60] А ми не мусимо цього заперечувати, хоч в рукописах Ужевича нема ніяких підстав для таких здогадів.

Оригінальности Ужевича не заперечує факт, що його спосіб граматичної аналізи залежний від тодішніх шабльонів латинської граматики. Навіть О. Горбач признає самостійність Ужевича у виборі прикладів з тої мови, яку він аналізує, та у підкресленню таких граматичних явищ, яких у латинській мові нема. Напр., приступаючи до викладу про синтаксу, Ужевич ясно зазначує, що треба звернути увагу на такі конструкції, які відрізняються від латинських.[61] І справді так викладає.

Оригінальні приклади в граматиці Ужевича вказують теж на релігійність і характер автора. Напр.: «Богъ єсть въ небѣ и на земли» (Deus est in coelo et in terra); «За цноту єсть нагорода у Бога» (Pro virtute est recompensatio apud Deum); «Иду до Пана»

---

[58] «Киевская Старина», 1885, Апрѣль, стор. 655.

[59] «Передмова» Інституту Мовознавства ім. О.О. Потебні, А.Н. УРСР у виданні обох рукописів Ужевича.

[60] Є.М. Кудрицький, *op. cit.*, стор. 44.

[61] «In Syntaxi tantum illae Regulae spectandae sunt, quae a latina constructione discrepant» [АР, л. 75] (Скорочення АР = Арраський рукопис з 1645 р.).

(Eo ad Dominum); « Добре єсть свѣтимъ при Богу » (Bene est sanctis penes Deum); « Іесусъ Христосъ откупитель » (Jesus Christus Redemptor); « Юдашъ продавши Христа повѣсилъсе » (Judas vendito Christo suspendit seipsum); « За цесара Нерона христі не были пренаслѣдовани ». І в розділі « Regimen Praepositionum » наприклад на те, що « *до* » в'яжеться з 2 відмінком, а « *Ку* » і « *К* » з третим, Ужевич дає приклад: « до Бога » (ad Deum) і « Ку Богу » (ad Deum).

Є теж подібні приклади і з церковнослов'янської мови. Напр.: « Porro Sacrae linguae constructio passiva similis est latinae passivae ut: Христосъ крестится отъ Іоанна во Їердани » (Christus baptizatus est ab Johanne in Jordane) [АР, л. 78].

А для дальшого вияснення справи (заініційованої Є.М. Кудрицьким), чи Ужевич був уніятом, чи не був, треба навести ще один приклад з граматики Ужевича: « поєхалъ до Риму по благословенство » [ПА, л. 69].

В справі національної і територіяльної приналежности Ужевича Є.М. Кудрицький доходить до висновку, що « мовні особливості тексту яскраво засвідчують, що Ів. Ужевич українець, за европейською термінологією того часу *ruthenus* (русин) « родом десь з Наддністрянщини ». Але ті « мовні особливості » бувають в Ужевича часом двозначні і через те непевні щодо їх територіяльної приналежности.

Загадково виглядає подвійна звукова вартість букви Ѣ; раз ѣ = і, то знов ѣ = іе (напр. буква *М* називається раз *myslite* а в іншому місці *myslicte*). Побіч *СА* часто виступає *се* (*поклоніся* і *светисе, святий* і *светиться* і т.п.). Для вияснення територіяльної приналежности говірки Ужевича може міг би мати деяку вартість порядковий числівник « *шостый* » а також такі здрібнілі слова (deminutiva) як *малюхний, малюсенький, малюсенеский, малюсенеченкий* [АР, л. 40], чи навіть інтерєкції схвалення (applaudendi): *то, то, то, -ля, ля* і вигуки радощів: *гойда, гойбре, гоцъ*. Але і такі критерії можуть дати непевні висновки, бо вплив школи і середовища далеко від рідних сторін Ужевича міг теж залишити сліди у мові, описуваній в його граматиці.

Одну прикмету мови Ужевича добре спостеріг В. Яґіч, вказуючи на те, що в кон'юґації в 3-тій особі однини і в 3-тій особі множини завжди є м'яке закінчення *-ТЬ*. Але це прикмета загально-українська, що виступає навіть в найдавніших пам'ятниках церковнослов'янської мови української редакції.[62]

До оригінальних (хоч непрактичних) термінів Ужевича треба зачислити назву сьомого відмінка. У латинській граматиці, що була тоді обов'язковим зразком для мовознавців, нема такого відмінка, бо латинська мова його не має. Для своєї « словянської » мови Ужевич мусів такий відмінок додати і назвав його « casus va-

[62] « Das Paradigma endigt in der 3 pers. sing. und 3 pers. plur. immer auf *-ТЬ* » В. Яґіч, *op. cit.*, ст. 158.

gabundus ». Та, щоб не нарушити латинської деклінаційної схеми, примістив його при шостому відмінку, додаючи хрестик.[63]

Оригінальний є теж в Ужевича термін « *словенский* » (« sclavonicus »), що ним зазначена українська книжна мова 17 ст.; оригінальне і те, що себе самого він називає « слов'янином » (« Sclavonus »), хоч для носіїв аналізованої мови уживає назви « Rutheni ». Є.М. Кудрицький думає, що « Ужевич у назві своєї граматики лише продовжив традиції Л. Зизанія і М. Смотрицького ».[64] Але у дійсності граматика Смотрицького називається « *славенская* » і тим терміном автор назвав церковнослов'янську мову, а не українську; українська мова називається у Смотрицького його терміном « *руска* ».

Деякі мовні явища, зафіксовані в граматиці Ужевича, можуть бути матеріялом для відгадування мови самого Ужевича. Але дотеперішній стан дослідів у цій справі ще не дозволяє на дефінітивну відповідь. Загадкою залишаються і такі форми минулого часу як « *пановалемъ* » побіч « *пановалех* » (« in masculino ») і « *пановаламъ* » побіч « *пановалахъ* » (« in femenino ») а також « *пановаломъ* » побіч « *пановалохъ* » (neutrum). В множині. « *пановалихмы* » (masculinum) і « *пановалыхмы* » (femininum).[65] Дієслівна форма з закінченням *-хмо* (1 oc. plur.), що досі ще живе в невеликій групі українських сіл у східній частині люблинського воєвідства (в Польщі), заохочує до дальших дослідів, щоб вияснити, чи говірка Ужевича не в'яжеться з тією територією. Говірку тих сіл сусідні села називають « *хмацькою* », а самих мешканців « *хмаками* ».[66] Дехто ці наші архаїзми неправильно оцінює як польонізми.

Залежність тодішньої української ортографії від церковнослов'янської традиції привела до того, що деякі букви не в кожнім слові мали ту саму звукову вартість. До таких непевних буков належало *И*. Ужевич пробує вияснити цю справу й встановити якісь ортографічні норми, щоб чужинці могли правильно відчитувати наші тексти. В розділі « *Commentarius Litterarum* » (ПА,л. 6 і АР, л. 18-19) виясняє що кінцева буква - *Й* « *accentu gravi notata* » творить окремий склад, отже слово « Н Є Б Є С Н Ы И » , треба читати «*небесніи*» (= Nom. plur.), а слово « Н Є Б Є С Н Ы Й » , в якому кінцеве *-Й* має над собою апостроф і не творить окремого складу, треба читати *небесний* (= Nom. sing.). Отже: М О Є И , Н А Ш О И треба читати: *моєї, нашої*, а на титуловій сторінці ПА слова: Славної Академїи Паризкой треба читати *Славної Академії Паризкої*. Все те відноситься лише до текстів писаних кирилицею, бо тексти писані глаголицею не мають ніяких акцентуаційних знаків.

---

[63] АР, л. 33-34. « *De Casibus Nominum Vagabundis* ». Автор виясняє свій спосіб зазначування 7 відмінка: « ad locum Ablativi crux+apponitur ».

[64] Є.М. Кудрицький, *op. cit.*, ст. 42.

[65] ПА, л. 27 і 29 (Скорочення ПА = Паризький рукопис з 1643 р.; АР = Араський рукопис з 1645 р.).

[66] Łesiów M., *Ukraińskie gwarowe -chmo* (в українських підляських говірках). Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Wrocław 1966, VI, стор. 181.

Сам Ужевич часом, неначе, забуває про ті свої ортоґрафічні правила і залишає нас в непевності. Словник Маріяна з Ясліськ, що передає « слов'яно-українські слова » не кирилицею а тогочасною польською латинкою, міг би помогти усунути деякі сумніви щодо звукової вартости деяких текстів Ужевича; але і в тому словнику є напр. помилкова транскрипція нашої букви *Ю* латинськими буквами *io*; [67] а в Ужевича звуки *io* (jo) в одному місці зазначені буквою *ю*.[68]

Є і багато інших неясних справ у висліді послідовности чи подвійної звукової вартости деяких буков і складів (напр., Ѣ, А, И, ЛЕ, НЄ, Є).

Якщо приймемо за правду здогад Є.М. Кудрицького, що Іван, син Петра Ужевич, студент Краківського університету (від 28.X. 1637 р.) й Іван Ужевич, студент паризької Сорбони (в 1643 р.) — це одна і та сама особа, тоді мусимо взяти до уваги інформацію, записану в документах Краківського університету про те, що Ужевич походить з виленської дієцезії. Можливо, що в тодішніх границях виленської дієцезії треба шукати обставин, що сприяли розвиткові філологічного таланту Ужевича і його творчости. Сама вістка про те, що Ужевич приїхав на студії до Кракова з виленської дієцезії, може вказувати не на місце його походження, а на місце його шкільної освіти. Можливе теж, що під час своєї освіти у Вильні мав він уже нагоду пізнати ближче зміст таких творів Мелетія Смотрицького в обороні Унії як « Апольоґія » (з 1628 р.) чи « Паренєсіс » (з 1629 р.), де вже Смотрицький, свобідний від зовнішніх натисків, явно признається до Унії, в напімненнях до Виленського Братства закликає братчиків йти його слідами, « та пропаґує створення в Києві окремого патріярхату ».[69]

Виказ деяких помилок може теж причинитися до об'єктивної оцінки праці Ужевича і теперішніх дослідників його граматики.

I. *У самого Ужевича* бачимо такі помилки і неконсеквенції:

1. *Писарські промахи*

Написано:	*Повинно бути:*
херовимъ (АР, л. 1)	херувимъ

(АР, л. 15) В *глаголицькім* тексті молитви « Отче наш » [70]

боди	буди
осави	остави
лукаваг	лукаваго
чарствие	цартвиє
дуга	духа

[67] 1 oc. sing. praes. *likuio* (= лікую). Див. « Мовознавство », 1970, 3, ст. 62.

[68] АР, л. 7: « юръ = іог [ъ]; юры = іогу (ы).

[69] Прот. І. Карпяк, *Мелетій Смотрицький,* « Церковний Календар 1974 », ст. 139, Варшава 1974.

[70] Глаголицьке письмо передаємо в транскрипції кирилицею.

2. *Помилки:*

ПА, л. 61 « factus est Rex » (зостал гетманом) « factus est Dux »
ПА, л. 62 « utimur ablativo » (за погоды) « utimur genitivo »
ПА, л. 68 « ...recipit accusativum » (у мене) « у recipit genitivum »
АП, л. 43 (ковалемь) « Ego Faemina cudi »; « Ego Masculus cudi »
(коваламь) « Ego Masculus cudi »; « Ego Femina cudi »
АР, л. 7 а ны ожихомь а мы ожихомь

3. *Неконсеквенції:*

Rhuteni Rutheni злотыхъ золотыхъ *ю* = ju *ю* = jo (АР, л. 7)

II. *Помилки у київських авторів (видавців)*

1. *У вступній статті:* « *Іван Ужевич і його граматика* » [71]

Надруковано	*Повинно бути:*
с. XIV, Граматіки словєнския правильноє сунтагма, 1619.	Грамматіки слвєнския правилное сунтагма, 1618.
с. X, Grammatische Zeit	Grammatische Seite
с. XVII, Docso	Doceo (ПА, л. 57, 2 зг.)
с. XVII, кграматики	кграмматыки (ПА, л. 58, 4 зг.)
с. XXIII, зіставлення двох	зіставлення трьох
passim: Ягич	Яґіч (Jagić)

2. У статті Є.М. Кудрицького, *Іван Ужевич – український граматист XVII ст. і його праця* в журналі *Мовознавство*, 1970, 1, Київ

Надруковано:	*Повинно бути:*
с. 35 пари(з)ской	пари(з)ской [72]
с. 44 православной	православной
с. 45 кроатської редакції	церковнослов'янської редакції
с. 46 13 зд. розгляду	розглядові

3. У « *Примітках* » при київському виданні рукописів Ужевича [73]

с. 70 « Variatio verborum *quod* prolationem diversorum *Sclavonicae* Populorum »	« Variatio verborum *quoad* prolationem diversorum *Sclavoniae* Populorum » (АР, л. 70)
с. 71 De *passivius*	*De passivis* (АР, л. 78)
с. 72 за цєсара Яерона (і в СлП, л. 93 і в ПЕ, л. 56, 2 зг.)	за цесара Нерона (ПА, л. 62)

[71] Вступну статтю написали І.К. Білодід і Є.М. Кудрицький.

[72] Кінцеві букви - ОИ (« accentu gravi notata »). Ужевич учить читати як два склади: -ої (-oji).

[73] « Примітки », « Словопокажчик » і переклад латинського тексту опрацював Є.М. Кудрицький (скорочення: СлП = Словоположний, ПЕ = Переклад, ПА і АР = паризький і арраський рукописи).

4. У « *Словопокажчику* » [73]

с. 77 влохы	влохи
с. 77 вєнигры (і в ПЕ, л. 56, 6 зд.)	вєнкгры [74]
с. 90 mysłite	myslite, mysliete
с. 97 pisałem (укр. пол.)	pisalem (пол.) [75]
с. 97 пиши, пишимъ	пиши, пишимъ (чехи, мор., дальм.)
с. 97 (–) нема в індексі	strzec (пол.) 44а, 70_2
с. 97 pisze	piszę [76]
с. 110 czytać (пол.) 70а інф.	czytać (пол.) 70_2 нф.
с. 110 czytaiąc (пол.)	czytaiąc (пол.) 446, 71_1

5. У « *Перекладі* » [77]

Надруковано:	*В оригіналі:*
с. 11 Вшанування Діви Марії	Salutatio Mariae Virginis
с. 26 (14 зг.) єстества	єстества, єстеста (ПА, л. 22)
с. 44 (14 зг.) дивуяся	дивуюся
с. 46 (2 зг.) розсев ю	розсеваю
с. 50 нестєитыжъ	нєстентыжъ (ПА, л. 55, 3 зг.)
с. 50 Liber Pauli	Liber Pauli (ПА, л. 55, 3 зг.)
с. 50 учоний	учоный
с. 50 доброчинність мила	цнота милая, virtus amabilis
с. 50 Використання вигуків	Interiectionum usus (ПА, л. 54, 6 зг.)
с. 50 повний доброчинності	полный цноти, plenus virtutis (ПА, л. 55, 3 зг.)
с. 50 Суму	Dolendi (ПА, л. 54)
с. 51 Той, що пильнує побожності	пилный набоженства, observans pietatis
с. 54 Занедбав науку	занедбалемь науки, neglexi scientiam [78]
с. 55 вождь великодушний	гетманъ є[сть] анимушу великого Dux est magni animae (ПА, л. 60)
с. 55 хлопець погано вихований	хлопець злого выхован (ПА, л. 60) [79]

---

[74] В тексті Ужевича треба це слово відчитувати: *вєнґри* (з польського *Węgry*).

[75] В рукописі з 1643 р. Ужевич, неначе, ідентифікує укр. форму *ПИСАЛЕМЬ* з польською pisałem і зв'язує їх словом «*idem*». Але в рукописі з 1645 р. вже зміняє слово «*idem*» на «s i m i l e». «Praeteritum Poloni cum Rhutenis habent *simile*, ut *pisałem*», (АР, л. 70).

[76] ПА, л. 43 (5 зд.); ПЕ, л. 43 (16 зд.).

[77] Невдатні і неясні переклади не поправляємо, а конфронтуємо їх з оригінальним текстом Ужевича.

[78] Ужевич дає приклад в першій особі; переклад не знає особи.

[79] Ужевич дає кілька прикладів на дієслово *єсть* з ґенетивом, при чому зазначає однозгідність цеї конструкції з латинською мовою. В перекладі цього нема.

с. 55 (14 зг.) увійшов до храму	пошоль до костела
с. 56 (6 зд.) венигры	венкгры [80]
с. 56 (14 зд.) женгловалихмы	жекгловалихмы (ПА, л. 63, 6 зг.)[81]
с. 62 (2 зд.) підчас вшестя тіла Христа божого	sub eleuationem corporis Christi Domini (ПА, л. 71, 1 зг.)
с. 62 Ісус Христос визволитель	Ісусъ Христосъ Откупитель Jesus Christus Redemptor (ПА, л. 54б)
с. 62 правитель Давид-пророк	Король Давидъ Пророкъ Rex David Propheta (ПА, л. 54б)
с. 62 (1 зд.) salpissime	saepissime (ПА, л. 71, 11 зг.)
с. XX (14-17 р.) у вступній статті: – Мова ж свята слов'янська і латинська, звичайно, знає пасивну конструкцію з прийменником. - ѡ [т], -а, -ав: Христосъ крестися ѡ (т) Иьоанна во Іердани: Christus baptisatus est ab Ioanne in Iordane	Lingua autem sacra sclavonica more Latinorum passiuam constructionem (scilicet) cum praepositione *A* vel *Ab* agnoscit ut: Христос крестися ѡ (т) Іюана во Іердани: Christus baptisatus est ab Ioanne in Iordane.

З останнього прикладу бачимо, що часом треба заглянути до латинського оригіналу, щоб зрозуміти український переклад.

В. Ягіч у своїй статті про граматику Ужевича вказав на одну помилку в глаголицькім тексті. На його думку Ужевич замість *ducha* написав *duga*. В дійсності Ужевич написав *duha* замість ducha. Четверта буква слов'янської азбуки, що в його граматиці називається «hlahol» має завжди звукому вартість *h*. Ягіч виясняє, що сам графічний рисунок букв *г* і *х* в глаголиці настільки подібний, що не тяжко було їх заміняти. До цього можна ще додати і такий здогад, що зближена звукова вартість слів *ДУХА* і *ДУГА* могла теж причинитися до неправильної графічної транскрипції.

Добра рада В. Ягіча, щоб самі українці дальше досліджували життя і творчість Ужевича, залишається актуальною і для наших часів. Ніякі гіпотези, ані неясна термінологія не повинні нас зневохочувати.

17-те століття ще досить ясно свідчить про перевагу української культури і про її першенство між східнослов'янськими народами, хоч Україна стратила свою політичну незалежність і не мала власної нової назви, щоб відмежовувати те, що українське від російського і білоруського. В 19 ст. фактична гіпотеза про т.зв. « *пра. руську мову* » нібито спільну для всіх східних слов'ян, а також дивоглядна небелиця Погодіна і Соболєвського про

---

[80] Буква *К* в почерку Ужевича часто дуже подібна до букви *И* і так помилково київські автори цю букву відчитали.

[81] З польського żeglować (кг = г).

автохтонність російського населення в Київській Руси [82] не знеохотила українських учених і вони виказали всю безпідставність таких російських концепцій, виясняючи і те, що в самих підвалинах тих концепцій скривається несправедливе російське бажання присвоїти собі всю давню українську культуру з часів Київської Руси і почванитися перед світом славою першенства.

В сімнадцятому ст., після нещасної Переяславської угоди, починається плянова ліквідація всяких проявів української самобутности (навіть у вимові церковнослов'янських текстів). Москва заманює до себе талановитих українців і використовує їх здібності та знання чужих мов, починає розбудовувати власну аґресивну культуру.

Вже за життя Богдана Хмельницького починається процес ліквідації самостійности українського православ'я і підпорядковування його московському патріярхові.[83] Московське православ'я притягнено до обов'язкової співпраці при реалізації імперіяльних плянів Москви. Одночасні унійні ідеали Москва забороняє, а таких апостолів святої Унії, як Ю. Крижанич втихомурює засланням на Сибір.

Граматика Ужевича це наш скарб, що свідчить про високий рівень української культури і науки в XVII ст. З признанням треба оцінити київське видання обох рукописів, як прояв пошани і пієтизму для наукової творчости таких ідейних українців як Іван Ужевич. Деякі помилки і недокладності повинні бути заохотою до дальших студій, щоб належно оцінити цей « *твір українського патріота* », який « *свідчить про розвиненість української літературної мови того часу, про прагнення вчених людей України піднести її престиж, ознайомити з нею европейський світ* ».[84]

Під час своїх студій закордоном Ужевич міг зустрітися з тою оцінкою, яку Бібліандер дав слов'янській мові, зачисливши її до ґрупи « варварських » мов. Це цілком природно могло викликати спротив нашого автора і він взявся доказувати граматичною аналізою, що наша книжна мова така сама досконала як і латина. Тому так часто при з'ясовуванню тої чи іншої граматичної конструкції підкреслює однозгідність « слов'янської » конструкції з латинською: « *eadem quae apud Latinos* », « *sicut apud Latinos* », « *ad instar Latinorum* » і т.п.

Покищо нема матеріялів, які доповнили би біоґрафію Івана Ужевича автора « *слов'янської* » граматики і які вияснили б, чому він свою книжну мову назвав « слов'янською », а самого себе в середовищі чужинців представив як « слов'янина ». Всеслов'янські утопії і пляни в його часах були настільки загальні і популярні в науко-

---

[82] Д-р К. Кисілевський, *Українське мовознавство в останній добі*, Рим 1973, ст. 61.

[83] Л. Бучило, *Приєднання Київської Митрополії до московського патріярхату*, « Церковний Календар 1973 », ст. 96-102, Варшава 1073.

[84] « *Передмова* » київського « Інституту мовознавства ».

вому світі, що можемо тимчасово і без матеріялів приняти як здогад, що його ідеали, які хотів пропаґувати своєю граматикою і своєю дальшою діяльністю, були дуже подібні до ідеалів Ю. Крижанича з тим додатком, що його « слов'янська » мова мала перетворитися у всеслов'янську літературну мову, спільну для всіх слов'янських народів. А якщо вернувся з Франції (чи з Риму) у свої рідні сторони і бажав якось ті свої ідеали реалізувати, а може теж і « слов'янську » Москву старався до цеї Унії притягнути, тоді, дуже можливо, що дальші етапи його життя перетворилися в його особисту трагедію і завершилися подібно як життя Юрая Крижанича.

БІБЛІОГРАФІЧНІ НОТАТКИ З ДІЛЯНКИ ПАЛЕОСЛЯВІСТИКИ

T. Brajerski, *Język staro-cerkiewno-słowianski*, Lublin, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1971, стор. 176, 3 видання сцс. граматики з текстами і словником.

A. Dostal, *K dnešnímu stavu mluvnic a příruček ke studiu staroslověnskeho jazyka*, Rocznik Slawistyczny 21 (1961 г.), стор. 76-98.

J. Hamm, *Das Rätsel der Kiewer Blätter*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 107, Abhandlung Nr. 20, 1970.

J. Kurz, *Učebnice jazyka staroslověnskeho*, Praha 1969, стор. 244 + 4 фотокопії (рецензія: Cz. Bartula в журналі « Rocznik Slawistyczny », XXXV, ст. 1, 51-56). Автор підручника († 1972) проф. слявістики чеського університету в Празі і головний редактор Словника сцс. мови, що його видала Чехословацька Академія Наук (частинами від р. 1958). У вступних розділах підручника проф. Курц викладає про найстаршу сцс. літературу а також і про новішу в чехословацькій, панонській, болгарській, сербо-хорватській і « руській » редакції. Граматична частина обіймає звукову вартість сцс. буков, фонетику, деклінацію, кон'юґацію, словотвір і синтаксу. а також грецькі впливи. Між пам'ятниками сцс. мови опрацьований теж недавно віднайдений т.зв. *Єнінський Апостол* з XI ст. Про віднайдення в Америці *Супрасльського Кодексу* і про його поворот до Польщі автор не згадує. В додатку зібрані уривки текстів сцс. мови з головник пам'ятників, а для порівняння подано ще й фраґмент пам'ятника « руської » редакції (т.зв. Євангелії Остромира). Тексти подані не тільки кирилицею, але і латинською траскрипцією і в чеському перекладі, а крім того додано ще словник і вияснення форм.

Tadeusz Lehr-Spławinski-Czesław Bartula, *Zarys gramatyki jezyka starocerkiewno-slowianskiego na tle porównawczym*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974. Шосте видання (рецензія: К. Чехович, *Богословія* », т. XXXIX, 1975, ст. 212-218.

