



УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

А. Г. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ

УКРАЇНСЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО

ПРИЧИНКИ ДО ІСТОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ ДУМКИ

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІАН

Рим - 1969 - Італія

BIBLIOTECA SPIRITUALE UCRAINA

A. G. Welykyj, OSBM

IL CRISTIANESIMO UCRAINO

UN CONTRIBUTO ALLA STORIA
DEL PENSIERO RELIGIOSO UCRAINO

EDIZIONI DEI PP. BASILIANI

ROMA - 1969 - ITALIA

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

А.Г. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ

УКРАЇНСЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО

ПРИЧИНКИ ДО ІСТОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ ДУМКИ

diasporiana.org.ua

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІЯН

Рим - 1969 - Італія

Можна друкувати

Рим, від Генеральної Курії ОО. Василіян, дня 15.8.1969.

о. Павло П. Миськів, ЧСВВ

Ген. Вікарій

Дозволяється друкувати

Рим, від Вікаріяту Міста, дня 25.9.1969.

✠ ГЕКТОР Куніяль

Архидиакон Сотеріонолітан., Заступник

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Збірку, що її ми подаємо нашим Читачам, ми охрестили: «Українське християнство», а її зміст ми назвали: «Причинки до історії української релігійної думки». А ця думка — історична, значить була вчора і в сьогодні: вона розвивалась і мінялась, і міняється та прибирає нові форми. Вона має їх і сьогодні, а вони — ці форми — поставали в історії останнього двадцятиліття, пововного і важливого. І ми всі — люди свого часу — живемо більше чи менше свідомо цю нашою атмосферою, в ній мислимо і в ній існуємо.

За останніх двадцять літ збулось на наших очах і в нашому житті багато подій-фактів, які склались на наше сучасне мислення, на нашу думку, як вияв розуміння релігійних істин, які деколи поширюються, а деколи звужуються, не самі в собі, але в нашій свідомості, в певному середовищу. В нашому українському середовищу в сучасності прийшло до помітного звуження діапазону нашого релігійного мислення: воно узовнішилось, упростилось, і з глибин виринуло на поверхню. Тому і потрібно поширити його, як вже не в глибину, то принаймні в ширину, в історію.

Саме такому поширенню служить і ця збірка, яка оперує двадцятиліттям, осмисленим у свій час однією людиною, стосовно різних людей і різних справ-подій.

Передаючи в руки Читачів збірку о. Атанасія Великого, ми уважали, що її варто подати саме в такій формі. Багато думок, висказаних вчора, являться в цілій своїй актуальності саме сьогодні, хоч плив часу відніс їх у минуле, розкинув та притрусив пилом забуття. Тому підносячи їх знову сьогодні, уважаємо що робимо прислугу українській релігійній людині.

Як видно і з самого змісту, це справи сьогодні може і більше актуальні як були вчора, коли вони були може тільки проєкціями в майбутнє, яке є нашим сучасним.

Наша Збірка є вибіркою, тематичною селекцією, якої головним мотивом — екуменізм, вселенськість, головно в пристосуванні до української людини, якій треба сьогодні осмислювати своє життя-буття в вимірах вселенських, за вимогою і часу, і самого таки життя. Ось тут думки о. Великого мають свою вагу і своє місце, і читачі — сподіємось — приймуть їх до своїх сучасних роздум.

Збірка складається з 6 глав-розділів, чи періодів, та через них проходить одна червона нитка, яка і з'єднає їх в одне. Погляньте на останню сторінку, і ви зразу збагнете, чи вони цікавлять вас. Більше і не потребуємо поручати її. о. Великий пережив свідомо усі етапи нашого часу, і переболів усі його болі. Це і спостерігається на сторінках цієї Збірки, які дають вислів нашим всенародним болям і радощам. У тому і їхня вага, і вартість та інтерес для ширшого загалу.

Даючи цю збірку, уважамо, що даємо і новий причинок для нашого сучасного українського екуменізму, який щотільки може зароджується серед нашої громади, хоча треба б, щоб він уже був кріпкою рослиною та міг вистояти і студінь, і бурю.

А даємо цю Збірку як принос Видавництва в 50-ті рокивини життя Автора та в 30-ту річницю його письменницького труду, прохаючи прийняти її від Видавництва як вираз нашої пошани і цінування. Саме книгою хочемо відзначити ці дати біографії о. Атанасія Г. Великого, ЧСВВ, знаючи Його любов до слова, яке було на початку, а буде і на кінці нашого індивідуального і громадського життя.

Рим, 14 липня 1969 р.

Видавництво «Записок ЧСВВ»
і «Української Духовної Бібліотеки»

I.