A. Leskien, *Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache* (граматика сцс. мови з текстами і словником), Heidelberg 1970, 9 видання, стор. XVI, 364. Взір для більшості слявістів.

H.G. Lunt, *Old Church Slavonic Grammar*, Haag-Paris 1974, стор. 221, Шосте, перероблене видання граматики сцс. мови.

T. Milewski, *Język staro-cerkiewno-słowiański w średniowiecznej Polsce*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace językoznawcze, 15, 1965, стор. 7-21.

L. Moszyński, *Liturgia słowiańska i glagolskie zabytki w Polsce*, в журналі Slovo 21, Zagreb 1971, стор. 255-273.

N. Radowich, *Analisi insiemistica del lessico slavo-ecclesiastico antico* (Archivio elettronico del lessico paleoslavo, 1), Padova, Università, Istituto di filologia slava, 1974, стор. XXIX, 213, опрацювання компютерових обчислень лексикального багатства 20 пам'ятників сцс. мови (м.і. і Супрасльського Кодексу). Автор подає альфабетичні викази слів і порівнює обчислення всіх 20 пам'ятників. Супрасльський Кодекс своїм засобом слів збагачує лексикальний фонд зібраний із інших пам'ятників на 3176 слів. Лексикальне багатство усіх 20 пам'ятників обіймає 8119 слів.

N.S. Trubetzkoy, *Altkirchenslavische Grammatik*, Graz-Wien-Köln 1968, стор. 197, 2 видання граматики сцс. мови.

Е.И. Гуреева, *Старославянский язык*, Тарту 1971, стор. 233, сцс. граматика має фонетику, морфологію, нарис синтакси і тексти для вправ.

В.Ф. Кривчик, Н.С. Можейко, *Старославянський язик*, Минск 1970.

К. Куев, *Азбучната молитва в славянските литератури*, София 1974, стор. 361, переведено доказ, що автором найстаршого тексту Азбучної молитви не був св. Константин-Кирило, як припускали інші дослідники, але Константин з Преслава. Як первовзір цієї молитви подано акростих Григорія з Назіянсу. Крім 38 рукописних текстів цієї молитви (всі «руської» редакції) подано в додатку болгарський переклад і реєстр слів.

М.Ф. Станівський, *Старослов'янська мова*, Львів 1964, граматика сцс. мови з текстами, словником і з деякими замітками з ділянки сцс. словотвору і синтакси.

Р. Угринова-Скаловська, *Охридскиот апостол во споредба со некои други апостол.* В збірнику: *Симпозиум 1100 годишнина од смртта на Кирил Солунски*, 23-25 maj 1969, Скопје-Штип. Книга 2, стор. 405-417 (1970 р.). *Старословенски јазик*, Скопје, 1970 р., стор. 138, підручник граматики сцс. мови з текстами і словником.

Г.А. Хабургаев, *Старославянский язык*, Москва 1974, стор. 432, підручник сцс. мови з історичним вступом про розвиток палеослявістики, про постання глаголиці і кирилиці, з викладом про сцс. звуки, морфологію, словотвір і синтаксу.

Д-р. К. Чехович

ПИТАННЯ З'ЄДИНЕННЯ ЦЕРКОВ У ЛИСТІ В. СОЛОВЙОВА ДО ХОРВАТСЬКОГО ЄПИСКОПА ЙОСИФА ЮРІЯ ШТРОСМАЄРА

1886 року Володимир Соловйов написав довгого листа до хорватського єпископа Йосифа Юрія Штросмаєра, в якому висловив своє мислення про з'єднинення Церков, що є актуальне і досьогодні. Еклезіологічно воно зводиться до визнання традиційної автономії Східніх Церков.

Короткий життєпис і студії В. Соловйова

Володимир Соловйов народився 16 січня 1853 р. в Москві. Його батько Сергій — визначний російський історик, автор 29-ти томової « Истории России с древнейших времен ». Про цей твір, в словниковій частині « Енциклопедії Українознавства » (стор. 2947), сказано, що « чимало документального матеріялу до історії України 17-18 в. подано в його « Истории России », при чому іноді об'єктивізм дослідника бере верх над традиційними концепціями російського історика ».[1] Мабуть, цей об'єктивізм російського історика мав родинні коріння. Його батько — дід Володимира — Михайло був православним священиком на Україні.[2] Дружина Сергія Соловйова — мати Володимира, походила з українського роду. « Мати Володимира Сергієвича, з роду Романова, походить із старовинної, питомо обдареної української сім'ї: одну вітку тієї сім'ї стрінула загадково-трагічна доля (в полтавській і харківській губернії), а до другої належить відомий український філософ Григорій Савич Сковорода ».[3] З родинного дому В. Соловйов виніс добре християнське виховання, і глибока релігійність проявлялася в цілім його житті.

---

[1] На потвердження цього можна навести, наприклад, його опис битви під Конотопом в 1659 р. і перемоги над росіянами гетьмана Івана Виговського. « *История России* », Москва 1961, том 11 (книга VI), стор. 50-53. Натомість в « *Історії Української Радянської Соціялістичної Республіки* », що його видала Українська Академія Наук, про цю конотопську битву немає жодної згадки.

[2] Голинський Володимир, о. д-р, *Володимир Соловєв – Великий Уніят.* Ювілейний Альманах українських католицьких богословів перемиської епархії. Перемишль 1937, стор. 188. В першім томі « *Истории России* », у ступній статті про С.М. Соловйова як історика сказано: « Сергей Михайлович Соловьев родился 5 мая 1820 г. в Москве в семье священника » (стор. 5).

[3] Величко В., *Владиміръ Соловьевъ,* Петербургъ 1902, стор. 21.

Наталія Василенко-Полонська дивується, що значна частина українських письменників не визнають В. Соловйова українцем, зрікаючись одного з геніяльних своїх філософів,[4] а натомість німець Едуард Вінтер підкреслює його українство: « Соловйов був з матірного боку українцем і продовжував у своїй софійській філософії лінію Сковороди та Юркевича ».[5]

Закінчивши початкову і середню школу в Москві В. Соловйов, маючи 18 років життя, вступив у московський університет і спершу студіював на математично-природничім факультеті, але незабаром опісля перейшов на історичний і закінчив його магістерським іспитом та дисертацією « Кризисъ западной философіи ». Під західньою філософією Соловйов розумів матеріялістичні течії, головно позитивізм. Зробив він це, мабуть, під впливом Памфіла Даниловича, що в той час був професором філософії московського університету і рішуче боровся з матеріялізмом, який тоді ширився у Росії. « Його (Юркевича) філософія була в згоді з українською традицією, переважно філософією серця, збудованої на Платоні й Отцях Церкви, пригостреною знайомістю з Кантом і з німецьким ідеалізмом, хоч щодо останніх він тримався критично ».[6]

П.Д. Юркевич своїми викладами з філософії мав рішальний вплив на інтелектуальну формацію Соловйова, що часто заходив до Юркевича для обговорення різних філософських наукових проблем. Юркевич допоміг йому критично глянути на два тодішні напрямки: позитивізм і слов'янофільство та звільнитися від їх впливів, і Соловйов виступив проти них у вищезгаданій магістерській дисертації. Тому він потім мило згадує свого українського учителя: « Юркевич був глибоким мислителем, чудовим знавцем історії філософії, зокрема старої, і дуже добрим професором, що читав надзвичайно цікаві для тих, що їх розуміли, змістовні лекції. Але з деяких посторонніх причин він не користувався популярністю... Юркевич, уродженець Полтавщини, корінний українець, завжди зберіг у характері і мові наглядний прослідок свого походження.., індивідуальний характер Юркевича формувався на зразок загальноукраїнської натури: їй відповідала його задумливість, заглибленість у собі, чуттєвість більш інтенсивна, ніж екстенсивна, — також упертість і скритість, що межувала з хитрістю ».[7]

Наукова праця і прилюдні виступи

В 1874 р. В. Соловйов, маючи 21 років, став доцентом московського університету, читаючи лекції у філософічному відділі на

---

[4] Василенко-Полонська Наталія, проф. д-р, *Теорія III Риму в Росії протягом XVIII та XIX сторіч.* Мюнхен 1952, стор. 33-34.

[5] Вінтер Едуард, *Візантія та Рим у боротьбі за Україну 955-1939.* Прага 1944, стор. 169.

[6] Голинський В., *Зазначена праця,* стор. 189.

[7] Соловьев Владимирь, *Собрание сочинений,* том 9, стор. 394, 391-392.

місці свого покійного професора Юркевича: « Я зайняв катедру покійного Памфила Даниловича й на днях зачну читати лекції в його « духѣ и направленіи », не оглядаючись на цілковиту неоднаковість наших характерів ».[8] Одначе, пів року пізніше він мусів залишити свою катедру, бо у своїх доповідях обороняв метафізику проти загального тодішнього переконання і тим викликав проти себе негодування.

Залишивши Москву, Соловйов вибрався за кордон. Був у Лондоні, в Єгипті, в Італії і в Парижі. Вернувши до Росії, замешкав у Петербурзі, продовжував свою наукову працю і почав писати перші важніші твори: « Філософскія начала цѣльного знанія », « Критика отвлеченныхъ началъ », « Чтенія о Богочеловѣчествѣ ». В 1880 р. В. Соловйов став приватдоцентом у петербурзькому університеті і сподівався стати професором. Одначе тому, що в березні 1881 р. в публичнім виступі осуджував кару смерти тих, що виконали атентат на царя Олександра II, мусів зректися стати державним професором.

Не маючи змоги викладати, поглиблював своє знання студіями Святого Письма, яке читав в єврейській мові, і творів отців Церкви та перших Вселенських Соборів, які читав в грецькій мові, щоб з джерел основно пізнати правду. Писав наукові статті і праці на різні теми: філософські, релігійні, церковно політичні і богословські. З того часу найважніші його праці такі: « Духовныя основы жизни », « Исторія и будущность Теократіи », « Національный вопросъ въ Россіи », « Оправданніе добра. Нравственная философія », « Росія і Вселенська Церква ».

У писаннях В. Соловйова перед 1882/3 роком можна спостерегти перелім і зворот в його ідеях. Раніш він був радше філософ і мало заторкував церковні справи, опісля став радше богословом і зокрема цікавився церковними роздором, стаючи в обороні першенства св. Петра і Папів. В однім в листів до Івана Аксакова з березня 1883 р. писав: « Які ж плоди нашої тисячолітньої полеміки проти католицизму? Заходові не помогли, Сходу не оживили, тільки самі заразились чужою недугою. Не тільки греки, але й наші у своїм ворогуванні з католицизмом доходять до фалшування документів, як н.пр. казанська Духовна Академія у своїм перекладі актів вселенських Соборів... Мені здається, що Ви дивитеся тільки на папізм, а я дивлюся передусім на великий святий Рим, основну й не відиятну частину Вселенської Церкви. В цей Рим я вірю, перед ним я клонюсь, його всім серцем люблю, і всіма силами душі своєї бажаю його обновлення для односги й цілости всесвітньої Церкви, і нехай буду проклятий як батьковбивник, коли скажу якенебудь слово осуду на святиню Риму ».[9]

---

[8] Голинський В., *Зазначена праця,* стор. 190.

[9] Див. журнал « Россия и Вселенская Церковь » 1967-1968 (4), стор. 43. « Какие плоды нашей тысячелетней полемики против католичества? Западу не помогли, Восток не оживили, а сами чужим недугом заразились. Не только греки, но и наши в своей вражде к католичеству увлекаются до фаль-

Зворот у Соловйова почався від побуту в Москві на коронації царя Олександра III папського леґата Ванутеллі. Після цього Соловйов став в дусі католиком, працюючи над приєднанням Росії до католицької Церкви, критикуючи державну православну Церкву за її підлеглість світській владі: « При Ніконі (Церква) тягнулася за державною короною, потім сильно схопилася за державний меч, а вкінці була примушена вдягнути державний мундир. Який з того вислід? Наглядне безсилля духовної влади, брак всіма признаного морального авторитету та суспільного значення, тихе підчинення її світській владі, відчуження духовенства від решти народу, в самім духовенстві роздвоєння між чорним — верховодним, а білим — підчиненим, деспотизм вищих над нижчими, що викликує потайне негодування й глухий протест, релігійне незнання й безрадність православного народу, що дає ґрунт для незлічених сект, рівнодушність, а то й вороже наставлення до християнства в освічених шарах, ось усім знаний сучасний стан російської Церкви ».[10]

Соловйов мав відвагу виступити і в обороні Унії на Холмщині, яку скасовано царським указом з 1875 р. Бачачи, як жорстоко царський уряд переслідував уніятів у своїй імперії і русифікував національні меншини, Соловйов мужно осуджував це: « *Та тиранська русифікація, — пише він, — невідлучно зв'язана з ще більшим тиранським нищенням греко-уніятської Церкви, це правдивий національний злочин, що тяжить на сумлінні Росії і паралїжує її моральні сили* ».[11]

Соловйов пережив велику еволюцію. На початку своєї діяльности він виступав, як представник російського месіянізму; він вірив, що тільки Росія прийняла і зберегала християнство в чистоті; навпаки, Рим відхилився від цієї чистоти. Опісля він зміняє свій погляд і нарешті шукає порятунку тільки в об'єднанні православної Церкви з Римом, підносячи потребу і користь з'єднання Церков. У вступі до своєї книжки « Росія і Вселенська Церква », яка є апологією примату і непомильности Папів, є також визнання віри Володимира Соловйова: « Як член правдивої і шановної, східньої, правовірної греко-російської Церкви, що не промовляє через ніякий антиканонічний синод, ані через якогось відпоручника світської влади, лише через своїх великих Отців, за найвищого суддю у ре-

---

сификации документов, как, например, казанская духовная академия в своем переводе актов вселенских соборов. Но я не хочу вдаваться сам в полемику. Полезнее будет указать основной пункт нашего с Вами недоразумения. Мне кажется. Вы смотрите *только* на папизм, а я смотрю прежде всего на великий, святой и вечный Рим, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В этот Рим я верю, пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целости всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима ».

[10] Голинський В., *Зазначена праця*, стор. 196.

[11] *L'idée russe*. Повне зібрання творів В. Соловйова за редакцією В. Шилькарського III (Фрайбурґ ім Бр., 1954), стор. 70. « Cette russification tyrannique intimement liée à la destruction, plus tyrannique encore, de l'Église grecque-unie, est un vrai péché national, qui pèse sur la conscience de la Russie et paralyse ses forces morales ».

лігійних справах визнаю того, що його таким визнавали св. Іриней, св. Діонисій Великий, св. Атанасій Великий, св. Іван Золотоустий, св. Кирило, св. Флавіян, блаж. Теодорит, св. Максим Ісповідник, св. Теодор Студит, св. Ігнатій і ін. а саме апостола Петра, що живе у своїх наслідниках ».[12] Так вірив Соловйов у 1889 році, коли писав свою працю і таке визнання віри зложив він 18 лютого 1896 р., в каплиці людської Богоматері в Москві, перед католицьким священиком східнього обряду о. Миколою Толстим.

Почуваючись щораз більше немічним, Соловйов вибрався до своїх рідних і знайомих на Україні. Переїзджаючи через Москву, вступив на село до свого приятеля кн. Трубецького, де занедужав і помер 15 липня 1900 р. в селі Узкое, коло Москви і похоронений біля свого батька в новодівицькому монастирі в Москві. Перед смертю прийняв останні св. Тайни з рук православного священика о. Беляєва. З того дехто робить висновок, що Соловйов на смертній постелі вернувся до Православної Церкви. Такий висновок неправильний. Становище, в якому находився перед смертю Соловйов, не давало можливости сповідатись і причащатись у католицького священика. Закон забороняв православним зміняти віровизнання і така зміна вважалась недійсною, а тих, що таке робили або помагали робити, карано. Така кара стрінула б і князя Трубецького, в якого домі лежав хворий Соловйов, якщо б він був прийняв останні св. Тайни з рук католицького священика.

З другого боку католицька Церква дозволяє своїм вірним на випадок смерти, як цілком неможливо закликати католицького священика, сповідатися і причащатися в якогонебудь важно свяченого свяченика. Якщо б Соловйов вважав своє приєднання до католицької Церкви в 1896 р. відступством, то був би сповідався з цього в православного священика, а священик повинен був зробити акт примирення відступника з православною Церквою. Нічого такого не було, Соловйов не згадував про свій акт в 1896 р., і о. Беляєв вийшов від нього з переконанням, що він ніколи католиком не був. А в Соловйова совість була спокійна, бо він був переконаний, що не було жодного формального роздору між католицтвом і православ'ям і його поняття « православ'я » було інакше ніж в таких священиків як Бєляєв. Соловйов вважав себе завжди православним,

---

[12] « Как член истинной и досточтимой православной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не через посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым св. Ириней, св. Дионисий Великий, св. Афанасий Великий, св. Иоанн Златоуст, св. Кирилл, св. Флавиан, блаженный Феодорит, св. Максим Исповедник, св. Феодор Студит, св. Игнатий и т.д. – а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках и не напрасно слышавшего слова Господа: ,,Ты еси Петр и на камне сем Я создам Церковь Мою. Утверди братьев твоих. – Паси овец моих, паси агнцев моих'' ». Гаврилов М.Н., *Был ли Вл. Соловьев католиком или православным?* В журналі « Россия и Вселенская Церковь », 1954 (5), стор. 7.

і приєднання своє до католицької Церкви вважав закріпленням свого православ'я.[13]

В. Соловйов - Р.А. Шептицький - Й.Ю. Штросмаєр

В листопаді 1887 р. з В. Соловйовом познайомився в Москві молодий ґраф Роман Шептицький, що подорожував тоді по Росії, щоб ближче пізнати православних, спершу в Києві, а потім в Москві, і щоб опісля працювати над взаємним зближенням між католиками і православними. Та історична зустріч відбулася після того, як Соловйов вже зробив рішучий крок в сторону Риму. Останніх кілька років він працював над твором « Великий спор и христианская политика », що його друкував він окремими статтями. Рік перед зустріччю з ґрафом Шептицьким Соловйов перебував у Хорватії, в Дяково, де він зустрічався з визначним хорватським єпископом Йосифом Юрієм Штросмаєром (1815-1905) та мав з ним цілий ряд розмов про з'єднання Церков. В тих розмовах Соловйов наголошував, що треба розрізняти:

1. – між вірою Східньої Церкви, що остається православною і католицькою, а думками поодиноких православних богословів, що можуть бути помилковими, антикатолицькими і єретичними.

2. – між владою Папи, як переємника-наступника св. Петра і його адміністраційною функцією, як західного патріярха.

Ці дві різниці, на думку Соловйова, є дуже важні, щоб забезпечити Східній Церкві потрібну їй автономію. Він також настоював на збереженні і недоторканості не тільки східнього обряду, що є наглядне, але і на автономії Східньої Церкви, яку Схід мав перед поділом Церкви.

Майбутній галицький митрополит познайомився з В. Соловйовим і його ідеями про з'єднання Церков в той період його творчости, коли міг почути від нього багато важного і співзвучного з власними стремліннями і покликанням. Розмова мала щирий характер і затягнулася довго. Молодий ґраф оповів Соловйову також про свій намір стати монахом. Потім Соловйов віддав візиту Р. Шептицькому в гостинниці « Париж », де він замешкав. Так почалися особисті відносини між ними, які єпископ-митрополит Шептицький піддержував і тоді, коли його апостольська праця над з'єднанням Церков прийняла вже більш означену форму і почав переводити в життя унійні ідеї, які обговорював з Соловйовим.[14]

Становище В. Соловйова про з'єднання Церков

Підчас свого довшого побуту в Дяково, в хорватського єпископа Штросмаєра, по довших дискусіях з ним про унійні теми, В. Соло-

---

[13] Гаврилов М.Н., *Зазнагена праця,* стор. 3-25.
[14] Диакон Василий ЧСВ, *Леонид Федоров,* Рим 1966, стор. 19.

вій з'ясував ясно своє становище про з'єднання Церков в довгім письмі з 9-21 вересня 1886 р. (по французьки) до єпископа Штросмаєра. Подаємо нижче важніші думки цього письма.[15]

Східня Церква ніколи не проголошувала якоїсь науки у формі *обов'язкової догми* противної католицькій правді і не жадала віри в неї. Догматичні дефініції перших 7-ох соборів творять суму науки правд віри, які не підлягали сумнівові, були непорушні і *їх в цілості* завжди і всюди приймала Східня Церква. Все, що є поза тим, можна оспорювати і можна розглядати як богословські вчення тої чи іншої богословської школи, того чи іншого богослова, які ніколи не мали авторитету непомильности учительської власти Церкви.[16]

Рішення деяких помісних Соборів (після роздору Церкви) і деякі катехизми (як, наприклад, Петра Могили київського і Філярета московського), не зважаючи на заслужене признання, яким вони втішались, ніколи не одержали вищої й остаточної санкції православної Церкви, яка могла б перемінити науку в догму віри тільки при помочі непомильного Вселенського Собору, який є неможливий при теперішнім її відокремленні. З того виходить, що православна Церква не має жодної книги науки віри в тім змислі, що його надають тому термінові католики чи протестанти.

Думки православних богословів, противні католицькій правді, не є загально проголошені і не є загально прийняті вірними як *обов'язкові і непомильні догми* на рівні з постановами Вселенських Соборів, тому не можна в цілому Східню Церкву робити відповідальною за протикатолицькі вчення православних богословів, яким вона не давала ніколи остаточного потвердження.[17]

---

[15] Там само, стор. 757-763. Див. журнал « Россия и Вселенская Церковь », 1961 (2), стор. 16-24.

[16] « L'Eglise Orientale n'a jamais déterminé et présenté à la croyance des fidèles *comme dogme obligatoire* aucune doctrine contraire à la vérité catholique. Les décisions dogmatiques des sept premiers conciles oecuméniques forment toute la somme de vérités doctrinales absolument indubitables et immuables, constamment et universellement reconnues par *l'Eglise ORIENTALE dans sa totalité*. Tout ce qui va au-delà est sujet à la controverse et ne peut être considéré que comme doctrine particulière de telle ou telle école théologique, de tel ou tel théologien individuel plus ou moins estimé, mais ne possédant jamais l'autorité du magistère infaillible». Там само, стор. 16.

[17] « C'est un fait constant que les opinions de nos théologiens orientaux plus ou moins contraires à la vérité catholique, ne sont en général ni proclamées par eux-mêmes, ni acceptées par les fidèles *comme dogmes obligatoires et infaillibles*, ou au même titre que les décisions des Conciles Oecuméniques et alors il est de toute évidence qu'on ne peut pas équitablement rendre l'Eglise Orientale, comme corps, responsable de ces doctrines anticatholiques de nos théologiens, auxquelles elle n'a jamais donné sa sanction définitive.

La distinction entre la doctrine d'une école théologique et la doctrine de l'Eglise, dont cette école fait partie — cette distinction est jusqu'à un certain point applicable au catholicisme lui-même. Pour ne citer qu'un exemple, il est connu de tout le monde que pendant des siècles toute une grande école théologique, celle des Thomistes et tout un grand ordre religieux, celui des Dominicains, attaquaient ou du moins ne voulaient pas reconnaître la vérité sublime de l'Im-

Така різниця між вченням богословської школи і наукою Церкви є також і в католиків. Наприклад, цілими віками богословська школа томістів і чин домініканів не признавали правди про Непорочне Зачаття Пречистої Діви Марії, твердячи, що і Вона підлягала первородному гріхові. Одначе ніхто не робить відповідальною католицьку Церкву за цю помилку богословів.

Необхідна різниця між наукою Церкви і вченням богословської школи чи окремих богословів дуже помагає праці над з'єднанням Церков. В дійсності *догми православної Церкви* зводяться до постанов Вселенських Соборів, дослідовно вони є вповні *православними і католицькими*, натомість вчення богословів, противні католицизмові, не є догмами встановленими Церквою. Таким чином православ'я є в єдності з католицтвом, бо самі православні признають їх як абсолютну і незмінну правду, а помилки, які відділюють православних від католицької єдности є тільки думками, що не мають за собою жодного вищого авторитету.

Коли ж мова про всіх вірних Східньої Церкви, то їх не можна обвинювати про якусь помилку, бо їх віра не різниться від католицької крім незнання деяких правд у формі дефініцій, що їх зроблено на Заході після роздору, головно про найвищу владу в Церкві. Вони не винні тому незнанню, бо цю точку католицької науки остаточно пояснено і проголошено Західньою Церквою недавно на останнім Ватиканськім Соборі (тобто Першім в 1869-1870).

Також треба пам'ятати про одну важливу і сприятливу обставину для діла об'єднання, а саме, що в Східній Церкві нема жодного внутрішнього порозуміння і жодної єдности поглядів у відношенні до католицької Церкви. Після поділу Церков на Сході не було і (на думку ліпших православних богословів) не може бути жодного Вселенського Собору, і причину роздору не розглядала компетентна й одинока в тім ділі інстанція. «*З того виходить, що наш роздор є „де факто", а не „де юре"*».

Грецькі і російські богослови мають різні, а навіть противорічні думки, про католицизм. Деякі твердять, що католицизм є поза правдивою Церквою і поза християнством, а інші більш компетентні і авторитетні прилюдно заявляють, що Східня і Західня Церква — це дві сестри-близнячки, розділені тільки непорозуміннями.

Крім різниці думок богословів є також різниця трактування католиків російською і грецькою Церквою. Греки перехрещують західніх християн, які до них приходять, натомість в Росії признають важним не тільки хрещення західніх християн, але і важність інших св. Тайн, зокрема священства. Тут замітним є те, що, коли в 1839 р. примушено русинів-уніятів злучитись з державною Церквою в Росії, не вимагано від народу жодного відречення від католицької

---

maculée Conception de la Très Sainte Vierge, en affirmant sa participation au péché originel. Mais qui aurait l'audace de rendre toute l'Eglise catholique responsable de cette erreur de théologiens fort respectés d'ailleurs, mais qui sur ce point ne représentaient que leur propre opinion?». Там само, стор. 18.

віри. Отже, російська Церква при[illegible] тільки дію благодаті в Західній Церкві, але й відсутність [illegible]ок в католицькій науці.

« Коли йдеться про *практичне рішення,* — пише Соловйов, — треба взяти до уваги одну дуже сприятливу обставину, що *Східня Церква,* зокрема російська, *ніколи не входила в склад Західного Патріярхату так, що однообразну централізацію церковної влади, яка розвинулась в границях латинської Церкви не можна нам накидати у всій своїй силі* ». Теперішній устрій католицької Церкви усталений до деякої міри болючим фактом, що східній роздор впродовж віків обмежував католицьку акцію тільки до *одного латинського патріярхату,* в якому католицька Церква здобула те, що стратила у вселенськості. Коли буде відновлена єдність, то католицька Церква залишиться *завжди Римською,* завдяки центрові єдности і в своїй цілості не буде більше латинською і західньою, *якою вона є тепер* з огляду на однообразність своєї організації і адміністрації. « *Римська* » — це лише назва центру, що існує незмінно й однаково для всіх. « *Латинська* » — це лише одна половина, це велика частина центру, що не повинна заабсорбувати все. *Римська Церква, а не латинська Церква є* « *матірю і учителькою всіх Церков* ». *Римський архиєрей, а не патріярх Заходу, говорить непомильно* « *екс* катедра ». І не треба забувати факту, що був час, коли римський архиєрей говорив по-грецьки.

Є багато людей, що хотіли би єдности, але бояться латинізації. Їх треба запевнити, що коли Східня Церква повернеться до католицької єдности і визнає владу Святого Престолу, якої хотів і яку встановив наш Господь в особі св. Петра для збереження єдности, солідарности і законного розвитку всього християнства, то *вона збереже не тільки свій обряд, але також і всю автономію організації і адміністрації, яку мав Схід перед поділом Церков.*[18]

---

[18] « Quant à la *solution pratique* il faut considérer comme une circonstance très favorable le fait que l'Eglise Orientale et en particulier *l'Eglise russe n'a jamais fait partie du Patriarchat d'Occident de sorte que la centralisation uniforme du pouvoir ecclésiastique,* qui s'est développée dans les limites de *l'Eglise latine, ne peut équitablement nous être imposée* dans toute sa force. La constitution actuelle de l'Eglise catholique est déterminée jusqu'à un certain point par le fait déplorable du schisme oriental qui a limité pendant des siècles l'action catholique *au seul patriarchat latin,* où l'Eglise Universelle devait gagner en unité ce qu'elle a perdu en extension. « Sed pereunte causa tollitur effectus ». L'unité ancienne une fois rétablie, l'Eglise Catholique en restant *toujours Romaine* par le Centre de l'unité ne sera plus dans sa totalité latine et occidentale, ce *qu'elle est maintenant,* par l'uniformité de son organisation et de son administration (nonobstant la tolérance des rites différents qui n'occupent qu'une place tout à fait secondaire). « *Romana* » c'est le nom du centre qui existe immuablement et également pour toute la circonférence; « *Latina* » cela ne désigne qu'une moitié, une grande section du centre, qui ne doit jamais absorber définitivement le tout. *C'est l'Eglise de Rome et non l'Eglise Latine* qui est « *mater et magistra omnium ecclesiarum* » *c'est l'Evêque de Rome et non le Patriarche de l'Occident* qui parle infailliblement « ex cathedra »; et il ne faut pas oublier qu'il y avait un temps où l'Evêque de Rome parlait grec.

Il y a chez nous, *nombre de gens qui voudraient l'unité, mais qui ont peur d'être latinisés. Il faut donc leur donner l'assurance* que si l'Eglise Orientale revient à l'UNITE Catholique, si elle reconnaît au Saint Siège le pouvoir voulu et institué

Вище сказані твердження Соловйова можна звести до двох точок, які є суттєвою основою з'єднання Церков.

1. Розрізняти між особистими думками православних богословів, що можуть бути помилковими, протикатолицькими і єретичними і вірою Східньої Церкви в її цілості, *яка остається православною і католицькою.*

2. Розрізняти між авторитетом Папи, як наслідника св. Петра «непомильного учителя і пастиря Вселенської Церкви» і його адміністративною владою як Патріярха Заходу. Ця різниця запевнює *автономію* Східній Церкві, *без якої по людськи говорячи, з'єднання не було б можливе.*

Посередництво єпископа Штросмаєра

Вищезгадане письмо Володимира Соловйова (що було надруковане в Дяково в десяти примірниках), єпископ Штросмаєр вислав у трьох примірниках враз із своїм супровідним письмом апостольському нунцієві у Відні — Ванутеллі, а він один примірник переслав Папі Левові XIII, а другий державному секретареві — кард. Рамполля. Три примірники взяв з собою Кость Войнович для своїх друзів, а чотири примірники вислано Соловйову до Петербурга.

В своїм листі до нунція Ванутеллі єпископ Штросмаєр писав 12 жовтня 1886 р.: «Друга справа, це дуже важне і Боже діло з'єднання православної Церкви з римокатолицькою Церквою. Вам напевно вже відомо, що Володимир Соловйов від деякого часу є в Загребі, де друкується його праця в трьох томах, про єдність Церкви. Так в Рогічах, як і тут в Дяково, В. Соловйов відвідав мене. Предметом наших розмов було щераз, як і завжди, з'єднання Церков. Недавно він передав мені письмо, яке я надрукував в десяти примірниках. Три примірники висилаю Вам, два з них, без сумніву, можна б вислати до Риму. Соловйов — це щира, побожна і дійсно свята душа. Його думка, і багатьох з нас, між ними і моя, що було б добре сприяти з'єдиненню, щоб Його святість, при нагоді свого славного ювілею, заторкнув це питання, головно, *щоб усунути побоювання, які мають православні, немов би з'єднання виставило б на небезпеку їх автономію і всі інші права та привілеї освячені столітнім звичаєм,* тоді, як без сумніву, тим святим з'єдиненням була б санкціо-

---

par Notre Seigneur dans la personne de Saint Pierre pour sauvegarder l'unité, la solidarité et le progrès légitime de toute la chrétienté, *elle conservera non seulement son rite* (ce qui va sans dire), *mais aussi toute l'autonomie d'organisation et d'administration que possédait l'Orient avant la séparation des Eglises*; pour toucher un point particulier la position supérieure qui appartenait toujours dans l'Eglise Orientale (et qui appartient maintenant en Russie), au pouvoir de l'Empereur Orthodoxe doit rester intact». Там само, стоп. 22-24.

нована автономія, права і привілеї, і вони відзискали б свою первісну плодючість ».[19]

Два роки опісля, від 10-12 квітня 1888 р., єпископ Штросмаєр був з хорватськими прочанами в Римі з нагоди ювілею 50-ліття священства папи Лева XIII. Штросмаєр сподівався стрінути в Римі Соловйова, але він відложив свій приїзд на травень. Єпископ не міг чекати і написав письмо до Папи та передав його через кардинала Рамполля, прохаючи кардинала виєднати для Соловйова авдієнцію в Папи, щоб той міг дістати благословення на свою працю.

Посередня відповідь папи Лева XIII на письмо В. Соловйова

Вісім літ чекав В. Соловйов на відповідь на своє письмо. Була вона посередньою, дав її о. Ґерард Ван Колен (Dom Gerard Van Coloen), бенедиктинець, в статті « Рим і Росія », що її одобрив Папа і журналі « Revue de deux mondes », 14 грудня 1894.[20] Він був тоді префектом бенедиктинської колеґії св. Ансельма в Римі і папа Лев XIII іменував його консультором комісії для з'єдинення Церков. О. Ван Колен, разом з барнабітом Тондіні, домініканцем Ванутеллі і російським священиком — Миколою Толстим займався поширенням ідей папи Лева XIII про з'єдинення Церков.

Появу тієї статті створив редактор журналу « Revue de deux mondes », Фердинанд Брюнт'єр, що в 1894 р. відвідав Рим і в розмові з державним секретарем кардиналом Рамполля про Росію просив подати йому особу, яка могла б познайомити читачів його журналу про унійні змагання. Кардинал Рамполля вказав йому на особу

---

[19] Ayant reçu cette lettre de Soloviev l'évêque écrit au nonce S. VANNUTELLI à Vienne en date du 12 octobre 1886 en l'entretenant d'abord d'affaires locales; puis Strossmeyer passe à la question de l'Union des Eglises mentionnant Soloviev et écrit textuellement:

« ...La seconde cause dont j'ai à entretenir V.E. est la cause très importante et toute divine de l'Union de l'Eglise Orthodoxe avec l'Eglise Catholique Romaine. Sans doute V.E. a-t-elle déjà appris que M. Soloviev séjourne depuis quelque temps à Zagreb où est mis à l'impression un ouvrage plus développé, en 3 volumes, sur l'Unité de l'Eglise. A Rohici comme ici même à Diakovo, M. SOLOVIEV m'a rendu visite. L'objet de nos entretiens a été une fois encore et toujous l'Union des Eglises. Tout récemment, il m'a remis des lettres que j'ai fait reproduire en 10 exemplaires. J'en envoie 3 exemplaires à V.E., deux d'entre eux pourront sans doute être envoyés à Rome. Soloviev est une âme candide, pieuse et vraiment sainte. Son opinion, comme aussi celle de beaucoup parmi nous, dont je suis, est qu'il serait bon pour promouvoir cette union que Sa Béatitude, à l'occasion de son glorieux jubilé, en parle dans le but, précisément, *d'éliminer cette crainte, qu'ont les orthodoxes que cette union ne mette en péril leur autonomie ou tous les autres droits et privilèges consacrés par un usage séculaire*, alors qu'il est très vrai et hors de doute que par cette sainte union, cette autonomie, ces droits et privilèges seraient au contraire divinement sanctionnés et retrouveraient leur fécondité originelle ». Там само, стор. 26.

[20] Диакон Василий ЧСВ, *Леонид Федоров,* стор. 763-764. Див. Гаврилов М.Н., *Зазначена праця,* стор. 9.

о. Ван Колена. Йдучи назустріч проханню редактора Ґ. Брюнт'єр, папа Лев XIII уповноважив о. Ван Колен представити його унійні ідеї для ширшого круга читачів, що він і зробив в згаданій статті, яка була потім передрукована в журналі «Union dans l'Eglise» (1927, Ч. 6, стор. 157), що виходив в Ніцці (Франція). В ній говорилось про проєкт В. Соловйова. Щоб з'єднати Церкви східнього обряду з Римом, — писав о. Ван Колен, — треба перш за все зберегти їх автономію. Здавна східні патріярхи користувались тією автономією і Рим твердо рішив забезпечити їм той привілей. Ніколи Верховний Первосвятитель не мав наміру управляти ними так, як він це робив спочатку на Заході. Письмові документи доказують, що Святіший Отець готовий навіть скріпити ті привілеї для Східніх Церков.

Отже, в наведених словах підчеркується автономію Східніх Церков і різницю, яку робив В. Соловйов між Папою-Вселенським Первосвятителем і Папою-Патріярхом Заходу.

Всі з'єдинені з Римом, — пише далі з доручення Папи о. Ван Колен, — зберігають свій обряд, ієрархію і вікові звичаї. Від них вимагається тільки визнання верховного головства Церкви в особі того, якому Христос сказав «Паси мої вівці». Східнім Церквам, з'єдиненим з Римом, Рим залишає ненарушними не тільки їх обряди і звичаї, але і свобідний вибір єпископів та патріярха. Верховний Первосвятитель потверджує тільки його одного, а через нього всі інші єпископи є зв'язані з Престолом св. Петра. Це принцип, якого Святіший Престол не змінить в майбутньому.

У тій статті висловлено також бажання, щоб російські католики створили автономну і незалежну римо-католицьку спільноту із збереженням всіх своїх канонічних і літургічних прав і звичаїв. Така спільнота мала б стати зразком для майбутнього з'єднання Росії з Римом.

Ті ідеї перейняв потім митрополит Андрей Шептицький, бо про них чув він особисто від В. Соловйова в 1887 р., і предложив їх папі Пієві X в 1907,[21] 1908, 1909, 1910 і 1914 році. Папа апробував їх і уповажнив митрополита Андрея переводити їх в життя, у від-

---

[21] «*На это письмо, которое было препровождено Льву XIII последовал ответ через бенедиктинского архимандрита Ван Калуна, которому папа поручил написать статью, появившуюся во* французском журнале Revue des deux mondes, под заглавием: Rome et la Russie (Рим и Россия).

В этой статье положения выдвинутые Соловьевым в письме к Штроссмейеру были одобрены и было выражено пожелание, чтобы русские католики образовали автономную и независимую русско-католическую общину с сохранением всех своих канонических и литургическух особенностей. Такая община могла бы послужить своего рода образцом (causa exemplaris) при будущем воссоединении России с Римом.

Эта идея была воспринята митрополитом Андреем Шептицким и представлена на рассмотрение папе Пию X. Папа одобрил ее и уполномочил митрополита Андрея претворить ее в жизнь, когда наступит благоприятное время. Этим был открыт путь для создания русско-католического движения».

Униональние движение в России. В журналі «Россия и Вселенская Церков», 1961 (2), стор. 27.

повідний, сприятливий час, даючи йому на це особливі повновласті і предсказуючи, що прийде час, коли ті повновласті йому послужать. В основі тих повновластей була думка папи Пія X, що російська католицька Церква мала б бути патріярхатом з найбільш широкою автономією.[22]

Предсказуваний Папою сприятливий, відповідний час прийшов спочатком 1917 р. і митрополит Андрей, користуючись особливими повновластями, створив російський католицький екзархат з екзархом Леонідом Фйодоровим на чолі, який на випадок з'єднання російської православної Церкви з Римом мав відступити свої права патріярхові. На жаль, жовтнева революція перекреслила здійснення дальших плянів на шляху з'єднання.

о. д-р Іван Хома

ПРО ВІДНОВЛЕННЯ ГАЛИЦЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ В ПЕРЕПИСЦІ РИМСЬКОЇ КУРІЇ 1805-1807 РОКУ

Після першого поділу Польщі 1772 року, у висліді якого Росія зайняла велику частину київської митрополії, митрополит Лев Шептицький, підчас свого короткого митрополитування (1778-1779) старався перед австрійським цісарем про відновлення галицької митрополії. 1796 року ці старання поновили львівський єпископ Петро Білянський і перемиський єпископ Максиміліян Рило.[1] 1803 року львівський єпископ Микола Скородинський, перемиський єпископ Антін Ангелович і холмський єпископ Порфірій Важинський разом з представниками свого духовенства рішили вислати до цісаря львівського ґенерального вікарія Михайла Гарасевича, щоб в їхньому імені старався у Відні про відновлення галицької митрополії. Він нічого не осягнув, бо києво-галицький митрополит Теодосій Ростоцький був противний тому. По його смерті 1805 року відновлено те старання і воно закінчились успішно 1807 року.[2]

В VII-м томі «Монумента Україне Гісторіка», який видав Блаженніший Патріярх Йосиф в 1969 році,[3] на сторінках 286-319 є переписка в італійській мові в справі відновлення галицької

---

[23] Диакон Василий ЧСВ, *Леонид Федоров,* стор. 77-90.

[1] Harasiewicz M,. *Annales Ecclesiae Ruthenae.* Leopoli 1862, стор. 678-815; Stasiw M., *Metropolia Haliciensis* (Eius historica et iuridica forma). Romae 1960, стор. 132-140.

[2] Назарко, о. Іриней І. ЧСВВ, *Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590-1960).* Рим 1962, стор. 155-158.

[3] Šeptyckyj A,. *Monumenta Ucrainae Historica,* vol. VII. Romae 1969.

митрополії. Нижче подаємо хід думок авторів тих писем, а навіть дослівний переклад деяких важніших місць.

Українські єпископи, що після поділів Польщі, були включені із своїми епархіями (перемиська, холмська і львівська) в австрійську імперію, вже в 1803 р. прохали Апост. Престіл (через апост. нунція у Відні) про встановлення галицького митрополита (стор. 287-288), одначе київський митрополит Теодосій Ростоцький був противний тому (стор. 265-267).

По смерті митрополита Ростоцького в Петербурзі в січні 1805 р. цар Олександер I не хотів погодитись на встановлення нового київського митрополита, одначе півтора року пізніше окремим указом з 24 липня 1806 р. іменував митрополитом З'єдинених Церков у Росії Іраклія Лісовського — архиєпископа полоцького.[4] Сталось воно мабуть тому, що цар довідався, що у Відні в 1805 р. почались старання про відновлення галицької митрополії, а він не хотів допустити до цього. Вже 20 липня 1805 р. апостольський нунцій у Відні, архиєпископ А.Г. Северолі, повідомив державного секретаря кард. Г. Консальві, що по смерті київського митрополита Ростоцького, цісар Франц II дав доручення галицькому урядові поінформувати про іменування митрополита в границях його держави. Також запитував чи є відповідний кандидат на опорожнений холмський єпископський престіл. Щодо особи митрополита, виглядало, що буде ним перемиський архиєпископ (!) Антін Ангелович. Росія напевно не схоче признати нового митрополита для єпископів у себе і може буде іменований митрополит для них та буде розв'язана св. Унія, так важна для нас і овоч стільки журби та праці Апост. Престолу (стор. 286).

Державний секретар кард. Г. Консальві звернувся в цій справі до кардинала Л. Літта, що був перед тим апост. нунцієм в Польщі і делеґатом в Росії, а він до свого авдитора аббата І.А. Бенвенуті, щоб він виготовив меморіял про проект відновлення галицької митрополії (стор. 289-292). Меморіял був готовий спочатком серпня 1805 р., а 12 серпня 1805 р. державний секретаріят переслав копію меморіялу секретареві Конґр. для Поширення Віри (архиєпископові Д. Конполя), зазначуючи, що його апробовано.

Головні думки того меморіялу такі: відколи Росія почала окупувати Польщу, старалась завжди переводити на схизму нових підданих, — з'єдинених греків, — численними переслідуваннями і несправедливостями та й не хотіла погодитись, щоб відновити митрополичий престіл. Російський уряд думав, що легше буде зліквіду-

---

[4] « Ukaz au Sénat Dirigeant.

Nous nommons très gracieusement le Président du second Département du Collège Ecclésiastique Romain Catholique, l'Archevêque de Pollock Eraclius Lissowski, Métropolitain des Eglises Unies en Russie, avec tous les privilèges et prérogatives qu'avoit le Métropolitain Rostocki, d'après les règles de l'Eglise Unie et les Bulles qu'ont été données dans les différents temps. Donné à Saint Pétersbourg le 24 juillet 1806. (Signé) Alexandre. (Contresigné) Ministre de Justice, Prince Lapoukin ». Щептицький А., *Зазначена праця,* стор. 315-316.

вати Унію, як русини не будуть мати свого Главу, або принайменше треба позбавити їх тих виняткових прав, які має православна віра.

В таких умовинах годі сподіватись, щоб можна було вибрати наслідника після смерти митрополита Ростоцького, одначе несподівано Боже Провидіння створило прихильні рішення віденського уряду про номінацію митрополита в Галичині, щоб до нього тайно могли звертатись із своїми потребами всі з'єдинені в Русі і Прусії,[5] хоч їхні уряди будуть тому противитись.

Русини Австрії і Прусії мали перед тим зв'язок з митрополитом, хоч він був в Росії. Він був водночас архиєпископом Києва і Галича, і резидував у Вильні. Тепер треба мати на увазі, не давній титул церкви чи місце осідку, але відновлення власти Глави і його гідности є суттєве для всіх з'єдинених греків в Росії і деінде.

« Той митрополит силою дисципліни і звичаю Грецької Церкви, а також за згодою Папів, має дуже широку юрисдикцію і більше преюґатив ніж мають латинські митрополити і тому кожний з'єдинений грек є дуже зацікавлений, щоб та гідність була збережена, бо йому вигідніше звертатись в духовних потребах до місцевого настоятеля та хотів би, щоб було збережене достоїнство і привілеї його релігії. Не треба боятись, що митрополит встановлений в Галичині зробить прикрість святій Унії. Навпаки я думаю, що він буде дуже корисний для неї. Напевно всім з'єдиненим грекам він буде подобатись, а якщо для Росії він буде немилий і вона заборонить своїм підданим русинам признавати його власть, то положення тих католиків не стане гірше, бо вони будуть могти звертатись до Апост. Престолу, як це останньо робили, щоб зарадив їхнім особливим потребам і в цей спосіб свята Унія не буде заторкнена ».

« Отже, мені здається, що треба радо прийняти предложений плян і чимскорше його зреалізувати, щоб не дати часу австрійському урядові зробити інші постанови, бо він міг би залишити цю ідею, думаючи, що це буде прикро для Росії, або сама Росія могла би правдоподібно робити перешкоди, якщо б довідалася про плян раніше ніж він буде введений в життя ».

« Беручи до уваги, що Конґр. для Поширення Віри згодиться на це, чого вимагає віденський уряд, вважаю доцільним додати ще такі думки: титул попередніх митрополитів був архиєпископ Київський і Галицький.[6] Цей другий титул є в Австрії (Галич і Галичина це то саме), тому вважаю, що було б доцільним, щоб з встановленням нового митрополита, попередив титул перемиський або іншої галицької епархії і митрополита називали б — *архиєпископ галицький і перемиський, руський митрополит* — Archiepiscopus Haliciensis et Peremisliensis Metropolita Ruthenorum. Росія, яка не

---

[5] Йдеться про супрасльське єпископство основане в 1800 р., яке було підчинене впрост Апост. Престолові.

[6] « Il titolo de' passati metropolitani era quello di arcivescovo di Kiovia e di Halicz ». Šeptyckyj A., *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. VII. Romae 1969, pag. 291.

дозволила б, щоб він називався київським митрополитом, не може нічого сказати про Галич, бо Галич не є на її території, але в Австрії. Збереження принайменше одного з двох давніх титулів давнього митрополита у виборі нового митрополита вказувало б, що в його особі в деякий спосіб є наслідство попередніх митрополитів ».[7]

« Австрійський уряд прохає установлення митрополита для греко-католиків в Австрії, але, щоб осягнути найбільшу користь, і щоб влада митрополита охоплювала всіх русинів в Австрії, треба уважно уложити текст папських документів, щоб виглядало, що мається на увазі означене прохання, а водночас, щоб влада нового митрополита не виглядала обмежена тільки до русинів в Австрії ».[8]

« Коли б сталось так, що в Росії зміняться вельможі, які тепер є противні русинам і відновленню їхнього митрополита в Росії, було б добре на всякий випадок зберегти права київського престолу, щоб новостворена митрополія не була шкодою давньої, якій з огляду на історію святої Унії і на гідність та славу греко-католицької релігії, прислуговує першенство по всі часи » (стор. 290-291).

Коли Царський уряд довідався, що Апост. Престіл і австрійський уряд стараються про відновлення галицької митрополії, окремим царським указом з 24 липня 1806 р. іменував для з'єднених митрополитом Іраклія Лісовського, що до того часу був полоцьким архиєпископом (стор. 298-301).

Півтора місяця опісля — 11 вересня 1806 р. австрійський цісар окремим декретом створив галицьку митрополію й іменував митрополитом Антона Ангеловича та призначив йому річну дотацію — 10.000 фльоренів, очікуючи апробати Апост. Престолу (стор. 301-302).