ДО ОСНОВ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ І ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ

(КІЛЬКА ДУМОК ДО УКРАЇНСЬКОГО ТИСЯЧОЛІТНЬОГО
ХРИСТ. ЮВІЛЕЮ)

Тисяча літ тому назад, року 955, велика княгиня Києва і всієї Русі-України прийняла християнство. Це був вповні свобідний суверенний акт монарха. Ні внутрішні ні зовнішньо-політичні обставини укр. держави не були такі, щоб морально змушували укр. суверена змінити « прадідну, батьківську » віру на нову. Св. Ольга рішалася виключно з внутрішніх, релігійних мотивів. У неї було стільки особистої відваги і рішучости піти за пізною правдою. Жодні людські чи політичні згляди не спинили її на тому шляху. І укр. нарід та Церква почитають її за це як святу. Не було подібної цивільної відваги в її сина, Святослава Завойовника, хоча була в нього велика мілітарна відвага, що веліла йому повідомляти своїх політичних ворогів коротким посольством: « Іду на Вас ». Поставлений в конечність рішитися релігійно, він заслонився словами політичного опортунізму: « Як я можу сам один прийняти інший закон? Та ж дружина моя буде з того сміятися » (Літ).

Історія людства повна таких відповідей, від появи Христа аж до наших днів. Не сотки, а міліони людей розв'язують свою особисту проблему подібними, більше чи менше шляхетними зглядами. Зокрема укр. суспільність схильна брати свою релігійну проблему надто по-верховно, надто традиційно; сьогодні навіть надто метричально. Укр. людина любить у тому згляді заслонятися поглядами інших, складати відповідальність на батьків чи дальших предків. Фраза про « прадідну », « батьківську » віру є в Україні дуже втертою.

Тому справді навіть дивним стає, що саме сьогодні укр. суспільність прийняла так одногolosно цей тисячолітній ювілей св. Ольги. Це ж бо йдеться про певний історичний акт, коли укр. відповідальна людина поставила себе понад цю фразу і змінила, за особистою і суверенною відповідальністю укр. « прадідну віру ». Тому це треба приписати не на рахунок чого іншого, а цього трибуту, що його завсіди мала-дрібна людина платить справді великій людині, світових, епохальних розмірів. Подібне і в культурі св. Володимира. Це апотеоза релігійної величини і відповідальності саме цих двох людей укр. історії.

Не можемо справді сказати, щоб укр. релігійні проблеми були вже розрішені, головню в наші дні. З одного боку укр. народ розділяється релігійно на два християнські віровизнання, а з другого боку існує новий розділ внутрі укр. суспільности: прихильників і ворогів релігії взагалі. Цей другий розділ ширший, основніший за перший. Ось це в основному головні релігійні проблеми наших днів, з яких походять подробиці. Можна сказати, що релігійне положення укр. людини сьогодні далеко гірше як було в 955 році. Сьогодні загрожене саме релігійне ядро укр. душі, коли тому тисяча літ ішлося про більше чи менше досконале пізнання релігійної правди, і потягнення відповідних висновків.

До наших сьогоднішніх святкувань ми прив'язуємо забагато різних зовнішніх, навіть політичних чи визвольних моментів. Може замало в нас звернено увагу на сам змісл цього ювілею, на його релігійний аспект. Очевидно, життя наше треба брати цілісно і так його жити. Годі відділяти укр. ювілей тисячоліття Християнської України від усіх його похідних аспектів. Навпаки, треба їх получить в одне ціле для добра укр. сучасности. Однак ми не можемо залишатися тільки на поверхні справи, оперувати фразами, співати, грати, танцювати, промовляти, пригадувати собі історію. Все

це має свій зміст і значення, коли його не відлучувати від самого його ядра, основи. А як би цілої справи не брати, з якого боку не глядіти, ніде правди діти, ми святкуємо сьогодні ювілей певного релігійного факту, силою якого ціла укр. історія набрала окремого змісту та цілеспрямовання, силою якого йде і сьогодні боротьба в Україні, ллється кров, віддається життя. А це речі конкретні, боляче конкретні; це не пусті фрази, статті чи промови. Там ідуть щоденно рішення на смерть і життя, не тільки це фізичне життя, але передусім духове, моральне.

Тому і нам у вільному світі треба взяти на себе дещо з тієї щоденної відповідальності нашої Батьківщини. Вона не річ абстрактна, але конкретна, щоденна. Бо людина, де б вона не жила, і що не робила б, чи не говорила б, є і буде завжди в своїй найглибшій основі єство релігійне, не кажу вже християнське, але просто — релігійне. Тому, дозвольте, на тлі нашої тисячелітньої історії, на тлі акту св. Ольги, на тлі нашої сьогоднішньої боротьби, кинути кілька думок у підвалини нашого християнського тисячоліття.