16 листопада 1806 р. державний секретар кард. Касоні переслав префектові Конґр. для Поширення Віри — кардиналові Ді Пєтро новий меморіял про настоювання австрійського уряду для відновлення галицької митрополії, з проханням чимскорше простудіювати документи і звернути їх до державного секретаріяту (стор. 302).

В цім другім меморіялі про відновлення галицької митрополії, який кінчиться проханням до Папи, щоб прихильно полагодив справу, сказано, що в давнім польськім королівстві був київський митрополит греко-руського обряду. Він був митрополитом для інших єпископів того ж обряду і, силою привілеїв признаних йому Апост Престолом, мав власть потверджувати і святити своїх єписко-

---

[7] « Conservandosi almeno uno dei due titoli dell'antico metropolitano nel nuovo da eleggersi, sarebbe indicare nella di lui persona in qualche modo la successione ai metropolitani passati ». *Ibidem*, pag. 291.

[8] « Il governo Austriaco domanda il metropolita per i Greci cattolici de' propri stati, ma per ritrarne tutto il vantaggio possibile e far sì, che la di lui giurisdizione si estenda sopra tutti i Ruteni di quelle parti, sarà necessario di combinare giudiziosamente il tenore delle bolle in modo che sembri aversi riguardo alla stretta petizione (e ciò per non dispiacere al governo suddetto, e per non comprometterlo colla Russia o colla Prusia); ma che nel tempo stesso la giurisdizione nel nuovo metropolitano non apparisca ristretta ai soli Ruteni esistenti ne' stati Austriaci ». *Ibidem*, pag. 291.

пів-помічників.[9] В наслідок поділів Польщі київський архиєпископ з деякими греко-руськими єпископствами остався в Росії.

Пруський король, що в частині ним зайнятої Польщі не мав жодного греко-руського єпископа, прохав і одержав від папи Пія VI Супрасльське єпископство, що було безпосередньо підчинене Апост. Престолові, щоб греко-русини його королівства не залежали духовно від їхнього єпископа в чужій державі.

В тій частині Польщі, яка дісталась Австрії, є три греко-руські єпископства: Львівське, Холмське і Перемиське, що дотепер залежали від київського митрополита. Одначе австрійський цісар не хоче, щоб згадані єпископи були свячені і залежні від київського митрополита в Росії, тому прохає Папу, щоб львівське єпископство підніс до митрополії, від якої залежали б холмське і перемиське єпископства. Крім цього цісар просить, щоб новий львівський митрополит дістав такий привілей, який має київський архиєпископ — потверджувати і святити своїх єпископів-помічників.[10] Відкинення цього прохання мало б прикрі наслідки і викликало б упередження до греко-католиків в Австрії, які остались би на довго без свого єпископа. Длятого з огляду на духовне добро душ, і щоб не дати нагоди грекам нез'єдиненим завдати великої шкоди з'єдиненим католикам, коли владичий престіл буде довго опорожнений, нехай Папа зволить ласкаво прихилитись до цього прохання (стор. 303-304).

13 березня 1807 р. державний секретар кард. Касоні в письмі до кард. Ді Пєро пригадував, що чекає на відповідь в справі відновлення галицької митрополії, яку одержав в квітні 1807 р. (стор. 306-310). Кард. Ді Пєро оправдується, що спізнюється з відповіддю, бо справу відновлення галицької митрополії студіювали деякі кардинали — члени Конґр. для Поширення Віри. Потім переповідає коротку історію нашої Церкви, починаючи ствердженням, що дуже важливим було завжди вдержати єдність русинів з Римською Катол. Церквою та зберегти тяглість (наслідство) київських і галицьких архиєпископів, яких Апост. Престіл обдарив дуже великими привілеями. Початки київської митрополії сягають X стол. і вона була основана царгородським патріярхом. Через три століття київські митрополити резидували в Києві, а потім в різних місцях, одначе завжди задержували титул і достоїнство київського митрополита.

Фльорентійська унія завдяки митрополитові Ісидорові, — сказано в письмі-меморіялі, — мала успіх в Польщі (на Русі) і в Литві, натомість стрінула спротив в Московщині. Папа Каліст III поділив Київську митрополію на дві частини: православну так звану « вижню Русь », в якій митрополитом був Йона, і митрополію в « нижній

---

[9] « ...in virtù dei privilegi accordatigli dalla Santa Sede, aveva egli in metropolitano la facoltà di confermare e consagrare ciascuno dei vescovi suoi suffraganei ». *Ibidem,* pag. 303. Cfr. pagg. 314-315.

[10] « ...che a questo nuovo metropolitano di Leopoli sia conceduto il privilegio, che gode l'arcivescovo di Kiovia, di confermare, cioè e di consagrare suoi suffraganei ». *Ibidem,* pag. 303.

Русі », якій підчинив берестейське, смоленське, полоцьке, турівське, луцьке, перемиське, холмське і галицьке єпископства, а київським митрополитом іменував Григорія, архимандрита монастиря св. Димитрія. Його наслідники одержували посланництво від царгородських патріярхів. На Синоді в Берестю 1590 р., що його скликав митрополит Михайло Рогоза рішено розірвати цілковито злуку з царгородськими патріярхами і московськими митрополитами [11] і з'єднатись з Апост. Престолом, що наступило в 1595 р. (стор. 308). Двісті років опісля руський митрополит Теодосій Ростоцький був змушений жити в Петербурзі і не міг виконувати своєї влади, а йому, як Главі Руської Церкви, прислуговує встановлення і свячення всіх своїх єпископів-помічників (стор. 309).

Якщо такий жалюгідний стан тривав би довше, то Апост. Престіл підніс би до степеня митрополії котрусь греко-руську епархію в Австрії, щоб дати греко-руським католикам провід. Але тому, що така небезпека минула, бо цар видав декрет, яким іменував архиєпископа Лісовського наслідником покійного митрополита Теодосія Ростоцького, то нема причини робити щось нового. « Назначенням нового руського київського патріярха осягнено бажаний овоч старань Апост. Престолу[12] і всі руські достойники та нарід радіє, знаючи, що вирівняно шлях, щоб вдержати сильною і незмінною саме католицьке з'єдинення, і було б небезпечно думати про якусь зміну, яка викликала б скарги царя і київського митрополита та й викликала б замішання » (стор. 309). Може з огляду на ті рації австрійський уряд припине старання в справі створення греко-руської митрополії в Галичині (стор. 309-310).

16 квітня 1807 р. кардинал Л. Літта, що був перед тим 4 роки нунцієм в Польщі (1793-1797) і 2 роки делеґатом в Росії (1797-1799) подав кардиналові Ді Пєро свої арґументи проти відновлення галицької митрополії.

Подана ним історія київської митрополії довша і докладніша ніж в письмі кардинала Ді Пєро. Около 988 р. — пише він — царгородський патріярх Микола Хрисоперґ вислав на Русь єпископа Михайла (сирійця або грека), що став київським митрополитом. « Від нього почалась черга київських митрополитів, що багато століть були одинокими митрополитами Руси, майже приматами цілого народу ». Звичайно вони діставали посланництво від царгородського патріярха, з деякими виїмками в часі роздору за патріярха Керулярія і за влади інших патріярхів, коли не просили потвердження Царгороду, може, щоб не брати участи в роздорі, і їх святили

---

[11] « Certo è bensi, che il metropolitano di Kiovia Michele Rohoza nel 1590 convocò in Bresta un sinodo, nel quale fu risoluto di separarsi interamente da qualunque communione coi patriarchi di Costantinopoli, e co' metropoliti di Mosca ». *Ibidem,* pag. 308. Cfr. pag. 313.

[12] « Essendosi pertanto colla designazione del nuovo patriarca Ruteno di Kiovia riuscito a conseguire il bramato frutto delle giuste sollecitudini della S. Sede ». *Ibidem,* pag. 309.

єпископи Руси. В обох випадках київський митрополит завжди потім святив всіх інших руських єпископів » (стор. 311).[13]

До 1283 р. осідком митрополитів був Київ, але коли руські землі зайняли литовці і Київ став прикордонним містом, тоді митрополит Максим перенісся до Володимира, а його наслідник Петро званий Чудотворець переніс свій осідок до Москви. Одначе Київ уважано як митрополію цілої Руси. В 1409 р. царгородський патріярх зробив Фотія київським митрополитом. Його спершу прийнято, а потім, ізза поповнених ним надужить його усунено на Синоді в Новгородку і вибрано та висвячено митрополитом Григорія. В Синоді брали участь: єпископи: полоцький, чернигівський, луцький, володимирський, перемиський, смоленський, холмський і турівський. Фотій перенісся до Москви, де розвинув велику діяльність. По смерти київського митрополита Григорія патріярх Йосиф II зробив київським митрополитом Ісидора, заслуженого для Фльорентійської Унії, якого потім ув'язнено в Москві, звідки він втік до Риму (стор. 312).

Коли митрополитом в Москві став Йона і хотів узурпувати собі цілу київську митрополію, папа Каліст III за згодою митрополита і кардинала Ісидода, поділив київську митрополію на дві частини в 1458 р. на « Русь вижню » з Йоною і « Русь нижню » з новим митрополитом Григорієм Богларинович (стор. 312).[14] Коли в 1588 р. патріярх Єремія мусів відступити свій престіл Теолептові, він поїхав на Русь, щоб зібрати гроші і відзискати патріярший престіл, звернувся до київського митрополита Онисифора. Як він відмовився сповнити бажання патріярха, тоді патр. Єремія усунув його з київського престолу і на його місце поставив Михайла Рогозу. Одначе і він не хотів сповнити бажань патріярха, потім в 1590 р. митр. Рогоза скликав Синод до Берестя, де рішено перервати злуку з царгородськими патріярхами і московськими митрополитами (стор. 313). За митрополита Рутського єрусалимський патріярх Теофан висвятив православного митрополита Борецького і від тоді католицькі митрополити почали резидувати у Вильні або в Радомишлі. Після третього поділу Польщі цариця Катерина II примусила митро-

---

[13] « ...da questo Michele incomincia appunto la serie de' metropoliti di Kiovia, che per più secoli furono i soli metropoliti di Russia, e quasi primati dell'intiera nazione. Riceveano essi la missione, ordinariamente parlando, da' patriarchi di Costantinopoli, alla riserva di alcuni pochi, che' essendo stati eletti nel tempo che fu rinnovato lo scisma de' Greci sotto il patriarca Michele Cerulario, e sotto qualche altro patriarca, si trova che senza domandar conferma alcuna da Costantinopoli forse per non communicare nello scisma, furono consacrati da' vescovi della Russia. Ma nell'uno o nell'altro modo, sempre il metropolita di Kiovia era poi quello che ordinava tutti gli altri vescovi Ruteni ». *Ibidem*, pag. 311.

[14] « Intanto il partito de' scismatici in Mosca fece ordinare per metropolita un certo Giona di Ascenez, o sia Asciscenia. Fece costui molti tentativi per usurparsi l'intiera metropoli di Kiovia. Perciò il Pontefice Calisto III, previa la rinunzia ed il consenso del lodato cardinale Isidoro, prese l'espediente di dividere la metropoli di Kiovia in due parti, chiamando Russia superiore quella che si riteneva dallo scismatico Giona, e Russia inferiore l'altra ch'era soggetta a Casimiro re di Polonia ». *Ibidem*, pag. 312. Cfr. pag. 313.

полита Ростоцького жити в Петербурзі, позбавляючи його митрополичих прав і дібр (стор. 314). Від того часу не можна було відновити діяльности митрополії.

Здавалось, що по смерти митр. Ростоцького не можна буде відновити влади митрополита всеї Руси між руськими єпископами. « Брак цеї влади позбавляв руську Церкву Глави власного обряду, так дуже потрібної для її збереження, коли взяти до уваги старинну дисципліну Грецької Церкви і привілеї митрополита, що виразно зарезервовані русинам в часі повороту до Римської Церкви, а потім потверджені папою Климентом VIII, в буллі « Decet Romanum Pontificem ». Цею буллею Апост. Престіл, застерігаючи собі потвердження, встановлення, введення і дозвіл на свячення вибраного чи іменованого митрополита на з'єднані митрополичі престоли — київський і галицький, згаданий Папа рішив, що кожночасний митрополит тих престолів і всієї Русі може потверджувати, встановляти і святити всіх інших владик, вибраних або номінованих, на інші єпископства. Силою тих привілеїв митрополит Руси, переводив сам процеси відносно опорожнених владичих престолів, висилав буллі і встановляв та вводив всіх єпископів та руських архимандритів. Всі вони вважали свого митрополита як главу Руської Церкви » (стор. 314-315).[15]

Галицькі єпископи, бачачи безуспішні старання в Петербурзі для відновлення влади київського митрополита, вважали за найкращу розв'язку встановлення митрополита русинів з титулом галицького в Австрії, бо « була небезпека, що українська ієрархія остане без Глави », і « що київський православний митрополит буде старатись перетягнути їх на православ'я » (стор. 315). На вид таких аргументів така розв'язка вважалась дуже корисною для унії в серпні 1805 р. і в тому змислі вислано листа до нунція у Відні — 31 серпня 1805 р. Одначе рік опісля, 24 липня 1806 р., цар згодився на іменування митрополита для З'єдинених Церков в Росії в особі архиєпископа Лісовського (стор. 315-316). « Ця несподівана подія змінила цілком положення, бо впав одинокий аргумент, на якому опиралися інші, і у зв'язку з цим руські єпископи та Апост. Престіл вважали корисним проєкт встановлення галицької митрополії. Те-

[15] « La mancanza di questa dignità lasciava la Chiesa Rutena priva d'un capo del proprio rito, tanto necessario alla di lei conservazione, se si riguardi l'antica disciplina della Chiesa Greca, ed i privilegi del metropolita, che furono espressamente riservati a' Ruteni, allorchè ritornarono al seno della Chiesa Romana, e poi confermati dallo stesso Clemente VIII, nella citata bolla *Decet Romanum Pontificem*. Con questa, riservando alla Santa Sede la conferma, istituzione e provisione, e la licenza per la consacrazione dell'eletto o nominato alle sedi metropolitane unite di Kiovia e Halicia, ordinò il suddetto Pontefice, che i metropolita pro tempore delle dette sedi e di tutta la Russia potesse confermare, istituire e consacrare tutti gli altri prelati, eletti o nominati, all'altre chiese vescovili. In vigore di tali privilegi il metropolita di Russia, nelle rispettive vacanze e proviste, facea da se i processi, spediva le bolle, e dava l'istituzione e l'istalazione a tutti i vescovi ed agli archimadriti Ruteni. Tutti questi riguardavano il loro metropolita come il capo della Chiesa Rutena ». *Ibidem*, pagg. 314-315.

пер, користь католицької релігії і добро св. Унії вимагають, щоб Апост. Престіл канонічно поставив на київський митрополичий престіл архиєпископа Лісовського, який вже іменований царським указом » (стор. 316). Якщо б не взято до уваги нових обставин, то означало б кинути на вітер гарні надії і святі бажання Апост. Престолу, З'єдиненої Церкви, архиєпископа Лісовського та й стратити добрі наміри царя. « Це означало б замнути двері, що їх Боже Провидіння несподівано відчинило, щоб зберегти св. Унію, коли б цар довідався про створення нового митрополита в Галичині, замість використати корисну нагоду відновити митрополичу владу в Росії, чого цар тепер хоче, а перед тим не хотів ». « Відновлення галицької митрополії викликало б розчарування надій і бажань архиєпископа Лісовського, який, як відомо Конґреґації, дуже бажає апостольського встановлення і потвердження на київський митрополичий престіл. Цар мав би слушний мотив для негодування і невдоволення, що Апост. Престіл навмисно створив нового митрополита в Галичині, наперекір номінації Лісовського згаданим царським указом. Вкінці створенням галицької митрополії постав би суперник Лісовського, а це означало б голосити новий роздор в митрополії Руси » (стор. 316).

« Тут не можна примінювати прикладу папи Пія II, що, в 1458 р. поділив київську митрополію на « вижню і нижню Русь », творячи відділену митрополію. Апост. Престіл повинен вважати, щоб не зробити подібного рішення. Пій II зробив такий крок, щоб опертись православному митрополитові Йоні, який хотів узурпувати собі цілу київську митрополію. Тепер є навпаки, йдеться про архиєпископа Лісовського, що Божою милостю є католицький владика і бажає, щоб Апост. Престіл дав йому змогу стати митрополитом, на що годиться цар. Тоді папа Пій II відділив здорову частину митрополії Руси, щоб рятувати її від загрози затроєння новими помилками з боку православних, що їх ширили прихильники митрополита Фотія. Тепер йдеться про католицького і законного полоцького архиєпископа і про інших католицьких руських владик — берестейського, луцького і їхніх помічників та про численне стадо католиків-русинів в Росії, яких вічне спасіння було б виставлене на небезпеку, бо створенням галицької митрополії, за прикладом папи Пія II, була б нагода думати, немов би Апост. Престіл вважав православними всіх з'єднених русинів в Росії. Вкінці папа Пій II своїм бреве не створив роздору, але зарадив роздорові, який він вже застав. Тепер було б навпаки, папа Пій VII встановленням нового галицького, митрополита, що був би суперником Лісовського, зоргарнізував би власними руками новий роздор, якого, Богу дякувати, нема в митрополії цілої Руси » (стор. 317). « Теперішнє положення є цілком інакше від того, яке описане в письмі до нуція у Відні з 31 серпня 1805 р. Негодування царя (з приводу наміченого проєкту відовлення галицької митрополії), небезпека втратити нагоду встановити митрополита в Росії, відкриття дороги новому роздорові і вічній руїні русинів-католиків в Росії, — це сильні арґументи, які повинні б переконати Відень і руських владик в Австрії, що

тепер непевно і некорисно робити те, що пропоновано раніше» (стор. 317).

Архиєпископ Ареццо в письмі до кард. Касоні писав так в 1807 р.: «Я прочитав всі письма, які Ваша Еміненція мені переслали в справі греко-русинів і бачу, що це річ не нова, бо Конґреґація вже 31 серпня 1805 р., відповідаючи на письма нунція у Відні, ясно заявила згоду на проєкт створення руського митрополита в Галичині. Очевидно, що нунцій повідомив про те австрійський уряд і не дивно, що він настоює. Це видно з чорновика Конґреґації. Так само монс. Бенвенуті і ґенеральний прокуратор руських Василіян є згідні, що треба створити нового руського митрополита в Галичині. Тепер годі вертатися і давати відмовну відповідь Відневі».

«Є одна небезпека, поділ ієрархії з'єднених греків. Щодо того не можу давати слушного осуду, бо не знаю добре постанов Апост. Престолу в справі встановлення руського митрополита. Одного митрополита треба і можна було зберегти, якщо Польща була окупована одною потугою, тимчасом її поділили більше держав між собою і тепер не знаю, чи можна і треба продовжувати давню систему, бо відомо, що в Прусії греко-русини незалежні від митрополита, для них створено руське єпископство підчинене безпосередньо Апост. Престолові.» (стор. 318). «На мою думку підчас завтрішнього конґресу, було б добре якби Ваша Еміненція зреферував все кардиналам Антонеллі і Літта, що тут йдеться про справу вже рішену і про спосіб як довести її до кінця... Потім є трудність, що руського митрополита в Росії зробила світська влада і багато інших непорядків, що збільшуються в Росії. Не можна про них мовчати, щоб зло не збільшувалось» (стор. 319).

Остаточно галицьку митрополію відновив папа Пій VII буллею «In universalis Ecclesiae regimine» з 17 квітня 1807 р., признаючи галицьким митрополитам ті самі права, якими користувалися київські митрополити, і тим забезпечив нашій Церкві в Галичині дальший розвиток даючи їй Главу. Розколу нашої Церкви, якого боялись префект Конґр. Поширення Віри — кардинал ді Пєро і кардинал Літта, не було у зв'язку з відновленням галицької митрополії та й не було суперництва між тодішніми київськими митрополитами (Лісовським, Кохановичом і Булгаком) і галицькими (Ангеловичом і Левицьким). Вся увага київських митрополитів була звернена на те, як рятувати свою Церкву перед знищенням, якого доконав в 1839 р. цар Микола І. Може цар Олександер І погодився в 1806 р., іменувати митрополита для З'єднених Церков в Росії, щоб не допустити до відновлення галицької митрополії. Політика царського уряду, так за Катерини II, як і за Микола І та Олександра II у відношенні Української Католицької Церкви була завжди ворожа та й царська влада її постепенно нищила на займаних українських землях: на Правобережжі, Холмщині і Підляшші. Тому і добре зробив папа Пій VII, що не послухав голосу згаданих двох кардиналів.

Замітним є те, що кардинали Ді Пєро і Літта, говорячи про Синод, що його скликав митр. Рогоза в Берестю 1590 р., підкреслю-

ють, що там рішено « розірвати злуку не тільки з царгородськими патріярхами але і з московськими митрополитами ». Обидва зазначують, що митрополити мали титул — архиєпископ київський і галицький, що перед Берестейського унією їх присилали з Царгороду, хоч були випадки вибору митрополита без згоди царгородського патріярха. Найбільше є мова про права київсько-галицького митрополита, якого кард. Ді Пєро називає раз « новим руським київським патріярхом », що кожночасний митрополит має право, признане Апост. Престолом, потверджувати, встановляти, святити всіх інших руських єпископів, і всі його вважали як Главу Руської Церкви.

Архимандрит Бенвенуті, виготовляючи на прохання кардинала Літта меморіял в справі відновлення галицької митрополії, пропонував уложити текст папського документу так, щоб влада нового митрополита не виглядала обмежена тільки до русинів в Австрії [Див. нота 8] Цю думку прийнято і включено в папську буллю, якою відновлено галицьку митрополію і галицькі митрополити стали переємниками прав київських митрополитів.

о. д-р Іван Хома

ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ
(CONSPECTUS ET RECENSIONES)

Мелетій М. Соловій, ЧСВВ, *Мелетій Смотрицький як письменник.* І-ша Частина. Рим, Торонто, Вид-во ОО. Василіян, 1977, ст. 275.

— *Мелетій Смотрицький як письменник.* ІІ-га Частина. Рим, Торонто, Вид-во ОО. Василіян, 1978, ст. 450.

Література про Мелетія Смотрицького збагатилася в останніх роках двома томами праці о. проф. д-ра Мелетія Соловія, ЧСВВ (дальше: Соловій), автора відомого іншими своїми публікаціями, головно з ділянки літургіки. Праця вийшла в серії « *Записок ЧСВВ* » й присвячена пам'яті їхнього основника й першого редактора Йосафата Скрутеня. В першій частині мова про добу (головно XVI ст.) й про біографію Смотрицького, в другій розгляд і оцінка його писань.

Заки перейти до докладнішого розгляду праці, треба зробити пару вступних завваг. Отож, каже автор, досі не було більшої праці про Смотрицького (Передмова), а те що написано, грішить браком « об'єктивної і безпристрасної оцінки », що автори « не вміли чи не хотіли підійти до нього (тобто Смотрицького) без упереджень ». Це відноситься, як видно з контексту, в першу чергу до православних авторів. Католицькі менші грішники. У них відчувається лиш « брак систематичного дослідження і аналізи всіх творів Смотрицького ».

Зачнім від останнього закиду. Це правда, що в нас досі не було компрегензивної праці про Смотрицького, як, впрочім, нема таких праць про багатьох інших визначних діячів того чи пізнішого часу. Ті ж автори, що про Смотрицького писали, не ставляли собі таких цілей — « написати все ». Чому — це не входить у сферу нашої дискусії.

Що інші автори « не вміли чи не хотіли » розглядати Смотрицького без упередження, сказано з легкої руки. Закидати невміння Кояловичеві, Жуковичеві, Голубеву, Грушевському, Студинському ітд, просто не годиться. А чи « не хотіли » — так теж думати немає підстави. Маємо до діла з релігійною полемікою, а в релігійних справах ледве чи загалом можна бути « об'єктивним », так нпр, як, скажімо, в математиці. Згадані автори це великі імена. Вони підходили до справи й розглядали Смотрицького так, як їм, підка-

зував їхній погляд і наукове сумління. Ми можемо з їхніми поглядами не погоджуватись, критикувати, мати інакші, але не можемо їм закидати невміння чи нехотіння. Ні одного ні другого доказати не можемо.

* * *

Два початкові розділи першого тому відведені оглядові історичної доби й полеміки перед Смотрицьким, починаючи з публікацій відомого Яна Сакрана (1500). Огляд доби, тобто церковну ситуацію XVI ст., автор представив вірно, хоч здається, надто сконденсовано. Власне, ілюстрація доби мала б засвоїти читачеві виразний погляд на ті відносини, в яких приходилось нашій Церкві відстоювати право на життя, так в боротьбі з аґресивним латинством, як і з маґнатським загарбництвом (патронт і його наслідки). Відносини, як відомо, були далекі від « благосостоянія » і про них варто б було сказати більше.

Згадує автор постанови Виленського синоду (1509), як важний документ для ілюстрації доби й відносин. Їх треба завдячувати Йосифові II, одному з кращих митрополитів по-флорентійського періоду. Вони були звернені проти головних гріхів, які підкопували Церкву в самих основах, тобто проти симонії — купівлі епископських катедр, архимандрій, ігуменств, парохій, проти духовного волокитства, проти упадку дисципліни духовенства і проти надужить патронів. Після Йосифа II було ще сім митрополитів перед Рагозою, але між ними не знайшлося сильної руки, яка б ті постанови була увела в життя. Тій добі варто було відвести більше уваги, бо читач, маючи ліпший погляд на передберестейський період теж краще зрозумів би наступні події. Він зрозумів би, що рішення ієрархії 90-их рр. не було зумовлене одним-другим непорозумінням з брацтвами, виглядами на матеріяльні користі, непосильними вимогами патріярха (10 тисяч ґульденів за поставлення митрополита!), але що те рішення мало далеко глибший корінь. Про ті відносини будуть писати православні й уніяти, Смотрицький в « *Тренос*-і », Копистенський в « *Палінодії* » і Потій в « *Унії* ».

Період полеміки перед Смотрицьким виходить у Соловія добре. Він уводить читача в ту атмосферу, в якій прийшлося Смотрицькому, обдарованому значним талантом і освітою, набутою в своїх і чужих школах, виступити на захист православної церкви.

З першої половини XVI ст. ми маємо мало пам'ятників полемічної натури — два памфлети Яна Сакрана (1500) з католицького, і « *Супрасльський збірник* » (1546) з православного табору. Смотрицький, можна вірити, їх читав, але ледве чи вони мали на нього якийсь вплив. Полемістів другої половини XVI й початку XVII ст. та їхні твори, Соловій представив доволі точно. Згадує між ними, очевидно, й Бенедикта Гербеста, але приписує йому чомусь не абияку заслугу. Гербест, каже автор, був « першим, що підніс думку про церковну унію Руської Церкви з Римом » (I:50). Подібно думав теж О. Сушко, назвавши Гербеста « предтечею унії » (Зап. НТШ

т. 53). Але ж бо автор й сам згадує про яку унію міркував Гербест: « просто на католицтво в латинському обряді » (I:51). Нічого собі унія. Якщо мова про таку унію, то Гербест не був першим, така унія практикувалась здавна. Пригадати б, для прикладу, переміну нашої катедри св. Івана Хрестителя в Перемишлі на костьол (1412)! Розуміється, такої унії православна церква не могла брати до уваги й Гербестові писання (« Випісанє дроґі », 1566) на барестейських отців ніякого впливу не мали. Але вони могли мати вплив на Смотрицького і на інших полемістів православного табору.

Приблизно половина першого тому присвячена біографії Смотрицького; три розділи з такими, приблизно, підтитулами: Молодість і формація, Діяльність і намагання з'єднити Русь з Руссю, Останні роки.

Автор пильно визбирав усі важніші джерела про життя й діяльність Смотрицького, починаючи від Якова Суші. Останнє джерело відомостями багате, походить від автора сучасника (Суші було 23 роки, як Смотрицький помер), який багато подій знав-бачив, як вони відбувались, а про давніші не трудно було довідатись. Все ж треба мати на увазі, що Суша, уніятський єпископ, буде бачити ліпші сторони Смотрицького-Павла, чим Смотрицького-Савла.

Не дивлячись на багатий джерельний матеріял, ми не довідуємось, властиво, нічого, що не було б відоме раніше. Ті періоди, події чи обставини в житті Смотрицького, що були неясні давніше, такими й залишились. Тут то там автор пропонує дещо нового (нпр. рік народження), але воно не завжди переконливе. В заслугу можна врахувати авторові бодай те, що звів докупи найважнішу літературу й на тій підставі дав досить проглядний життєвий шлях цього знаменитого полеміста. Має він теж нахил (і того не можна поминути мовчанкою) приписувати православним авторам тенденційність. Це зайве. Про те була коротка згадка на вступі. З позиції православного критика студія Соловія теж буде тенденційною. Коли б автор писав, скажімо, про Саковича, то чи буде його величати за те, що, не подобавши унії, пішов у латинство? Тож не треба очікувати, що ревно-православний Куліш, чи православний митрополит (Макарій) похвалить Смотрицького за те, що вирікся « *Тренос-а* » і написав « *Апологію* ».

Рік народження Смотрицького ніколи не був точно встановлений. Він міг народитись в одному з років між 1572 (Прокошина) а 1579 (Коялович). Наші автори досі принимали дату, яку подає Голубев, 1578, або « коло 1578 » (Возняк). Соловій пропонує нову дату: 1575, найпізніше 1576. Нове джерело? Ні, нова інтерпретація, інтерпретація листа Смотрицького з 6 липня 1627 до папи Урбана VIII.

У тому листі Смотрицький наче кається, що досі перебував « д о б р о в і л ь н о у схизмі » п'ядесят років. Рахунок простий: відійміть 50 схизматицьких років від 1627 (дата листа) й буде рік народження, 1577. Але, заковика в тому, що значить « добровільно »? Розуміється, « добровільно » супонує свободу діяння (волі?) і, як автор каже, уживання розуму. Так зміркувавши, автор дав Смотри-

цькому шансу, рік або два, доволі часу, щоб помудрішати й свобідно рішатись як йому бути (I:135, 136).

Мало відомо теж і про шкільні роки Смотрицького. Дуже ймовірно, що першим його учителем був його ж батько (від 1581 р. в Острозі). Огоновський, нпр. думає, що « першим учителем См-кого був Кирило Лукарис » (Іст. літ. I:136). Про Люкаріса, як учителя, згадує декілька разів і Соловій, а між іншим про те, що до нього Смотрицький відносився « як до свого духовного батька » (I:164). Постає питання чому б він мав відноситись до Люкаріса як до « духовного батька ». Властиво, немає причини. Люкаріс (1572-1638) був, за літочисленням автора, усього три роки старший від Максима-Мелетія, щойно один рік в священстві (рукоположений 1593), як вперше прибув до Острога (1594). В Острозі він вчив лише латинську й грецьку мови. Смотрицькому тоді було дев'ятнадцять років, отже вік, коли молода людина думає самостійно. Правда, міг Люкаріс імпонувати Смотрицькому тим, що побував в чужих університетах (Венеція і Падуа), але для духовного отчества цього не досить. На додаток, Люкаріс був в Острозі учителем лише два роки, не більше.

Як довго був Смотрицький у Вильні, в єзуїтів? Точно невідомо; автор думає, що мабудь чотири роки 1601-1605 (I:141), а потім ще побував на Шлеську, у Вроцлаві, Липську (Ляйпціґ), Нюрнберзі і « ще в інших містах ». В 1608 р. він вже дома, тоді теж вступив до Виленського брацтва й написав свою першу працю, « Антіґрафе », відповідь на Потієві « Єресі » й « Гармонію ». Про цей період в житті Смотрицького відомо дуже мало й шкода, що досі не знайшлось докторанта, щоб поцікавився, як довго (бодай в Нюрнберзі) там перебував Смотрицький та що робив. В 1610 р. вийшов « Тренос » і про це буде мова дальше. Уніятам треба було сім років, щоб на нього відповісти книжкою Льва Кревзи « Оборона церковної єдности ». Соловій думає, що « Оборона » зробила на Смотрицького « величезне враження » (2:188) і що начебто у нього з того часу почалась переміна. Він не розвиває цеї думки, ані теж не подає ніяких арґументів, щоб її зміцнити. Як же тоді пояснити, що Смотрицький ще написав чотири трактати проти унії, заки вкінці появилась « *Апологія* »? Є більше підстав думати, що переломовою подією в житті Смотрицького було вітебське вбивство, якого глибоко-віруюча душа (а таким См. був) не могла зіґнорувати.

Що було головним мотивом його поїздки на Схід, — вбивство Йосафата Кунцевича, « *Катехизм* », ставропіґія брацтв чи що інше, — встановити трудно. Факт є, що Смотрицький вернувся іншою людиною. Автор відводить багато уваги подіям після повороту Смотрицького й його « наверненню ». Найперше про « навернення ». Соловій і сам, мабудь, відчуває незручність цього терміну в стосунку до Смотрицького, бо іноді бере його (навернення) в знаки наведення (1:272). Уживати « навернення » в стосунку до православного архиєпископа, термін не лиш незручний, він більше як незручний. Він же не був поганин, щоб йому навертатись, на правдиву віру! Чому б не написати, що Смотрицький став уніятом, перейшов на

унію, приняв католицтво! Взагалі, коли ми при « навереченні », варто подумати, чи не закинути б цю стару, затухлу термінологію про « шизму », схизматиків, нез'єдинених, або сододкаве « нез'єдинені брати » і под. Це, здебільша, живцем перехоплена термінологія поунійної латини.

Київський собор (13-15 жовтня 1628) вирішив вкінці позицію Смотрицького. Автор переповів його перебіг за Сушею з усіма драматичними деталями (як лаялись в церкві, як поводився Могила, як підписував свій засуд Смотрицький ітд.). Чи варта цьому давати стільки місця? Суша (йому тоді було 18 років) очевидцем подій не був, а те, що написав знав з другої руки, може від учасників а може й ні. Свою книгу про Смотрицького він писав тридцять два роки після його смерти й чи всі ті подробиці вірні, чи ні, ми перевірити не можемо. Мабудь на підставі свідчення Суші, автор прийшов до переконання, що « Борецький і Могила виказалися дрібними і безхарактерними людьми » (1:222), бо давніше переговорювали зі Смотрицьким і наче б його погляди поділяли, а тепер проти нього виступили. Це невірна характеристика, нічим не оправдана. Ось чому. Смотрицький вже зробив був мир зі своїм сумлінням, пішов в унію, написав « Апологію ». В обличчі розяреної товпи (тодішний « божий люд »!), він її відкликав і засудив. За пару днів він відкликав свій засуд і написав « Протестацію ». Його ніхто за те не називає безхарактерним. Борецький і Могила теж мали, кожний своє, сумління. Мали перед собою тих же самих « богословів » що й Смотрицький, які більше вірили в « Тренос » як в « Апологію » чи « Консидерації ». І власне в обличчі того, що могло статися, вони рішили жертвувати своїм « характером ». Вони уніятами не були, нікому ніяких приречень не давали, того процесу, який перейшов Смотрицький вони не перейшли й у такій ситуації рішили й дальше стояти при тій Церкві, яку представляли. В чому ж тут « дрібничковість і безхарактерність »?

Правда, ми знаємо з інших джерел про конфесійну нетерпимість, ексцеси, процеси (головно за маєтки), насильства і под. Та нетерпимість в 1660-их рр. була куди більшою (тоді як Суша писав свою книгу), як в часі собору. В 1620-их рр. були запальні вогнища, але й були люди зі здоровими змислами, які пробували розв'язати трудну ситуацію вваємним порозумінням (Кобринський і Львівський синоди). Для прикладу лиш: в жовтні 1629 р. відбувався Львівський синод (невдалий) і по синоді забажав уніятський митрополит, враз зі своїм духовенством, помолитись у православній церкві св. Успення (бо уніятських тоді у Львові не було). Православний священик-парох не лиш приняв його з усіма почестями, але по спільній молитві ще й у гостину запросив! Чи багато таких випадків буває сьогодні?

* * *

Другий том праці це перегляд писань Смотрицького, писань богословських, полемічних і мовних. Включено сюди теж такі твори уніятських авторів, на які Смотрицький відповідав (нпр. « *Єресі* »,

або « *Гармонія* »), або, які були відповіддю на його писання (« *Оборона церк. єдности* » Кревзи).

На вступі автор завважує, що, хоч написано про Смотрицького чимало, то досі не було докладної аналізи його творів. Тому оце він пропонує « якнайдокладнішу аналізу » з тим одначе, що він обмежиться лише до « наводжування і переповідування » а не до « літературної, історичної чи богословської критики ». Що ж тоді є « якнайдокладніша аналіза »? Саме « переповідування й наводжування » ще аналізи не творить. Насправді він дає трохи більше, як « наводжування і переповідування ».

Це об'ємистий том. У ньому автор переходить усі відомі писання Смотрицького, цитує їх довгими уступами, переплітаючи тут то там власними міркуваннями або покликом на інших авторів. Він придержується не тематичного, а хронологічного порядку появи обговорюваних творів. Якщо йдеться про зміст творів Смотрицького то це буде дуже корисне джерело. Тут читач довідається і про зміст і про причину появи таких творів: « *Антіграфе* » (1608), « *Тренос* » (1610), « *Грамматіка* » (1619), « *Верифікація невинности* » (1621), « *Оборона верифікації* » (1621), « *Еленхус* » (1622), « *Юстифікація невинности* » (1622-3), « *Апологія* » (1628), « *Протестація* » (1628), « *Лист до Древинського* » (1628), « *Листи до Люкаріса* » (1627, 1629), « *Паренезіс* » (1628), « *Екзетезіс* » (1629), « *Катехизм* » (1610, 1628), « *Консідерації* » (1628), а теж цілий ряд творів уніятських авторів.

Обговорювати усі твори немає ані можливости ані потреби. Візьмемо для прикладу лише « Тренос ».

Автор вичерпно розглядає цей твір, користуючись довгими-довгими цитатами. Іноді маєте враження, що тих цитат забагато, що ви воліли б, якби автор переповів зміст власними словами. Ці цитати не завжди чітко відмежовані й ви не знаєте де кінчається один Мелетій а де починається другий. Доводиться шукати. Соловій вважає « *Тренос* » богословським твором. Він думає, що « більшість літературних критиків не бачили на очі „*Треноса*", а тому й зробили з богословського твору літературний » (2:64). Омелян Огоновський теж думав, що це богословський твір. Трудно з тим згодитись. Ніхто ж не стане покликатись на « *Тренос* », як підручник науки про чистилище, філіокве, чи папський примат. Але, поминаючи те непорозуміння у визначенні характеру твору, автор реферує його добре й вичерпно. Коли б поменше цитат, а більше власних коментарів!

Закидає Соловій Смотрицькому незручність методи (2:128), тому що він (Смотрицький) вкладає в уста церкви не те, що вона вчить (головно в доґматичній частині). Вкладає, очевидно, те що сам думає, і вкладає тому, бо так йому диктує наголовок « *Плач Церкви* », тут немає наголовка, нпр. « *Плач Теофіла Ортолога в імені Церкви* ». Це зайвий доказ на те, що « *Тренос-а* » не можна рахувати богословським твором в точному цього слова розумінні.

Від появи « *Тренос-у* » (1610) аж до « *Верифікації невинности* » (1621) Смотрицький не писав з полеміки нічого. В 1617 р. він став монахом, написав « *Граматику* » (1619), приняв ієрейські і єпископ-

ські свячення (1620) і щойно тоді написав « *Верифікацію* » — оборону Теофанового рукоположення. Останні три праці з того часу (« *Оборона верифікації* », « *Еленхус* » і « *Юстифікація* ») — це праці меншого формату й значення.

Після повороту зі Сходу він написав « *Апологію* », що спричинила його дефінітивний вихід з православної Церкви і розрив з православною ієрархією.

Деякі автори думають (Осинській, якого погляд Соловій подає і мабудь з ним згідний; пор. 2:313), що причиною переходу Смотрицького в унію було те, що він « розчарувався в православію », що там панувало « неуцтво, неграмотність, упадок обичаїв » ітд. Ледве чи це була головна причина. Смотрицький був глибоко образований чоловік, він руководився передусім розумом і знанням, а не чуттям. Те, що він бачив на Сході могло його лише утвердити в його переконаннях, а не грати рішальну ролю. Не можна утотожнювати православія, нехай і 1620-их рр., з неуцтвом, неграмотністю упадком обичаїв ітп., так само як не можна утотожнювати руїни холмських наших церков з католицтвом. Упадок освіти, обичаїв і благочестія у східній Церкві не був зумовлений православієм, а чим іншим.

Останній розділ, тому, присвячений сумарній характеристиці Смотрицького. Як в попередних розділах так і тут автор посилається на давніше публіковані праці, православних і католицьких авторів. Це дуже корисна й важлива частина праці, вона подає читачеві думки й погляди найкращих дослідників Смотрицького (Куліша, Єфремова, Голубева, Макарія, Суші, Осинського, Студинського та багато інших). Кінцеві висновки Соловія видаються влучні й правильні.

* * *

На тому огляд праці Соловія можна б закінчити. Вона, без сумніву, є поважним внеском в критичну літературу про Смотрицького, хоч і не у всьому можна з автором погодитись. Праця усіх питань не рішає й сумнівів не розв'язує і автор певно цього свідомий. Але вона зводить в одне багату літературу доби й особи (Смотрицького), конфронтує погляди одних і других (православних і католиків) та в цей спосіб уможливлює дальші поглиблені студії.

Все ж кортить сказати про деякі недоліки, які вправді цінности праці не підважують, але її теж не прикрашують. Передусім автор (чи редактор) не звернув уваги на те, щоби подавати оригінальні наголовки творів (або бодай вірну транскрипцію). Ви знайдете тут побіч себе « *Тренос* » і « *Плач* »; « *Параґорію* », « *Втихомирення* » і « *Заспокоєння* »; « *Паренезіс* », « *Паранезіс* », « *Паранеза* », « *Лист Напімнення* ». З « *Екзетезіс-а* » не треба робити « *Екзетези* », з книжки Скарґи « *На лямент і трени... пшестрота* », « *Перестороги* » (бо в нас є інша « *Пересторога* ») ітд. Така плутанина тільки конфузить читача й нічого доброго не приносить.

Подібно з капіталізацією. Слова « розділ » чи « частина » не

святі, їх не треба капіталізувати. Не треба капіталізувати теж « Квасний чи Прісний Хліб », « Трактат ». « Римські Архиєреї », « Руська Нація » чи « Визнання Віри » (тих « Визнань » на ст. 345 аж сім, усі з великої букви).

Непотріно вводити « володимирівських » назв. Ніхто ніколи не чував про « Володимирівську епархію » чи « володимирівського єпископа ». Осідком тої епархії було місто Володимир (Волинський), тож як немає епархії Холмівської, чи Луцьківської, то чому має бути « Володимирівська »!

Праця, як видно з передмови, мала мовного редактора. Як він зі своїм ділом справився ліпше й не казати.

Має автор одну добру заввагу (1:128). Перекладач твору Я. Суші ужив форми « кир Мелетій » (тобто Смотрицький). Соловій спростовує, що цього не треба робити, бо раз « кир » помер то й перестав ним бути й його в Літургії « не поминають ». Треба поширити заввагу Соловія на те, що також не треба докторствувати й отчествувати в наукових працях (нпр. еп. д-р Ю. Пелеш, о. Рутський, о. Урбан, д-р Студинський, д-р Третяк, ітд.).

Бідкався Соловій декілька разів у своїй праці, що немає повного видання творів Смотрицького, а це дуже утруднює їх вивчення. Чому б Шановному авторові не піднятись тепер цього діла, маючи не абиякий запас знання й адорації до Смотрицького. Тоді він міг би додати ще одну цитату: Exegi monumentum...

Д-р Ю. Ґерич

Д-р Василь Лев, *Богдан Лепкий (1872-1941), життя і творчість*, Нюйорк, НТШ 1976.

Професор УКУ та УВУ д-р Василь Лев обдарував нас новою, цінною працею про життя і творчість Богдана Лепкого. Книжку видало НТШ в серії Записок. Має вона 399 ст., в тому 114 світлин та ілюстрацій. Сама бібліографія праць Б. Лепкого налічує 67 ст. Не менш цінні додатки в ній як родовід Лепких, довідки про поета в різних реферативних джерелах, і вкінці сам показник імен, місцевин і предметів, що так гармонійно доповнюють цю досі найкращу працю про проф. д-ра Богдана Лепкого.

Працю свою автор побудував із трьох частин. У першій зосереджується на Б. Лепкому як людині з різними талантами. Тут і його біографія і різні ділянки мистецької і наукової праці та зовнішні чи внутрішні впливи, що веліли йому, Богом обдарованому мистцеві, поетові, письменникові та вченому виконувати в житті такі чи інші праці. І, як знаємо з літератури, не багато у нас було таких чудових мистців слова, а то й пензля, як Б. Лепкий, але рівночасно не багато теж з наших письменників так призабуті чи чомусь недоцінені. І саме в тому вагомість праці д-ра В. Лева, що він немов би наново відкрив для нас безперечно великого письменника Б. Лепкого, про що є мова в другій частині цієї праці.

Частина третя включає бібліографії праць Б. Лепкого різних авторів, показники та коротеньке англомовне резюме та індекс. Нас цікавлять дві перші частини. Підготовляючи життєпис Богдана Лепкого, проф. В. Лев користувався причинками різних авторів і біографічними творами — чи то прозовими чи віршованими та сімейними даними, а в тому й листуванням. Канва роду Лепких тягнеться від львівського міщанина-золотника Якова Лепкого (1530-1586 р.). Значить, автор на основі сімейного родоводу та інших джерел подає повну основу та необхідні відомості для орієнтації читача і дослідника про довкілля, з якого вийшов, і в якому зростав Богдан Лепкий. Крім офіційних біографічних відомостей автор користується неофіційними джерелами, а саме творами Б. Лепкого з життєписними мотивами.

Аналізу біографічних моментів у творчості Б. Лепкого подав д-р Лев дуже глибоко та з ерудицією. Він уміє навіть у найменших згадках відкрити і насвітлити, якто в Б. Лепкого « з журбою радість обнялися ». Тут бачимо романтичну (« *Цвіт щастя* »), хоча й повну терпінь провесну дитинства. Традиційний кольорит древнього священичого роду та глибокий патріотизм і небуденна культура рідного дому зроджують у п'ятирічного хлоп'яти тугу за знанням, — він уже вміє читати і надзвичайно швидко дозріває духово. Чутливий на людське горе (« *Обірвалася глина* », « *Яницька* », « *Ах* », тощо) він зараня вложив у своє юне серде глибокі почування до людського болю, терпінь та кривди. Богдан Лепкий, немов та « Веснівка » о. Маркіяна Шашкевича, терпів болем власним, — хворів же на лихоманку кілька літ, і болем інших.

Особливо природа, ота багатюща природа золотого Поділля, зродила, чи може тільки завершила талант Богдана Лепкого — мистця. Так, бо наш великий учений і визначний педагог та чудовий письменник і поет був теж добрим мистцем-малярем. Як Лепкий пише в одній своїй праці: « В українській штуці серце, нерви, чуття, радість і смуток, рух, краска, сонце, словом життя... » (*Своє життя*, Ляйпціґ, 1918, ст. 13) і тут можна ці слова мистця порівняти до його мистецької творчости. Як зацитовано автором — « Портрети роботи Лепкого висіли в ґімназійних клясах та на коридорах. » (ст. 29). Його мрією було « ...написати пензлем історію України, немов польський маляр Ян Матейко. Батько послав його до Відня на студії малярства. Та знеохочений менторуванням деяких професорів, головно проф. Ґріппенкерль перейшов на студії філософії... » (ст. 32). Зрештою, проф. В. Лев подає про це цілий розділ. Автор праці про Лепкого пише, що: « Хоча почав студіювати філософію та філологію, то вчився приватно малярства, чи радше малював під орудою Миколи Івасюка. З ним приїздив він на літні ферії до Жукова. Там улаштовували вони собі в стодолі малярську робітню і портретували селян одницем і ґрупами, що їм позували як постаті до історичних картин. Спершу виконав картину « Коронація Данила », рисунки до праць про козацькі бої і ловецькі сцени. » (ст. 103). Знані теж графічні праці Б. Лепкого (ілюстрації до « *Історії України* » М. Аркаса, до антології « *Струни* » тощо). З нагоди його 60-

тиліття улаштовано його виставу з картинами Мадонни, різних портретів, краєвидів та рисунків. Не даром Лепкий залюбки говорив: « Коли б я не був письменником, тоді хотів би бути лише маляpем. » (ст. 106). Автор наводить теж цікаві ремінісценції мистецького малювання не пензлем, але пером у поезіях Лепкого.