1. - Людина — єство релігійне.

Коли брати людське життя в його земських, видимих межах — то воно являється нам як певна еволюційна, простором обмежена, часово народженням і смертю замкнена цілість. Як таке — воно складається з певної суми, скількості фізичних, біологічних та духових, психічних процесів. Коли його брати таким — то яку воно конкретну вартість сьогодні представляє? Що воно представляє собою в просторі, і що в часі? В просторі воно поширило помітно свої горизонти, при допомозі техніки, льокомоційних, наукових засобів. Від кам'яної сокири печерної людини, воно дійшло сьогодні аж до вгляду у склад атома. Це досить помітний поступ за протяг кількох тисяч літ людського життя в світі. А в часі?

Воно товчеться, це життя, як і колись так і сьогодні в дуже вузьких межах: між смертю і народженням. Ця сотка літ, що між тими двома непорушними кордонами замикається, в конкретних випадках — це дуже змінна величина. Це правда, що в сполученні з досягами в просторі, — ця сотка чи пів сотки літ стала далеко більше інтензивна, як було тому сто чи тисяча літ, але головні проблеми людського життя залишилися невіршеними, тими самими вчора і сьогодні: обмеження в часі і просторі. Ці два обмеження людини — це головна проблема людського життя взагалі. Проти них штурмує ціле людство і кожна людина зосібна, як довго сягає пам'ять людства та кожної людини зокрема. Людина хоче збільшити свої спроможності в просторі та продовжити їх до безконечности в часі. Це змагання одиничне, суспільне, вселюдське. А вислід? Товчемося на одному і тому самому місці. Можна сказати: повний неуспіх! Ми скоротили віддалі, злетіли в стратосферу, зступили на дно моря, літаємо майже зо скорістю голосу, обставили себе рядами та машинами, потрібними і хосеними для нашого щоденного життя та вигоди; ми пізнали багато речей довкруги нас. Одним словом: наші горизонти світа стали дуже широкими. А в часі? За протяг нашого короткого життя ми переживаємо стільки подій, стільки зворушень, почувань, що нашим предкам навіть не снилися. Цей короткий період нашого життя ми виповнили таким багатим змістом, що ми за короткі дні чи літа переживаємо більше, як наші предки за 70-80 літ. Але це все чого ми досягли. В основному: ми залишилися тим, чим були наші пращурі, з-перед тисячеліть. Матеріальний і духовий прогрес і поступ обертається тільки в кордонах нашого фізичного, матеріального, простіршого та часового обмеження. Вийти поза ці кордони — людині не вдалося. Чи не було спроб? змагань? Були, але всі вони скінчилися невдачно. Розвиваючись і поступаючи все вперед і вперед, здобуваючи все нові і нові позиції,

людина не змогла вийти з того замкненого кола, проломити його, розірвати ці кайдани. Були геніяльні люди, були навіть « юберменші », були столітні і більше люди, але всесильної людини, вічної людини земля до сьогодні ще не гостювала.

Тому, як довго сягає пам'ять людства — воно шукає іншої розв'язки, розв'язки, сказати б, для людського життя революційної. Не поширювати щораз далі і щораз ширше горизонти пізнання і дії, не продовжати пересічний час людського життя на землі, але навпаки: всі ці обмеження і кордони проломити, вийти поза них, вийти у вічність і безмежність — здобути безмежну суму біологічних і психічних процесів. Таке змагання — це не щось, що постало в часі, до чого людина ступнево додумалася; у висліді вище сказаного про обмеженість людського життя — це вічне вселюдське явище. А йому імення — релігія.

Релігія, як вселюдське, вічне явище корениться в самих найглибших основах людської обмеженої природи. Це не справа виховання чи якоїсь звички, традиції; не наслідок захворіння людської душі, чи вплив страху, пі, — це вислів найздоровішого ядра людської природи. Релігія — це знак що людина живе і думає, а не тільки животіє, спостерігає. Історія релігій стверджує неоспірно і безсумнівно, що людство було завжди і в сьогодні — релігійним. Де вона, релігія процвітала — там процвітало життя одиниці, сім'ї, народу; де вона занепадала — там воно занепадало в усіх ділянках, у всіх сферах. Нема потреби приводити тут, у межах короткого відчиту, прикладів чи доказів на вище сказане. Це річ доказана, а наводити один-другий приклад — було б комічним, смішним.

Людське життя ограничене матерією, матеріальним світом речей, від людського тіла починаючи, а на планетах і зірках кінчаючи. Людське життя починається колиською, на кінчається такою самою вузькою могилою.