Так, поезія Богдана Лепкого пов'язана не тільки з малярством але і з музикою. Саме тому вона така дзвінка мов трелі солов'їні, така сумна мов осінній вихор у тиху вечірну годину, така трагічна мов доля нашого народу. Оцю музику та українську прекрасну мелодію підхопив поет ще дитиною від матері, що, як заспівала « *Не щебечи, соловейку* » чи « *Гриця* », — « ...тоді всі сидять тихо, бо мамин голос такий тоненький, як павутиння, і вони бояться, щоб він не пірвався. Дядько Микола зідхає, а його жінка ,,добряча Касуня'', підопреться руками і плаче. Так плаче, що аж жаль дивитися на неї. » (ст. 111). І не тільки мати була музикальна і гарно співала, батько Богдана чудово грав на скрипці. Зрештою і сам поет співав у хорі, знав ноти і « ...хоч не грав професійно на якомубудь музичному інструменті, любив музику й писав під настроєм музики. » (ст. 114).

Проф. Василь Лев з любов'ю і знанням дає огляд поетичної творчости Богдана Лепкого. Він безперечно модерніст-близький молодомузцям. Поет намагається перенести поезію « ...від злоб і потреб громадського життя і віддати її на послуги чистому мистецтву » (ст. 134-135). Лепкий, як теж інші молодомузівці, намагається прищіпити на український ґрунт « різні форми европейського модернізму », не забуваючи про чар рідного слова. Метою цього поетичного напрямку було творити мистецтво для мистецтва, а не для життя. Правда, помилковим було б думання, що Б. Лепкий не мав власних поглядів на призначення поезії. На його думку « ...письменство служить народові, не тільки мистецтву, хоча не відкидав модерністичних напрямків і способів писання літературних творів. » (ст. 135).

Рання творчість поета, згідно з твердженнями В. Лева та інших дослідників поділяється на три періоди, — ранній під деякими впливами польських позитивістів і модерністів (Марії Конопніцкої, Казимира Пшерви-Тетмаєра тощо); другий період — роки 1901-1919, — це сумні картини багряної чи понурої подільської осені. Тут і поетова любов і до болю потрясаючі воєнні образки, що вказують на дужий поетичний ріст Богдана Лепкого. І вкінці в роках 1920-1941 приходить повна поетична зрілість. Його вірші збагачуються новими жанрами, мазки поетичної палітри досконаліші, а мистецька і літературна форма, мов двосічний меч у руках досвідченого воїна. Поет на вершинах своєї творчости.

Проза Богдана Лепкого теж гартувалася у вогні суперечностей і спорів критиків. Перш усього проза його незмірно багата, як жанрами, так і родами. « Його белетристика — це оповідання, нариси, есеї, ескізи, повісті. » (ст. 187). Твори письменника друкуються вже в 1895 р. (тоді то в « *Ділі* » появилися його перші оповідання « *Шумка* », « *На палеті* », « *В лісі* », « *Дивак* » тощо). Тематично

він охоплює життя села, священичих родів, міщанство, інтеліґенцію тощо. Він повністю розкриває чашу скорби і горя, використаного ворогом сільського люду, затоптання його прав у болото, намагання знівечити його людську та національну гідність. У цих творах немає крикливої пропаґанди, часто автор навіть не називає насилля чи насильників по імені, але воно видне без слів, і кривдники не в силі сховатися і за семи горами та семи морями... Лепкий уміє цвйохати, немов батіжком, своїм аристократичним словом і своїх, що теж тут і там прогрішилися супроти рідного народу...

Великий перелім у творчості Лепкого, згідно з автором цієї праці, зробила воєнна завірюха. Тут виступає новий сильний чинник — любов до України та її народу, знана як патріотизм. Воєнна тематика, як згадує автор, спонукала письменника до історичної тематики. Проза Лепкого місцями переходить в реалістичний стиль, — стільки в ній епізодів людського горя та страждань. Б. Лепкому не чужа й сатира. В його оповіданні « *Наші книжки* » він злегка, тобто з певним болем і гореччю висміває наше нечитальництво. Легкою сатирою, а місцями й зі сарказмом висміває він і інші недоліки української громади. В основному Лепкий, згідно з автором « лірик, ідеаліст ». Він « ...привик описувати тільки позитивні сторінки духовенства такого, як був його батько й сусіди, які навідувалися до його батьківського дому й належали до родини Лепких чи Глібовицьких, що їх описував у „*Казці мого життя*." (ст. 211).

На особливу увагу заслуговує його історична тематика. Перш усього, тому що в довоєнному періоді її, — особливо трилогію « *Мазепа* », — критика в основному належно не оцінила, а то й принизила. Така критика була нікудишньою, бо: « Лепкий вивчив основно тогочасну добу XVII-XVIII ст. в Україні. Із документів, джерел, універсалів Мазепи, звідомлень Петра I, листів Карла XII, монографій, про часи війни простудіював він тодішнє життя, побут, звичаї та обичаї. Простудіював і матер.яльну культуру того часу, будівлі, архітектуру, домашнє устаткування, прикраси, посуд, страви, одяг, товариські манери тощо. Великими картинами малює він життя в Україні, велику епопею і розкриває в ній дух тогочасної доби. В численних епізодах і деталях представляє він різні моменти із життя по цілій Україні, на гетьманському дворі, життя в домах старшин і козацтва, міщан і селян. А при цьому представляє також і відносини, заподіяні московськими затіями й інтриґами в Україні, перекупством старшин і міщан, козаків, перетягненням їх на сторону москалів і московські змагання зовсім опанувати й підкорити собі квітучу Україну. Це життя в такій атмосфері, де на кожному кроці бачимо інґеренцію царя Петра, його високих урядовців і генералів, присланих в Україну, що під директивами царя стараються опанувати українську інтеліґенцію, козацьку старшину, духовенство, міщанство і козацтво. » (ст. 217). Як уже сказано, крін кропіткої праці над вивченням даної доби та її історичних постатей, не всіх критиків задовільнив автор змальовуючи чудові полотна цієї історичної доби, де рішалося наше бути або не бути. Як каже

проф. В. Лев, на працю прихильно відгукнулися св.п. Кир Андрей, А. Лівицький і В. Прокопович, проф. Р. Смаль-Стоцький, польський проф. Маріян Здзєховскі та й багато інших. Але ж бо були й були негідні, шануючих себе, авторів писання, як от підсовєтського автора проф. Вол. Державина, написана в 30-х роках під час нагінки на український націоналізм, під час і після процесу СВУ. Автор монографії не згадує, але в основному критика Михайла Рудницького теж неґативна. Неґативною є теж критика еміґраційного автора популярних писань Романа Млиновецького. Він усе бачить крізь чорні окуляри, забувши про свої недоліки в брошурці про Мазеру виданій перед II. світовою війною під псевдонімом Характерник. Очевидно на цьому світі немає нічого людського досконалого то ж і в творах Б. Лепкого є певні недоліки, які автор тут і там відмічає.

Автор праці про Лепкого не поминає і його научної діяльности. Він перш усього знаменитий і люблений педагог, а там літературознавець. Його начерк історії української літератури дуже характеристичний своїм оригінальним трактуванням та насвітленням авторів і їхніх творів. Праця спринята дуже прихильно хоча були й критичні голоси (Сергія Єфремова) та це радше відносилося до завдань історії літератури як до змісту. Як сказано в праці: « Лепкий вперше впроваджує до свого твору усну словесність і говорить про неї на відповідних місцях книжки. » (ст. 236). Крім праць із історії літератури у Лепкого є низка інших творів про життя поодиноких авторів та про їхню творчість (Василь Стефаник, 1903, Тарас Шевченко, 1911, Маркіян Шашкевич, 1912, Незабутні, 1922 — про О. Турянського, Гр. Чупринку, В. Стефаника та інших, Три портрети — про Франка-Стефаника-Оркана і інше. Щоб зрозуміти вагу і значення його наукових праць та вплив на міжвоєнне покоління галицької молоді, треба б провести відповідні студії і видати академічне зібрання всіх творів Богдана Лепкого, чолового, а сьогодні призабутого. На жаль цього не зроблено і мій передрук його оповідань виданих в 1944 р. у Кракові, перевидання НТШ « *Казки мого життя* » та оповідання « *Каяла* » вид. « Говерля » — це хіба вже все. І саме тому цінна праця, найкраща з досі виданих, проф. Василя Лева дає повногранний огляд життя та діяльности великого вченого, письменника, поета і мистця. Автор монографії не тільки проаналізував усі дотеперішні праці про Б. Лепкого та всю його літературну спадщину, але й доходить у багатьох випадках до власних, нових і оригінальних висновків. В. Лев вперше відмітив, що « ...своєрідна аристократична, але й громадянська й демократично наставлена атмосфера » (ст. 27), — вплинула на ріст талату Б. Лепкого. Автор теж відмітив, якто почерез широко закроєні студії мазепинської доби письменник дав нам прекрасну річ досі не перевершену працю про гетьмана Івана Мазепу. Вправді, проф. В. Лев оминув закиди деяких критиків, що письменник не добу І. Мазепи, а своє міліє відтворив у цьому творі, що очевидно не згідне з правдою. Є й більше цікавих порівнань автора монографії, але в основному він до нюансів точно притримувався фактів, нанизуючи життєву канву Лепкого, чи характеризуючи його всесторонню діяльність.

І на закінчення необхідно відмітити те, про що тут і там згадує проф. Лев, а що мабуть заслуговувало б на окремий розділ, а саме виділення з творів Б. Лепкого і схарактеризування його глибокої віри в Бога, його пієтизму і його прив'язання до рідної Церкви в хвилинах щастя і горя. Це він, Богдан Лепкий, краще як будь хто із інших наших письменників, відмітив глибоку віру в Бога у нашого народу. Ось опис Матері Божої із « *До Зарваниці* »: « ...дзеленькнув дзвінок, почувся якийсь дивний туркіт, завіса піднялася вгору і появилася чудотворна ікона Зарваницької Матері Божої. Темна, наче замрячена літами й зітханнями тих тисячів душ, що шукали в Неї помочі і потіхи. Лиця не видно було добре, тільки очі дивилися, так якось спочутливо й добряче, що хлопець свої спустив додолу. — О, Пречиста! — почув нараз і побачив, як мама, мов підкошена, впала перед престолом. Упав біля неї. Хотів молитися, та молитви мішалися в голові, а слова втікали з уст. Щось його то душило за горло, то знов так легко робилося на серці як ніколи. Молився без слів — „*Казка мого життя*" » (1967, ст. 145). Таких сильних, глибоких вірою місць у творах Лепкого багато, і віримо, що автор цієї цінної праці використає їх в іншій праці разом із аналізою родинних архівів та листування.

Д-р В. Луців

Edmund Przekop, *Der Griechisch-Katholische (unierte) Ritus im polnischen Konkordat vom Jahre 1925,* Excerptum із « Ostkirche Studien », September 1979, Band 28, Heft 2-3, Augustinus-Verlag, Würzburg, ст. 145-167 (Пагінації не змінено).

Автор порушив у своїй короткій праці мало відому досі і недосліджену історичну подію, в якій наша українська католицька Церква на початку XX-го століття була предметом гри і різних конюнктур і то в часі, коли вона по нелегкім національнім відродженні в XIX ст., в якім теж брала важну участь, готовилась до великих завдань і нової праці на терені українських земель, на якій блиснула була коротка воля і відбувся тяжкий змаг у її обороні. Це питання польського конкордату в 1925 році і його відношення до нашої Церкви.

Творення цього конкордату, що, як угода міжнародного і церковно-політичного характеру, проіснував ледве чотирнадцять років, мало великі труднощі і пертрактації мало не скінчились нічим, саме через справу унії, тобто через нашу Церкву і її права до повного життя. Автор робить цікавий натяк, в якому, може, міститься його мотив написання цієї праці: « Зацікавлення конкордатом у світлі його постанов, які в 1945 році стали неправосильні, *може сьогодні знова бути актуальним* (мої підкреслення!); бо *напевно* у переговорах, які під цю пору відбуваються між Апостольським Престолом і Польською Народною Республикою, також питання греко-католицької Церкви в Польщі, є включене » (ст. 145).

Автор у своїй праці поступив доволі справедливо, хоч дуже скупо, і пильно зглибив, на основі доступних йому джерел і літератури, ситуацію нашої Церкви в нових її політичних обставинах зараз по першій світовій війні. Тому взявся до праці із добрим методичним підходом, хоч в рамцях так короткої студії обмежується він тільки до основного, насвітлюючи найперше тло польського конкордату і події з ним пов'язані: відносини між урядом і народними та релігійними меншинами в Польщі в її східних тодішніх частинах між двома світовими війнами, східна політика Апостольської Столиці в тому часі, що намагалась здобути для католицизму православних. Обидва питання дивно схрешуються і це бачиться в підготовці конкордату в його тексті і між його рядками, в його постановах та їхніх цілях. Зараз на вступі бачимо, неначе « мементо » спокійно сказане: « Тому треба мати на увазі, що польський уряд хотів використати Католицьку Церкву для здійснення своєї власної внутрішньої політики; а чейже не існували між державним правлінням і церковним проводом ідеологічні різниці чи противенства. А однак могла якось співпраця для обох сторін принести корисні висліди » (ст. 145-146).

1. Місійна Ostpolitik Апостольської Столиці

Зв'язок Ватикану із Росією по упадку царату по сов'єтській революції (хоч на її початку плекались оживлені надії) перервався. Рим все таки мріяв про навернення православних на католицизм. Польські уряди про те знали і намагались у ті пляни включитись, гамуючи або не піддержуючи усі почини Апостольської Столиці. Справою в Римі занимались: Конґреґація для Східної Церкви (1917) і окрема Папська Комісія для Росії. Почалась організація колеґій для вишколу місіонарів, між ними Руссікум в Римі (1929), колеґія св. Андрея, яку заложив в Німеччині кардинал Фаульгабер. Чомусь Автор долучив до цього і нашу українську колегію св. Йосафата. Долучились до цього діла навертання різні західні монаші Чини. Апостольський Візитатор у Варшаві Ахіль Ратті (потім Пій XI) бачив можливості місійної дії серед православних, уживаючи до цього біритуалізму серед латинських польських священиків. Почалась акція для нових « уній » в східній Польщі. Всім провадили Єзуїти. Створено за піддержкою митрополита Андрея Шептицького духовні семінарії в Альбертині (Вильно), в Дубні і місійну станицю в Люблині. Брали в цьому участь також інші латинські Чини: Редемптористи, Капуцини, Пальотинці, Маріяністи і наші Василіяни. Акція для нових уній жваво розгорнулась, хоч висліпів не дала, бо польський уряд її легковажив.

2. Національні й обрядові меншини в східній Польщі

Національні і церковні меншини в східній Польщі почали також свою активність. Православні переважали у воєвідствах Волині, Новгородок, Підляшшя, Вильно, також частинно Білисток і Люблин. Греко-католики переважали над латинниками у воєвідствах — львівським, тернопільським і станиславівським. Нема точних статистик з тих часів. Автор подає статистику із перепису населення з року 1921. Варто тут її подати:

Воєвідство	Католики		Православні
	Лат. обр.	Схід. обр.	
Вильно	42,2%		48,5%
Новгородок	39,0%	—	51,5%
Підляшшя	7,3%	—	79,3%
Волинь	11,5%	—	74,6%
Львів	45,4%	42,5%	0,1%
Тернопіль	31,3%	59,4%	0,1%
Станиславів	14,8%	73,8%	0,1%
Білисток	69,0%	—	14,6%
Люблин	77,6%	0,2%	7,3%

Латиняни сконцентрували свою місійну дію на дієцезії Вильно, Пинськ, Ломжа, Підляшшя і Люблин. Ціль: привернути православних до унії, не наслідуючи берестейської унії, але творячи новий обряд, що його звали: « восточний обряд », « східно-слов'янський », « візантійсько-слов'янський » або « новоунійний ». Тут було б корисно, коли б Автор подав був питоменності того « нового » обряду (Історію і гостру критику цього старання подав К.Н. Николаев, Восточний обряд, Париж 1950). Акція ішла за гаслом папи Бенедикта XIV: « Всі повинні бути католиками, але не всі латинянами ». При наверненні із православія на католицизм не вільно перетягати на латинський обряд, кожний має остати у своїм обряді... Мали залишатися усі звичаї і права східного обряду, але не вільно було цьому новому обрядові мати власну єрархію, а підчинялось його єрархії латинській, не можна було творити навіть власних деканатів, а парохи належали до латинських деканатів. То був новий експеримент Апостольської Столиці і у Польщі він найшов ентузіястів серед латинських єпископів. Згодом створено генеральних Вікаріїв для « ново-з'єдинених » із єпископськими свяченнями під юрисдикцією латинського ординарія, а в 1931 р. поставлено для « ново-з'єдинених » єпископа Миколу Чарнецького із титулом Апостольського Візитатора із персональною юридикцією. В семінарії

в Дубні були такі питомці: 22 поляки, 17 українців, 10 білорусинів 2 руських і 1 чех. Церковну історію і реторику вивчали по польськи, літургіку і катехитику по українськи, а між собою говорили по латині.

Вислід такої акції був майже ніякий. Число вірних в 1927 році було 20 тисяч, а в 1936 р. 16.600. Населення поставилось до «нової віри» вороже, називаючи цю віру «польською вірою» і бачили в ній польську кольонізаційну політику денаціоналізації. Латинська польська Церква працювала, щоб здобути вірних для унії, польський уряд натомість намагався польонізувати східні області при помочі латинського обряду. Східний обряд видавався їм небезпечним, бо виховував би сепаратизм, як це сталося з українцями греко-католиками, яких обряд скріпив їх в їхній окремішності. Створився, отже, парадокс. Між Церквою, Апостольською Столицею і польським урядом на тім пункті був конфлікт.

В цім розділі окрему частину присвячує Автор українській католицькій Церкві і нашим лемкам. Важніші такі уваги про Лемківщину: лемки були консервативні і дуже вірні старим літургійним традиціям (своїй руській вірі) і не радо принимали зміни, що їх вносив греко-католицький (уніятський) обряд; вони відкидали також і український націоналізм, польський і російський. З цього користали православні і розгортали серед лемків свою діяльність. В 1933 р. «староруські» лемки просили Апостольську Столицю відділити їх від греко-католицької дієцезії (Перемишль), щоб вони могли зберігати свої старі традиції. Вже рік пізніше Апостольський Престіл на це погодився, не без порозуміння, очевидно, і охотної згоди польського уряду. Відсепарування лемків від Галичини було корисне діло... (Цікавий саме цей поспіх у полагоджуванні цього відокремлення! Комусь на цім дуже залежало і найшлись потрібні рації і засоби, а для Преосвященного Йосафата Коциловського це був болючий удар...).

Створилася лемківська Апостольська Адміністратура із 9 деканатами і 121 парохіями із осідком у Риманові, а від 1938 у Сяноку. Першим Адміністратором був номінований, хоч свого уряду не заняв, о. Микола Наґужиньскі, потім о. Василь Масьцюх. У своїм пастирськім листі, писанім у «русько-галицькім» діялекті, він вказував на різницю між українцями і лемками та хвалив національну і релігійну толеранцію польського уряду.

3. Як творився конкордат?

В польській конституції із 1921 р. латинська Церква вважалась переважаючою і тому «має передове місце в державі між рівноправними віровизнаннями» (ст. 153), вона рядиться своїми правами, а відносини між державою і Церквою будуть встановлені порозумінням із Апостольським Престолом, що потвердить сенат.

Вже на початку 1921 р. міністер Мацєй Ратай почав заходи в

справі конкордату із великою засекреченістю.[1] Нарис конкордату зладив професор історик польського права В. Абрагам. Діловодство провадив С. Ґрабскі і був головною пружиною діла. Вся історія з конкордатом тривала повних чотири роки. В соймі були бурхливі дискусії у зв'язку із ратифікацією. Наші посли боролись проти всяких висловів, що могли обмежувати становище нашої Церкви і сприяти польонізації.[2] Сойм затвердив проєкт конкордату більшістю 70 голосів (180 проти 110). Виглядає, що з конкордату не був ніхто вдоволений і він був проблемою у взаємовідношеннях між державою і Церквою.

4. Конкордат і греко-католицький обряд

Важкою проблемою був конкордат для нашої Церкви. Не все було так світло, як би могло очікуватись. Правне положення нашої Церкви було на рівні із римокатолицькою Церквою, але політичні пляни уряду у відношенні до українців цю, бодай на словах, рівновагу захитували. Це видно було із плянів Ґрабского. Боялись українського духовенства, як заборола українського націоналізму. Вимагали, щоб греко-католицьке духовенство визнавалося як польське і в цім напрямі, щоб ішло його виховання! Стануло на тому, що визнано наших три дієцезії строго в границях держави і ніяка область держави не може бути підчинена якомусь єпископові, що живе поза границями польської держави. Границь греко-католицьких дієцезій Рим не визначив і питання остало відкритим, чим і помогло відокремленню Лемківщини. Держава резервувала собі різні обмеження і вимоги до назначування парохів, в справах т.зв. патронату, поставлено заборону інших мов у «додаткових» Богослуженнях крім польської і ін., що вдаряло головно по інших національних меншостях латинського обряду в Польщі. Невдоволення конкордатом було в соймі і поза соймом і серед латинського духо-

---

[1] Maciej Rataj, *Pamiętniki*, Warszawa 1965: «P. St. Grabski zdawał mi sprawę z rokowań o konkordat, zastrzegając ścisłą tajemnicę, którą przyrzekł Watykanowi. 'Watykan rokuje obecnie o konkordat i z innymi państwami, między innymi z Bawarią, obawia się, żeby nie zażądały koncesji przyznanych Polsce'.

Podczas godzinnej audiencji udzielonej p. Grabskiemu tuż po przyjęciu papież mówił o wszystkim, tylko nie o konkordacie. Kiedy wreszcie Grabski sam napomknął o nim, papież ograniczył się do: «ach ten sławny konkordat!», стор. 250.

[2] Там само: «Rokowania o mało nie rozbiły się o sprawę unii. Grabski zastrzegał się, że poza trzema istniejącymi faktycznie diecezjami unickimi nie powstaną nowe. Natychmiast druga strona zaczęła się wycofywać z punktów już uzgodnionych. Znaleziono formułę: sprawa będzie załatwiona w "accord secret" w tym sensie, że tworzenie nowych diecezji unickich będzie niemożliwe tak długo, dopóki obrządek unicki nie będzie dawał gwarancji, iż nie jest jednoznaczny z ruchem narodowościowym ukraińskim, a więc dopóki nie wychowa się nowego pokolenia kleru itp.», стор. 250.

вєнства.[3] Вірні східних обрядів, коли вони находились поза границями своїх дієцезій в Польщі, мали підлягати місцевому латинському єпископові. Українці католики були, отже, замкнені границями своїх епархій й « унияти » не могли мати контакту із своїми братами, наприм., на Волині. Там приготовлявся інший плян із т.зв. « восточним обрядом », як сказано вище, якого пропагатором став польський єпископ Пшездзєцкі і яким, вірилось, можна буде православних навернути на католицизм. Урядові кола не вірили в цей « восточний обряд », бо вірили, що повториться те саме, що сталось із греко-католиками, тобто, що створиться український реґіональний націоналізм, або русифікація східних польських областей. Коли в 1925 році католиком восточного обряду став архимандрит Филип Морозов (бувший ректор виленської семінарії), він зразу почав вимагати автономії русько-православних католиків із власною церковною організацією — Генеральним Вікарієм, що підлягав би митрополитові у Вильні. (Бачиться з цього, що русскі вміють ставити завжди належно свої східні права і еклезіологію!) Коли ж на це не було згоди, він у 1927 році повернувся знова до православія.[4] Конкордат в нічому до поєднання не поміг, а радше ускладнив ситуацію, втягаючи в те Боже діло єдности християн підступну політику польського уряду і наївний та неприготований підхід до справи польської єрархії.

Сумніватись треба, чи цей дивний, штучний та імпровізований « екуменізм » без щирих українських екуменістів Львова із Митрополитом Андреєм Шептицьким на чолі лишив якусь позитивну лекцію для майбутности. Автор про те не каже нічого, бо студія

---

[3] Там само: « Konkordat wywołał fatalne wrażenie wśród duchowieństwa ziem zachodnich ze względów poziomych, materialnych (zagrożenie folwarków plebańskich!), wśród innych z powodu uprawnień władzy świeckiej przy nominacji na probostwa, biskupstwa itd. », стор. 327.

[4] В 1925 році він писав у зв'язку із своїм приступленням до католицької Церкви: « После долгого размишления я решился на важный шаг: постановил стать членом той религиозной общины, которая подчиняется наивысшему пастырю, епископу Римскому. Этим актом я выполняю только веление собственной совести, убежденной, что лишь та истинная християнская церковь, где есть апостол Петр со своими последователями ».

...« Ищите опоры для вашей церкви не в Москве и не в Константинополе, и не у протестантов, а только в Риме, — в этом истинном центре христианского объединения ».

Православні закидували Морозову карієризм. К.Н. Николаев, *Восточний обряд,* Париж 1950, ст. 140.

В 1927 році, коли Морозов залишив католицьку Церкву він писав так: « Время соединения церквей еще не приспело. После моей полуторогодовой самоотверженной работы на пользу соединения церквей для меня лично теперь совершенно ясно, что со стороны именно представителей Западной Церкви нет евангельской подготовки для этого соединения. У католической иерархии отсутствует истинно католическое отношение к православию, т.е. в духе Вселенской Христовой Церкви и наоборот: гордость, самомнение и недостаток христианской любви — характеризуют это отношение ». Там само, стор. 142.

Такий був вислід тієї на поспіх із прерізними мотивами і впливами дії для з'єднання. Все це діялось біля самого центра тієї екуменічної дії Альбертина, де працювали наполегливо Єзуїти.

є ограничена до окремої теми, але варто б в наші часи екуменізму цю невдалу і прикру сторінку екуменізму простудіювати і вивести відповідні висновки, хоч ледве чи вповні можливе це через брак повної документації.

5. Висновки

Автор робить тільки такі висновки: польський конкордат 1925 року був важним чинником в руках уряду у відношенні до національних меншин. Ця політика була пов'язана із конфесійними відношеннями і діяла на трьох площинах:

1. Послаблення впливу білорусинів і українців на Волині через обмеження дії православія.

2. Придержання впливу українців з Галичини через обмеження дії уніятського клиру трьох полуднево-східних дієцезій (це Автор дуже невиразно сформулював).

3. Скріплення активности римо-католицького клиру в східній Польщі. Вислід? Греко-католицький обряд не дістав можливостей для своєї повної організації. Новий « восточний обряд » витворив недовір'я до греко-католицького обряду, що був тісно пов'язаний із українським національним рухом. Тому « восточний обряд » віддано під опіку Єзуїтів і латинської єпископської конференції.

Сумна сторінка невдалого екуменізму, якому конкордат нічого не поміг, бо роблений був, не враховуючи потреб душ, національних та духовних почувань національних меншин, а над усе не враховуючи таки Христової науки про єдність і любов ближнього.

о. І. Музичка

SONYA A. QUITSLUND, *Beauduin, a Prophet Vindicated,* New York, Newman Press 1973, стор. 366 + 4 сторінок фотографій.

Твір описує особу і творчу працю бенедиктинського монаха, що, незважаючи на труднощі, противоріччя і прикрощі із опозиціями, пережив кари і рід вигнання, щоб потім бути визнаним одним із визначних постатей в Церкві двадцятого століття. Авторка твору є професором-асистентом досліджування релігій в університеті Джордж Вашінґтон у Вашинґтоні. Народилась у Портлянд (Ореґан), студіювала в американських університетах, у Соборні і в американському католицькім університеті. Соня А. Квітслюнд написала повну біографію впливового на життя Церкви працівника — Бодуена. Вона не лише подала нам описи осіб і подій не так давнього часу, але вона й дослідила релігійного духа католицької Европи між

1910 і 1950 роками — історичне тло, на якому в такій повноті посіяв Бодуен свої ідеї.

Наукова праця має 366 сторін, в тому 297 подають нам історію цього великого священика. Від 298 до 344 сторінки маємо ноти й бібліографічні посилки до кожного розділу твору. Від 335 до 337 сторінки поданий вступ до бібліографії-писань Дом Лямберта Бодуена і після цього в хронологічному порядку список його творів від 1909 року до 1959. Від 346 до 358 сторінки поданий список невикінчених матеріялів, писань, листів і творів Бодуена із позначеними датами їх написання. Кінцевий індекс цього інформативного твору завершує його. Провідним мотивом твору є екуменізм, що був чи не центральною точкою Другого Ватиканського Собору.

Народився Бодуен у бельгійській міщанській родині в 1873 р. і змалку бачилось, що він буде жити пересічними вартостями буднів людини. Та сталось навпаки — він став людиною, що жила ідеями, якими речі повинні бути і тоді свої ідеї переводив у діло. Він був священиком робітників, в часі війни активний у підпіллі, професор колегії, видавець, ігумен монастиря, і все це із великою енергією і досягненнями. Мав багато ворогів, але був головою вищим від них, покладаючись на свій гумор і сміливість. Був високо чеснотливою людиною і Люїз Буає називав його « муж Церкви », вірний собі і своїм настоятелям. Він був також міцний і оригінальний мислитель, що, хоч сам не впровадив змін в Церкві, але мав сильний вплив на багатьох, що напрямлювали хід Другого Ватиканського Собору. Коли ще жив, мав сатисфакцію, бачив початки католицької реформи. Його давній приятель Анджельо Ронкаллі став вибраним папою Іваном XXIII, скликав вселенський Собор, що Бодуен предсказав і на що наполягав. Він належав до піонірів двадцятого століття у літургічнім русі і дожив до хвилини, коли його ідеї прийнято всюди. Як піонір християнської єдности в часі, коли міжконфесійні стрічі були недозволені, він впливав на започаткування екуменічного руху в такім виді, як його бачимо сьогодні.[1] Годфрей Дікман твердить, що загально прийнято, що сьогоднішній пасторально-літургічний рух має свій успішний початок у розмовах Дом Лямберт Бодуена, і, згідно зі словами папи Івана XXIII, — « Правдивою методою праці для з'єднинення Церков є метода Дом Бодуена ».

---

[1] Нотатка з історії: Ліонський Собор (1274), а зокрема Флорентійський (1439) працювали над здоровим екуменізмом. В часі Тридентійського Собору була також поважна журба екуменічними справами, але аґресивність протестантизму була така велика, що унеможливлювала будьякий діялог. Пій IX запросив православних на Перший Ватиканський Собор і створив папську комісію «ad reconciliationem dissidentium cum Ecclesia fovendam ».

В загальному екуменічна справа вимагала дозрілих часів і обставин. Лев XIII вважав свій понтифікат як постійну працю для з'єднинення (Енцикліка « Divinum illud munus », 1897). Молитви за з'єднинення Ватсона благословлені Пієм X і Бенедиктом XV, Енцикліка Пія XI Mortalium animos прихильно сприйнята православними і потім велика праця Кутуріє (Couturier) і Бодуена в висліді дали апробату Пія XII для Екуменічного Руху. В цій історії окреме місце занимає наш український екуменічний рух, що його започаткував Митрополит Андрей в двадцятих роках.

Або за словами кардинала Суенеса, які сказав він пару років пізніше про Бодуена: « Екуменізм була його єресь »... Якщо так, тоді Бодуен заплатив за це. Його атакували, висмівали, наказували мовчати, а на кінець змусили стати « затворником » і опинитись наче на вигнанні (в 1932 р.). Помер Бодуен 11.I.1960.

Треба, отже, бути вдячним Авторці за її працю. Її заслуга подвійна: вона невтомно шукала і переложила документи із приватних архівів і також зробила першу синтезу богословії Бодуена. Велика кількість деталів, що їх зібрала Авторка, робить цю збірку фактів цінною, що інакше було б пропало для історії. Із кожною знахідкою можемо додати нову черту особи, що відзначилась в житті Церкви в такий різноманітний спосіб в першій половині XX-го століття. Овоч цього можна бачити зокрема на Другому Ватиканському Соборі, що Бодуен відчував своєю пророчою харизмою, в якому здійснилась частина його мрій, якщо не всі. Сьогодні овочі його старань можна побачити майже в кожнім русі, питоменнім життю сучасної Церкви.

Події життя часто нас алярмують до степеня, коли неможливе стає дійсністю, коли сумнів набирає виду правди, ідея підноситься знанням суцасних фактів, базована на попередніх правдах, але пояснювана в обставинах і потребах сучасности. (Такою стала справа нашої помісности і патріярхату!) Строгість церковних законів і правил були стандартом, яким жилось часто у страху перед їх нарушенням і, послідовно, перед карою.

Твір Соні Квітслюнд — це твір про регабілітованого священика, бо показує те, в що він вірив, і що повинно практикуватись в церковнім екуменізмі. Авторка показує дуже виразно значення тієї людини і його вклад в життя Церкви серед різного маневрування та інтриґ, які так часто пов'язані із людським елементом в Церкві. Бодуен розумів своє священство як посвяту у службі для других із одною ціллю — привести Христа до них. Авторка твердить, що він був переконаний, що він має щось людям дати (соціяльний апостолят) і згодом відкрив, що він має чимсь з народом поділитись (Літургія). Признання, що інші мають щось йому дати (екуменізм), вказує на кульмінаційний пункт його духовної орієнтації на світ. Тільки через правдиву екуменічну любов стаємось християнами.

Бодуен цікавиться в найвищому степені екуменізмом і літургією, що можна бачити у так званих « дискусіях у Малін ». Його участь в анґліканському питанні, коли він був професором в Римі є лише коротким моментом в порівнянні із складними справами, перед якими він станув із оснуванням інституту в Амей і його східно-західного впливу. Тому Бодуен пропонував, щоб його монахи познайомились із різницями між Сходом і Заходом, що гарно зісумував наш митрополит Андрей Шептицький:

> « Католики бачать *ширину* Церкви і її членів — вірних; православні дивляться на *глибину* Церкви і на якість її членів. Історичний аргумент ніколи не переконає православних; зовнішність, соціяльні, кількісні чи статистичні факти

> є малого значення для них... Моральна богословія, як система, майже не існує; що православні називають моральним, є практично те саме, що є нашою аскетичною чи містичною богословією: любов Бога, молитва, містична глибина людського життя, піднесення душі до Бога » (стор. 81).[2]

Авторка ставить справу ясно, що вислідним гаслом треба прийняти оба погляди і противитись всякому бажанню, що хотіло б звати котрийсь із обрядів вищим. Є історичним фактом, що в тринадцятому столітті Іннокентій III хотів об'єднати Церкву за західними зразками. Суттєвим є зважити, що накоїли хрестоносні походи, і що остаточно зробив так зв. Уніятизм є це: Хрестоносці усунули східні обряди і їхні осідки, уніятська система старалась зберегти це. В 1441 митрополит Ісидор повернувся із флорентійського Собору і проголосив єдність з Римом. Хоч деколи поставали союзи між Росією і Заходом, але вони все числились із володінням Польщі. Рим, проводячи свою політику з ілюзією, що Росію можна привернути до єдности, легко йшов на компроміси, мабуть несвідомий того, що мрією Москви було стати третім Римом. Агресивність католиків в Україні починаючи від XIV-го століття мало зробила для того, щоб встановити приязні відносини. Наїзд лютеранських місіонарів та окупація руських територій поляками, які збещещували православні церкви, створили відчуження між Сходом і Заходом. Шістнадцяте століття кинуло Польщу й Україну в поважні релігійні кризи. В тому часі Тридентійським Собором починається католицька реформа (1596). В Польщі із стараннями про з'єднинення лучаться політичні мотиви. На такому тлі постає берестейська унія в 1596 році й православні русини українських земель пристають до римської Церкви. Про вислід цього процесу поєднання Авторка каже так: « Оскільки латинська богословія була вже широко відома і цінена в Україні, розвинулося помітне зацікавлення і відкритість до латинських речей, що додавало престижу для русинів, які стались незабаром найчисленнішою групою уніятів. Завданням Шептицького було старатись переробити все те, що вчинив процес латинізації за більше чим 300 літ. Процес латинізації, часто описаний як накинений, був властиво довгим процесом, що в загальному появився через виявлену згоду і був приспішений підчас доби реформи. Позбавлені контакту із Церквою, від якої вони походили, ті Церкви природно звернулись до приступних їм зразків, зокрема в реформі духовенства (напр. вони наслідували латинські семінарії, або посилали своїх людей до них і накидували целібат і т.п., щоб в той спосіб бути більше « апостольськими »). Східні християни таким чином об'єднані з Римом постепенно тратили культурний характер православія через своє зближення до сильнішої латинської Церкви. Близько кінця дев'ятнадцятого століття за Лева XIII почався рух, щоб ці Церкви відлатинізовувати. В цьому було зерно

---

[2] Шептицький А., *Eastern and Western Mentality*, в « Рах », I-II, 1933.

свідомости, що вони в началі належали до іншої структури як ця, що є в римській Церкві, яка неналежно обтяжила їх формами і законами аж надто чужими у відношенні до їхньої спадщини. Це, для прикладу пояснює походження вимог мелхітського патріярха Максимоса IV на II Ватиканським Соборі, щоб створити синоди єпископів, якими є національні конференції єпископів. Це в дійсности могло б встановити рівнозначну ідею патріярхату у західній Церкві. » (стор. 83-84).

Бодуен був під великим впливом великих осіб як кардинал Мерсіє, Кирило Королевський, Мішель д'Гербіні і врешті не менше від них Андрей Шептицький. Воно властиво є легко для нас находити помилки поглядів первісних піонірів сучасного екуменізму, але бачиться, що нема крашої розв'язки. На основі думання Авторки так звані уніятські Церкви ставлять одиноко екуменічну проблему.

« З пункту бачення православних ці християни вважаються як схизматики і вони опинились у своїй ситуації віч-а-віч з Римом у ненадійнім і непевнім положенні, кажучи щонайменше. Це можна сказати, коли наше зрозуміння властивої схизми поглиблюється, коли Захід приймає свою частку відповідальности за неї і коли поняття ,,з'єдинених і не абсорбованих'' стає прийнятим. Рим почувається в труднощах і в збентеженні. Закликаючи цілі спільноти відділитись від своїх первісних Церков, — дійсність невідома в перших століттях історії Церкви, — Ватикан стоїть тепер перед дилемою. Сказати уніятам вертатись до православія була б радше неделікатна розв'язка, а однак кожний початок до переговорів в справі об'єднання є гостро перешкоджений існуванням цих же Церков. Декрет II Ват. Собору про Східні Церкви виразно встановляє принципи помісних Церков: вони мають свою власну богословію, літургію і канонічну рівність із іншими Церквами. Різні обряди є "консеквентно однакової гідности". Тая ж римська Церква є саме одною із тих помісних Церков » (стор. 93).

Авторка з великим підкресленням вказує, що Східні Церкви чимраз більше наголошують свою автентичність, є східними і мусять зберігати свою традицію, якщо мають дати свій вклад до вселенськости Церкви і не можуть вдоволятись латинізацією своєї спадщини, свого багацтва і їхньої літургічної духовости. Виправданий сьогодні Бодуен був свідомий цього факту тому п'ятдесят років, хоч його обмежувано в тому, щоб його пляни могли бачити денне світло.

Митрополит Шептицький відіграв важну ролю в житті Бодуена. Він не лише мав вплив в справах єдности Церков, але також мав чималий провід у візії Бодуена на патріярхат в його славній пропозиції. Митрополит також поміг в утвердженні Бодуена про важність єпископату і місцевих Церков — оба ці чинники були абсорбовані Римом в часах Бодуена. Пасторальна сторінка життя і праці митрополита Шептицького зробили велике враження на Бодуена своєю ревністю і любов'ю до свого народу. Митрополит подорожував і відвідував скрізь своїх людей, відвідував парохії, яких число, згідно з Авторкою, доходило до сімсот. Саме в часі

тих візит митрополит проповідував і піклувався духовними потребами своїх вірних. Його пасторальні листи випереджували пізніші науки Апостольського престолу. Митрополит був відомий як український Мерсіє, бо подібно як бельгійський примас, не боявся говорити до свого народу, незважаючи на російські обмежування чи погрози нацистів. Право на патріярхат було темою дискусії між Митрополитом і Пієм X і папа годився встановити патріярхальні права Шептицького на київському престолі, включаючи право висвячувати єпископів без прошення потвердження в Римі (Це східне право визнане II Ват. Собором).

Бодуен подивляв зусилля Митрополита Шептицького і це с певним, що Митрополит запалив екуменічну іскру в Бодуена. В додатку до цього, що Бодуен слухав лекції Митрополита на Орієнтальнім Інституті в Римі у знаменитій французькій мові, він мав нагоди стрічатись з Митрополитом в Римі і дискутувати з ним про екуменічні справи приватно. Очевидно, були різні погляди, як до цієї єдности прямувати. Одна група була думки, що треба організувати місійну діяльність і спрямовувати її до навертання ніби занепалого православія; інші думали, що треба завернути історичний процес латинізації через систематичну делатинізацію. Цю саме останню думку, правдиву у своїй суті, хоч все таки неповну, доповнив важною заявою II Ват. Собор у своїм Декреті про екуменізм. Вплив Митрополита Шептицького, що був непохитним сторонником делатинізації, був у великій частині благодатний. Однак через націоналістичне перенаголошування включене в справу екуменізму і розчарування із делатинізацією, Бодуен незабаром згубив своє захоплення для діяльности Митрополита... Потім наступили дні тривалого його розчарування. Ті, що не погоджувались з ідеями Бодуена були куди впливовіші в творенні висновків, більше чим сам папа.

Першим лучем надії було папське бреве « Equidem verba », яке Бодуен вживав як провідну вказівку і джерелом, для свого проєкту в Амей, де б могли стрінутись Схід зі Заходом. Від самого початку він шукав сильного опертя на мирянстві, як теж і їхньої матеріяльної помочі.

Бодуен був захоплений східною духовістю, яку він бачив в народів Сходу. Внедовзі по своїм повороті з Галичини він уложив свій плян для інституту в Амей в праці « Монаша праця для з'єднання Церков ». Важність досліду в такій широкій програмі була більш основною чим академічні вимоги, які вже тоді ставилися. Мало хто любив так глибоко Церкву як Бодуен, ніхто більше не бажав так єдности Церков як він, але мало було таких, що ясно усвідомлювали собі, що жодний плян, хоч би як гарно виглядав він на папері, може принести овочі, якщо за ним не стоятиме солідно саме життя. Бодуен ніколи не обмежував своїх старань у відношенні до православних, чи зокрема до руських. Порозуміння православних із східними католиками могло б бути можливим, але він не брав це як єдиний прямий засіб. Заснування інституту в Амей сталось дійсністю серед великих труднощів. Через кілька десяток літ

питання точних завдань апостоляту в Амей не було рішене. А однак ніколи не було сумніву в думках Бодуена про саму суть праці для з'єднання і до її розширення. В цілій ширині самої думки апостолят був відкритий для всіх віровизнань.

Знаменито зісумовує екуменічний вклад праці Бодуена Роджер Оуберт: « Ніхто не відіграв більш вирішальної ролі в народженні католицького екуменізму як Бодуен, бо він знав як схопити екуменічну активність в ясній богословській перспективі ». Постійна невтомність в стараннях про потреби Церкви були знаком його цілого життя. Сьогодні той самий вплив можна помітити в його приятелів і в рухах, які він інспірував своїми глибокодумними спостереженнями про потреби, браки і надужиття в Церкві.

Щоб зісумувати богословію й еклезіологію Бодуена треба вповні зрозуміти, що його філософія не була розділена на відділи і підвідділи. Бодуен хотів бачити цілу Церкву як одну в єдності думки, незважаючи на зовнішній вияв богопочитання, але він теж не був схильний до живого розтинання, бо він знав, що Церква була живою дійсністю, такою вона є постійно і розчленування її не можна прийняти. Думки Бодуена випередили II Ват. Собор і документи цього Собору дають свідчення про важливість не лише його міркувань, але й цілої його діяльности, що була їх вислідом.

Мирянство відіграє велику ролю в праці Церкви. Екуменічне і літургічне поле є вільне для живої їхньої участи. Авторка стверджує, що не лише масові виховні старання є конечними сьогодні для пізнання джерел автентичної традиції, але Бодуен передав смолоскип новим поколінням і Шевтонь остався багатим джерелом для такої активности своєю бібліотекою багатою на біблійні, патристичні, еклезіологічні й екуменчні твори, тільки брак духовних і світських покликань для церковної праці є причиною, що не всіх можна досягнути. Живемо в новій добі, в якій мирянство має брати живу участь в праці Церкви. На думку Авторки Бодуен лишив їм свій плян, але вона квестіонує, чи миряни звернуть увагу на його заклик. Авторка так висловлює свою думку: « Він жив у Церкві, з Церквою і життям Церкви і в цей спосіб він випередив більшу частину розвитку в Церкві двадцятого століття, включаючи дефініції Церкви і колеґіяльність. Тому що він жив для Церкви, а не для себе, він не боявся залишити властей в їхній активності, коли Дух кликав його деінде. Сподіватись треба, що той самий Дух покличе подібного як Бодуен, щоб статись каталізатором для десятиліть на майбутнє, когось, що, як Бодуен, вчинить своє життя продовженим АМІНЬ ».

Можна тут і там не годитись із деякими думками Авторки, чи можна їх називати сміливими або « прогресивними », можна найти деякі недокладності, але в цілості твір є дуже солідною працею і дуже корисною для студії сучасного і недавньо минулого екуменізму. Український студент екуменізму найде в ньому корисний матеріял для своїх студій і окремих праць для дослідження наших великих спроб на екуменічному полі в двадцятих роках.

С. Дарія А. Рошко ЧСВВ

ВСЯЧИНА — ХРОНІКА

(VARIA — CRONICA)

Помер богослов Е. Дані (Dhanis). На 76-му році життя помер в Римі бельгійський богослов єзуїт Едвард Дані — професор богословії у Лювені. Був він професором і згодом ректором Григоріянського університету, брав участь в міжнародних працях католицьких богословів, в часі Другого Ватиканського Собору випрацьовував конституцію «Lumen Gentium», працював також як консультор Конґреґації для Науки Віри (бувший Sanctum Officium).

Міжнародна Федерація Католицьких Університетів. Ця Федерація постала в 1924 році, по зустрічах ректорів католицьких університетів світу й ініціятором цього був о. Джемеллі і о. Шрінен (Голяндія). Остаточне оформлення цієї Федерації сталось щойно за Пія XII в 1948 році. В часі нарад цього року в Римі опрацьовано плян З'їзду Федерації в 1980 році, що відбудеться в Лювені. Темою того з'їзду буде: « Католицький університет перед етичними проблемами суспільства технологічних часів ». В часі нарад відбулась дискусія про відповідальність університетів в теперішній кризі в справах доктринальних, а далі вислухано доповідь про організацію конференції всіх католицьких богословських шкіл та інститутів. Заторкнено також дуже важну тему про сучасний стан католицької науки, наукових праць і досліджень та координації наукової праці серед католицьких науковців. В нарадах брав участь кардинал М. Ґарроне.

Програмова Енцикліка папи Івана-Павла II. Довго очікувана програмова Енцикліка папи Івана-Павла II появилась в березні 1979 р. із першими словами: «Redemptor Hominis». Енцикліка писана свіжим, ясним і невишуканим стилем, що викликало розчарування в західній пресі та в богословів, що шукають « знаків » чи « мудрости ». Енцикліка складається із чотирьох жастин: I. Спадщина, II. Таїнство відкуплення, III. Відкуплена людина і її ситуація в сучаснім світі, IV. Післанництво Церкви і доля людини. Вже з цього бачиться, що Енцикліка охоплює найважнішу справу наших часів — людину. Людина — то ляйтмотив мислення теперішнього папи. Вистане подати деякі слова Енцикліки, щоб побачити цю нову і свіжу богословську і пастирську мову папи в застосуванні до сучасного життя: « Чи до нас людей XX-го століття не промовляють слова Апостола Народів про сотворіння, ,,що все разом понині стогне і разом страждає у тяжких муках'' (Рим. 8,22), ,,очікує

нетерпляче виявлення синів Божих" (Рим. 8,19), про сотворіння, що ,,підпорядковане суєті"? Чи ж великанський невідомий передше поступ, що стався в цьому власне столітті в ділянці опанування світу людиною, не показує рівночасно в незнаному досі степені того багатогранного ,,підпорядкування себе суєті"? Вистане хоч би згадати про такі явища як загроза для людських поселень в місцях нагальної індустріялізації, постійно вибухаючі і відновлювані збройні конфлікти, перспектива самознищення при помочі ядерної зброї... Чи ж світ нової доби, світ космічних полетів, недосяжних передше здобутків науки й техніки не є рівночасно тим світом, що ,,стогне і страждає", бо ,,постійно очікує виявлення синів Божих?" ».

Деякі критики звернули увагу, що в Енцикліці — nihil novi, не спостерігаючи, що саме новим є в доброму старому стилі і мисленні віднаходжування « знаків часу », по яких маємо пізнати Божу волю супроти людства, а ця воля єдина — спасення людини і в тій цілі між людьми в історії був для нас Redemptor Hominis.

Наради Міжнародної Катехитичної Ради в Римі. Питання формації сучасних катехитів, зокрема в часі кризи богословії по Другім Ватиканськім Соборі, є складною і важливою темою. Воно було темою нарад в Римі. Тема звучала: « Формація катехитів у 80-тих роках ». Нарадами провадив архиєпископ Ромеро Де Лема — секретар Конґреґації для Духовенства. Над питанням працювало 23-ох світових спіціялістів в ділянці катехизи. В складі Ради є 25 єпископів, священиків, монахинь і світських виховників на полі катехизи. Від 1976 року Рада відбуває щороку свої засідання із визначеними темами нарад. На загальній авдієнції папа Іван-Павло II сказав до учасників нарад такі слова: « Не вистачить культурне приготування, ані педагогічний хист-метода, щоб зробити сучасній людині доступними об'явлені правди. Те все є потрібне, але не вистачає. Потрібно, щоб катехит мав « душу », то значить, щоб, і жив, і оживляв все, що визнає ».

Помер кардинал Оттавіяні. 3-го серпня в Римі помер кардинал Альфредо Оттавіяні. Належав до найвизначніших особистостей Церкви двадцятого століття, ревний оборонець чистоти віри, традиційний богослов довголітній працівник Sancti Officii (тепер Конґреґації для Науки Віри), римської Курії і професор римських університетів. Народився в Римі 1890 р., студіював в Римі і здобув докторати з філософії, богословії і канонічного та цивільного права. Працював науково, був професором в Аполлінаріюм і Пропаґанда Фіде. Співпрацював із кард. Ґаспаррі над конкордатом між Ватиканом й Італією. Від 1935 роком був асесором Sancti Officii і на тім становищі працював 30 літ. Брав активну участь в діях Другого Ватиканського Собору. Належав по Соборі до богословів « традиціоналістів », чим був в конфлікті із модерними богословами і новими течіями в Церкві.

Благовість Пуебля. В січні і лютому 1979 р. папа Іван-Павло II відбув пасторальну поїздку до Мексико. В місті Пуебля папа відкрив Конференцію єпископів Полудневої Америки промовою, яка остане великої ваги для критичної ситуації Церкви в Полудневій Америці, а теж матиме окреме значення в студії науки Церкви про її місце в сучасному світі. Промова остане в історії із окремою назвою « Благовість Пуебля ». Важніші думки тієї благовісті: « Є великою потіхою для Отця Вселенської Церкви бачити, що ви прийшли всі тут не як симпозіюм експертів, не як парлямент політиків, не як конґрес науковців чи технологів чи, якою важною не була б ця нарада, але як братня зустріч пастирів Церкви. І як пастирі ви в живий спосіб свідомі, що вашим основним обов'язком є бути вчителями правди, не людської і розумової правди, але правди, що походить від Бога, правди, що приносить зі собоюз асаду автентичної волі людини », — говорив папа на вступі.

Промова папи має такі частини: Пасторальна місія; Єдність єпископату, священиків, монахів і вірних; Гідність людини; Важні пильні завдання; Висновки.

І. Першим обов'язком того, що працює для християнської спільноти є дбати про чистоту науки. Євангелія — то слова правди, цього слова правди зрадити не можна. Центром благовістя є Христос, без Його імени, науки, життя, обітниць і царства не може бути правдивої благовісті. Тільки із солідної Христології може вийти світло на численні доктринальні і пасторальні теми і питання. Тому треба наново читати євангелію із автентичною медитацією про Боже слово і правдиве завдання благовісті без промовчування Христового Божества, наче б Він був тільки великим « пророком », чи політичним діячем проти римських окупантів, чи й революціонером. Ісусова місія є цілковито інша від людських земних міркувань, ця місія куди глибша, бо її ціллю є повний рятунок людини через її переміну, внутрішній мир, прощення і любов. Важним усвідомленням має бути, що в історію людини увійшла *віра,* віра в Христа. З тієї віри в Христа, з Його Церкви ми одержуємо силу і здібність служити народові, перероджувати серця, проникати євангельськими словами культуру і чинити більше людяними наші суспільні структури і системи. Папа закликає студіювати і роздумувати над Соборовою Конституцією Lumen Gentium. Завдянням Церкви є проголошування Христової благовісті, будування Божого Царства, а не політичного « визволення », про що вже створилась і нова « богословія визволення », яка має своє походження саме в Полудневій Америці. Папа зацитував слова свого попередника папи Івана-Павла І: « Хибне є твердження, що політичне, економічне і соціяльне визволення збігається-лучиться із спасенням Ісуса Христа, що *Боже Царство* є тотожне із *Царством Людини* ».

« Може найбільшою недугою сучасної цивілізації є неповний погляд про людину », — говорив папа. Це парадокс і то парадокс атеїстичного гуманізму. Це драма людини, що шукає вічного і редукується до найгіршого. Тому « Lumen Gentium » каже: « Тільки в таїнстві Воплоченого Слова таїнство Людини одержує світло ».

Проголошуючи без двозначностей правду про Людину, пастирі чинять найкращу службу для неї.

II. Пасторальне служіння потребує єдности. Єдність єпископату є одною і неподільною і походить не з людських рахунків, а свише — в служінні Господеві, в надхненні одним духом і в любові до Церкви. Праця єпископів вимагає клімату братньої любови. Ця єдність має просякнути священиків, монахів і мирян. Миряни є тими, « що посвячують світ Христові посеред своїх щоденних обов'язків, в їхні родинах і професійних завданнях в тісній злуці і в послусі законним пастирям ».

III. Історія Церкви повна прикладів геройських єпископів, що боронили людську гідність. То єпископська місія, бо людську гідність не можна нарушити, без образи її Творця. Людська гідність пов'язана із різними правами: свобода, право на релігійне віровизнання, фізична і духова недоторканість, право на власність, право на життя. Церква має боронити справедливости і в випадках людських потреб йти за наукою притчі про милосерного самарянина. Церковна діяльність в земних справах має мати на цілі служити Людині із християнською візією братерства, справедливости і миру проти всяких форм панування, рабства, дискримінації, насильства, наступу на релігійну свободу, людину і життя. У відношенні до різних систем Церква має бути вільною, щоб служити Людині. В мізеріях і труднощах людини в своїй праці Церква прямує до кращого майбутнього людини не насильством, не грою володіння чи політичними системами, а правдою про Людину.

Великою журбою Церкви було все питання власности. Байдужим оком Церква не дивться на зріст багацтва в наших часах і рівночасно на зріст бідноти. Наука Церкви про суспільне зобов'язання приватної власности набирає сильного характеру. Розподіл дібр вимагає справедливости в спільноті і це важне є на національнім і міжнароднім полі. Державний і міждержавний мир можна забезпечити тільки соціяльними і економічними системами, що побудовані на справедливості. Тому потрібний розвиток і поширення освіти і культури: « щоб осягнути життя гідне людини, не можна обмежитись до цього, щоб мати більше, але треба прямувати, щоб бути більшим ». Справедливість осягається не економією, а благовістям, тобто треба дати першенство етичним принципам, вимогам справедливости і заповіді любови, базуючи все на повній правді про людину.

У зв'язку із нарушенням прав людини в державах Південної Америки папа вказав на ці факти і закликав: « Шануйте людину, вона є Божий образ! ».

Окрему увагу присвятив папа так званому « визволенню », що стало в Південній Америці богословським терміном (Відомий перший твір на цю тему: GUTIÉRREZ G., *Teologia de la Liberación, Perspectivas*). Ідеться про властиву ідею і концепт « визволення » у властивому значенні згідно із Христовими словами і вчинками. Це « визволення » не може мати вузького значення і змісту економічного, політичного,

соціяльного і культурного виміру для короткотривалої розв'язки. Розрізнити треба християнське визволення і « визволення » базоване на « ідеологіях », які зударяються із євангельським поглядом на людину, на речі і події. Правдива ідея про визволення походить із дійсности, що ми є діти Божі і можемо Бога кликати « Отче », у цій дійсності стаємось один одному братом.

Для розв'язки трудношів суспільного життя треба студіювати пильно соціяльну науку Церкви і подавати її людям.

IV. При кінці своєї історичної промови папа вказав на деякі важні проблеми життя Південної Америки: родина (« Це є школа любови, пізнання Бога, пошани до життя і гідности людини »). Важкими загрозами для родини, що можуть знищити суспільство, є розводи, практики проти запліднення і аборти; священичі і монаші покликання, яких починає бракувати, зваживши пропорцію між зростаючим населенням і зменшенням числа священиків, яких не можуть заступити миряни (латинська Америка начисляє понад 300 мільйонів католиків, яких обслуговує 46 тисяч священиків. На одного священика припадає понад 6 тисяч вірних. Враховувати також треба великі простори, які мусять долати священники і місіонарі); молодь — потреба близькости пастирів до молодого покоління.

« Очі цілої Церкви звернені на вас у довір'ю і надії. Ви бажаєте відповісти на ці очікування із повною вірністю Христові, Церкві і людству. Майбутнє є в руках Божих, але в деякий спосіб Бог ставить це майбутнє із новим благовісницьким значенням також і у ваші руки. Ідіть і зробіть учнями всі народи ». Слово папи у Пуебля лишило велике враження у Південній Америці і в світі. Воно остане важним документом понтифікату Івана-Павла II, а навіть програмою його праці.

Нова катедра совєтології. В університеті в Тілбурзі (Голяндія) при економічному факультеті створено катедру совєтології. Провід доручено українцеві д-р О. Кушпеті. Д-р О. Кушпета є автором численних праць на совєтологічні теми, головно в голяндській мові. В 1978 році він опублікував твір « Банкова і кредитова система СССР ». Д-р Кушпета є також професором Українського Вільного Університету в Мюнхені.

ХРОНІКА

(CHRONICA)

50-ліття Греко-Католицької Богословської Академії у Львові

Колишні професори, студенти і абсольвенти Української Богословської Академії у Львові святочно відсвяткували ювілей 50-ліття Богословської Академії в днях від 5 до 8 червня 1980 року в Торонті науковими доповідами, Святими Літургіями, спільною вечерею та концертом за благословенням Патріярха Йосифа її Ректора, та Владик Кир Ізидора Борецького та Кир Івана Прашка, її студентів під кличем: « Істина і любов науки собирає в розсіянні сущих ».

В четвер 5 червня вечером голова Крайового Ювілейного Ділового Комітету о. митрат Іван Гаврилюк привітав учасників з'їзду, Владик Кир Ізидора і Кир Івана з Австралії, ігумена Отців Студитів в Німеччині о. Антона Рижака, о. митрата Петра Хомина, кол. секретаря Богословської Академії та кол. студентів і абсольвентів Богословської Академії з різних країн Англії, Німеччини, Венезуелі, Канади та ЗСА. Разом понад 50 осіб.

Вже від перших хвилин реєстрації до останніх годин в неділю була родинна, сердечна атмосфера між прибулими колишніми товаришами студій і спільних переживань в мурах Семінарії по 40-50 і більше роках розлуки.

З'їзд започаткувано словом Слуги Божого Митрополита Андрея зарекордованого на платівці парафією Святих Володимира і Ольги в Чікаґо, які записав інж. Пежанський в великодну суботу 1939 року та докладом Романа Яроша: « З перепективи 50-років ».

В п'ятницю 6 червня залю школи парафії Святого Отця Миколая виповнили учасники з'зду і запрошені гості. З зацікавленням оглядали знімки з докладними метриками, які приготовив і вміло розложив на столах в хронологічному порядку д-р Павло Сениця, автор двох томів « Світильник Істини » (Джерела до історії Української Богословської Академії в світлинах ») — від початку її існування 1928/29-44/45 з двома роками перерви, її діяльність на чужині аж до існування Українського Католицького Університету Ісповідником Митрополитом Йосифом. На лицях учасників, які оглядали ті спільні знімки можна було бачити радість з пережитих років повних гарних споминів, але в неодного були сльози в очах, бо не бачили багатьох люблених професорів і друзів, які відійшли у вічність, помордованих в тюрмах і далених сибірських тайґах.

Протягом дня ряд авторів відчитали цінні наукові праці. Проф. д-р Юрій Ґерич відчитав працю п.з. « Тайна священства на христ. Сході і Заході », д-р Павло Сениця зреферував « Тяглість праці нашої Альма Матер УКУ в Римі », проф. д-р Василь Ленцик — « Дві провідні постаті (Слуга Божий Андрей Шептицький і Блаженніший Патріярх Йосиф) Богословської Академії ». Отець митрат Маріян Бутринський зілюстрував коротку історію Духовної Семінарії в Гіршберґу і Кулєнборґу в Голляндії, де прожовжувала свою працю Богословська Академія на чужині. Отець крилош. д-р Микола Комар зреферував свою працю п.з. « Надзвичайний Собор Помісної Української Католицької Церкви 24.3.1980 ». Крім того о. митр. М. Бутринський відчитав доповідь неприсутного проф. д-ра Богдана Казимири: « Високі школи і Академії в житті Української Католицької Церкви ».

Присутні вирішили спільними силами видати III частину « Світильник Істини » (50-ліття Української Богословської Академії у Львові) і поручили авторові двох частин « Світильник Істини » (Матеріяли до історії Богословської Академії у Львові) виданих з рамени УКУ в Римі, д-рові Павлові Сениці зібрати матеріяли і приготовити до друку працю.

Слід тут згадати, що в пополудневих годинах загостили з Европи Ректор УКУ о. д-р І Музичка і передав привіт від Патріярха Йосифа.

В суботу 7 червня в год. 10:30 в церкві Святого Отця Миколая Вдадики Кир і Ізидор і Кир Іван з присутніми Отцями відправили Святу Літургію і Панахилу в наміренні всіх померлих Архиєреїв, Отців професорів і абсольвентів Б.А. Пополудні О. Дражньовський відчитав доповідь п.з. « Християнство в Скитській Україні ». Ілля Городецький відчитав реферат « Сучасний релігійний стан в Україні ».

Вечером того ж дня відбулася спільна вечера учасників з'їзду їх родин і запрошених гостей. Присутніх Владик, Отців, абсольвентів і гостей привитав Голова Д.К. о. митрат Іван Гаврилюк і відчитав привіт від Патріярха Йосифа, в якім він витав своїх студентів і підчеркнув вагу-значення Б.А. для нашої Церкви і Народу. Присутніх привитав господар з'їзду Преосв. Ізидор і виголосив доповідь на тему « Парости Богословської Академії у вільному світі ». Витали присутніх також Преосв. Прашко і Ректор УКУ о. І. Музичка, та представники церковних і світських товариств.

Привіт Патріярхові, Ректорові Богословської Академії і резолюції відчитав проф. д-р Василь Ленцик.

Святочне закінчення ювілейного з'їзду відбулося в неділю 8 червня о год. 11-ій Архиєрейською Службою Божою Владик Кир Ізидора, Кир Івана і Кир Михайла Руснака та Отців учасників з'їзду на площі Всеканадської виставки в наміренні Блаженнішого Патріярха Йосифа та духовного проводу Української Католицької Помісної Церкви. Проповідь виголосив Преосв. Прашко.

В год. 3-ій відбувся концерт в рамах річного Торжества Торонтської Єпархії. В часі концерту промовляв Преосв. Ізидор, а о. мітр. Гаврилюк відчитав привіт о. проф. д-ра Гриньоха.

Мимо холоду присутніх було понад 2000.

РЕЗОЛЮЦІЇ ЮВІЛЕЙНОГО З'ЇЗДУ З НАГОДИ 50-ЛІТТЯ ОСНУВАННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У ЛЬВОВІ

(5-8 червня 1980 в Торонто)

1. Ювілейний З'їзд бувших студентів Богословської Академії з приводу її 50-ліття з вдячністю згадує Основника Слугу Божого Митрополита Кир Андрея та закликає всіх Його вихованків до усильних молитов за його прославу славою святих.
2. З'їзд студентів Б.А. вітає сердечно свого Отця Ректора, Ісповідника Віри, Його Блаженство Патріярха і Кардинала Йосифа та висловлює Йому свою любов, вдячність, повсякчасну піддержку в реалізації Його великих плянів в утвердженню помісности нашої Церкви зі своїм рідним Патріярхом.
3. З'їзд засуджує безбожницький режим в Україні за його насильну ліквідацію Української Католицької Церкви, в тому й одинокої університетського рівня богословської школи в Західній Україні — Богословської Академії.
4. З'їзд вітає героїчних Ісповідників Віри: Єрархію, Духовенство та Мирян Української Католицької Церкви в катакомбах та ввесь християнський люд в поневоленій Україні.
5. З'їзд закликає всіх бувших студентів Б.А. до посиленої праці над збереженням духа Христової Віри серед нашого Народу, щирою працею на науковім полі, збереженню нашої родини і молоді при своїй Церкві.
6. З'їзд закликає нашу Єрархію, Духовенство і Мирян до єдности у піддержці Його Блаженства в реалізації помісности нашої Церкви, щоб нас історія не осудила, що ми не використали хвилі часу, на добро нашої Церкви Страдниці.
7. З'їзд звертається до наших Православних Братів, щоби в дусі братньої любови проповідуваної Митрополитами — Рутським, Петром Могилою і Слугою Божим Кир Андреєм — ми спільно змагали до порозуміння і в тому дусі відсвяткували Тисячоліття Християнства в Україні.
8. Визнаючи важливу ролю духовенства в нашій Церкві, З'їзд звертається до нашої молоді зі закликом до посвяти на службу рідній Церкві, а наш Церковний Провід просить задержати жонатий стан духовенства, виховуючи його в наших Семінаріях, де б воно навчилось цінити і заховувати тисячолітню традицію нашої Церкви.
   Таким місцем є особливо Український Католицький Університет в Римі, який є переємцем Богословської Академії.

Апостольське поучення « Catechesi Tradendae ». З датою 16 жовтня 1979 р. появилось Апостольське Поучення Папи Івана-Павла II про катехизу « Catechesi Tradendae ». Є це виспід праці Синоду єпископів католицької Церкви, що відбувся в 1977 р. (див. « Богословія », т. XI, II р., 1977, ст. 154-158). Темою Синоду була: « Катехиза в нашому часі з окремою увагою для катехизи дітей і молоді ». Синод продовжував попередню тему Синоду 1974 р. « Благовістування в сучасному світі ». Папа Павло VI на основі нарад Синоду приготовляв відповідне « Поучення », по його смерті цю працю мав закінчити Папа Іван-Павло I та його несподівана смерть перервала те почате діло і завершив його Папа Іван-Павло II. « Я перейняв, отже, спадщину тих двох Папів, щоб сповнити бажання єпископів », — пише на початку свого « Поучення » теперішній Папа. Це новий і важний документ для розвитку катехизи в наших часах у світлі і з вказівками II Ватиканського Вселенського Собору, поруч з « Загальним Катехитичним Довідником » (1971) і поученням « Evangelii Nuntiandi » (1975 р.).

В першій короткій частині-вступі Папа подає історію свого « Поучення », що пов'язана з постатями двох Папів-попередників. Перша властива частина « Поучення » описує коротко значення катехизи в історії Церкви з підкресленням христоцентризму в кожній катехизі. « В такому змислі остаточна ціль катехизи є поставити кожного не тільки в контакт, але в спілкування в інтимності з Ісусом Христом ». Ця гарно і живо опрацьована частина дає три практичні лекції: катихиза є глибоко пов'язана з життям Церкви; катехиза має своє окрема місце в пасторальній програмі Церкви; катехиза була все і буде працею цілої Церкви.

Основна частина « Поучення » вказує на прикмети правдивої катехизи. Папа подає просту і ясну дефініцію катехизи: « В загальному говорячи, можна вважати, що катехиза є *виховання* дітей, молоді і дорослих у вірі, що охоплює в окремий спосіб *навчання* християнської науки, яка є подана в загальному в органічний і систематичний спосіб з ціллю, щоб увести в повноту християнського життя. » Катехиза — це перше проголошення євангелії, в якому дозріває віра і виховується Христовий учень. Катехиза розвиває цей початок віри з поміччю Божої благодаті. Вона повинна бути систематична, плянована і пов'язана з практичним життям, а в окремий спосіб з Літургією і св. Таїнствами. Катехиза у своїй праці і своїм змістом є пов'язана з цілою Церквою і тим самим катехиза стає відповідальністю цілого Божого люду. Змістом катехизи є Боже слово в повноті: « Ніякий дійсний катехит не зможе належно сповнити свого завдання, коли самовільно буде робити селекцію з депозиту віри, розрізнюючи те, що є без значення, навчаючи одне і відкидаючи інше. »

Окремий розділ « Поучення » наголошує потребу катехизації всіх від дитинства до дорослого віку. На це дають можливості великі сьогоднішні засоби т.зв. « масмідія ». Найважнішим з них є таки друковане слово — друкований Катехизм.

Не залишає « Поучення » і питання методи. Різнородність ме-

тод є знаком життя і є багацтвом. Катехиза має внести силу Євангелії в серце культури і культур. Тому має їх пізнати, знайти вислови найбільш змістовні, шануючи різні людські вартості. Між ними важною є так зв. « народна побожність », в якій високо піднесена чистота наміру і глибина віри. Не поминає Папа, ідучи за думками Отців Синоду, і справи вивчування на пам'ять правд віри. В наших часах найшлось чимало противників будьякого вивчування катехитичних формул чи правд віри. « Деяке вивчування на пам'ять слів Ісуса, важніших біблійних висказів, десять Божих заповідей, формул визнання віри, літургічних текстів, основних молитов, ключевих понять науки віри є далекі від того, щоб бути противними гідності молодих християн чи творити перешкоду в особистій розмові з Господом, — є реальною дійсністю... Треба бути реалістами. Цвіти віри і побожности не починають вирости на пустиннім терені в катехизі без вжитку пам'яті. » У великій різнородності метод є все таки один закон: вірність Богові і людині в одному наставленні — в любові.

Катехиза — це завдання всіх: єпископів, священиків, монахів, мирян, в парохії, в родині, в школі, в різних рухах, інститутах і організаціях. Закінчує своє « Поучення » Іван-Павло II своєрідною молитвою до Святого Духа і Богородиці, через якої посередництво Папа просить благословення для Церкви, щоб сповнити великий завіт Вчителя: « Ідіть і вчіть всі народи ».

« Поучення » Папи Івана-Павла II є важним документом для катехизи по Другім Ватиканськім Соборі.

Зміст (Index)

о. д-р Іван Гриньох, Греко-католицька Богословська Академія (1929-1979)	*Sac. I. Hryniоch,* Academia Theologica ritus graeco- catholici (1929-1979)	5-14
Лист Папи Івана Павла II до Блаженнішого Патріярха Йосифа, Української католицької Єрархії й українського Народу	Epistula Papae Iohannis-Pauli II «Cum superioris mensis Novembris»	15-20
о. д-р Іван Музичка, 1000-ліття християнської України і папське послання	*Sac. I. Muzyczka,* Millennium christianitatis Ucrainae et epistula Papae Iohannis-Pauli II	21-40
о. д-р Іван Гриньох, Олесь Бердник	*Sac. I. Hryniоch,* Oles Berdnyk	41-84
Проф, д-р Володимир Янів, Етнопсихологічні аспекти в творах Миколи Шлемкевича	*Prof. dr. V. Janiv,* Opiniones de ethnopsychologia in operibus N. Shlemkevych	85-119

2. Вибрані питання (Analecta)

Наші церковні назви (*о. П. Качур*). Ювілей Богословської Академії (*д-р Василь Ленцик*). Українська Католицька Семінарія на чужині – дочка Богословської Академії у Гіршберґ-Кулемборґ (*о. митр. Маріян Бутринський*). « Слов'янська » граматика Івана Ужевича з 17 ст. (*д-р К. Чехович*). Питання з'єднинення Церков в листі В. Соловйова до хорватського єпископа Йосифа Юрія Штросмаєра (*о. д-р Іван Хома*). Про відновлення галицької митрополії в переписці римської Курії 1805-1807 р. (*о. д-р Іван Хома*). 120-190

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

Мелетій М. Соловій, ЧСВВ, Мелетій Смотрицький як письменник – I част. Рим-Торонто 1977, II част. Рим-Торонто 1978 (*д-р Ю. Ґерич*). Д-р Василь Лев, Богдан Лепкий (1872-1941), життя і творчість Нюйорк 1976 (*д-р В. Луців*). Edmund Przekop, Der Griechisch-katholische ritus im polnischen Konkordat vom Jahre 1925, Würzburg1979 (*о. І. Музичка*). Sonya A. Quitslund, Beauduin, a Prophet Vindicated, New York, 1973 (*С. Дарія А. Рошко ЧСВВ*). 191-215

4. Всячина - хроніка (Varia-chronica) 216-225

Cum approbatione ecclesiastica
Редакцію веде о.д-р Іван Хома — Redactionis curam gerens
Dr. Joannes Choma

« BOHOSLOVIA »
Via Boccea, 478 - 00166 Roma (Italia)