На його початку і на його кінці стоїть збитих разом чотири дошки. А це стісняє людину, обмежує її. Час і простір — це матерія, а матерія в'яже людського духа, стісняє його. З цього боку людина одержує найбільше штовханів, найбільше зранень, ударів, звідси починається її земський початок і кінець.

Ми знаємо скільки небезпек і труднощів грозить людському життю з боку стихій природи, з боку різних недуг, з боку речей, предметів. Сьогодні проти них ми шукаємо забезпечення в техніці. Засобами техніки ми себе в неодному забезпечили проти сил природи. Цивілізація роз'яснила багато явищ матеріяльного світу, пояснила їх та уможливила людині забезпечитися проти них. Все це однак є дуже тимчасовим. Виринають щораз нові і нові проблеми: прийшла ера атому, міжпланетарних подорожей тощо. А проблеми залишилися для людини ті самі, тільки бачені в ширших горизонтах. Технічно-цивілізаційні осяги їх не розв'язали, але тільки відсунули на дальший плян, пересунули на більше основну площину до тієї міри, що людина прямо змушена вже взятися до їх розв'язки, бо вже немає де притулити їй голови та не бачити їх.

Ми сьогодні надто завірили техніці. Це наша небезпека, наша недуга. Давніше людина не ховалась за осягами техніки, але шукала самої основної розв'язки своїх проблем, шукала правди. А її вона глядала не в щораз більших технічних осягах. Для знайдення розв'язки вона виходила поза матерію, дивилася на неї згори, з віддалі, з перспективи, з світу поза, понад матеріяльного. Філософія назвала цей світ трансцендентний, метафізичний, світ божества. Від матерії, фізики, людина прямо підносилася до Бога, ставляючи світ і себе у відношення до божества. Світ матеріяльний був для неї драбиною, шляхом до Бога. Тут вона знаходила пояснення для своїх труднощів, для своїх питань. У божестві вона знаходила причину всього буття, усіх явищ. Тут вона пізна-

вала рацію свого буття, причину чому щось діється так, а не інакше. В усьому вона добачувала божество. На всі питання: звідки, чому, куди і нащо? вона мала відповідь: від Бога і до Бога. Для неї удар грому — це не було явище електричної енергії та її виладування в інші предмети, але прояв божества і т.д. Людина була свобідна від в'язів матерії: вона знала чому так діється, і де шукати безпеки для себе. Така релігія — це політеїзм.

2. - Політеїзм і пантеїзм.

Політеїзм, многобожжя, — це розірвання кайданів матерії в усіх напрямках життя і знання. На кінці кожної грані являлось такій людині божество. Усі загадки природи, усі небезпеки життя знаходили релігійну розв'язку. Сьогодні розв'язку тих усіх матеріяльних явищ ми знаходимо в техніці. Тому зрозуміло, що в добу культури і техніки політеїзм, як релігія, мусить зникати. Бо проблеми, що їх така політеїстична релігія розв'язує, передусім проблеми матеріяльного світу, сьогоднішня культура і техніка розв'язує не релігійно, але чисто технічно. Ми знаємо сьогодні докладніше, що таке блискавка, щоб не бачити в ній прояву загниваного божества, гнів перуна чи зевеса; тому ми проти неї ставимо звичайний громозвід, а не кидаємося в порох перед ідолами божків, щоб їх переблагати, щоб усмирити їх гнів. Політеїзм, як релігія, сьогодні людини вдоволити не може. Він не може вже бути поважно браний в рахубу при розв'язці основних проблем людини, хоча був і є браний поважно в народів технічно і культурно відсталих та примітивних. Але сама тенденція, саме змагання знайти глибшу причину для матеріяльних явищ світу поза матерією, у божестві — заслуговує на пошану, бо воно є проявом релігійного заложення людини, хоча воно проявляється у фальшивих, недосконалих формах. З таким політеїстичним світозрінням ми можемо зустрі-

нутися ще й сьогодні на межах людської цивілізації і техніки, майже на всіх суходолах світу. Що більше — курйозний факт — сьогоднішня здехристиянізована людина техніки, скажу радше супертехніки, схиляється саме в подібному психічному політеїстичному напрямі: це широко поширене сьогодні, навіть на високих сферах, явище забобону. Щож воно бо інше як глядання якихось вищих сил і впливів там, де людський розум не має пояснення для певних явищ, або таке пояснення пофальшував.

Ще більше, і далеко прикріше для людини значення має її обмеження в вимірі часу. Людське життя має на землі свій початок і свій кінець. Воно дуже коротке. Правда, воно сьогодні — завдяки культурі та техніці — стало дуже змістовне, виповнене явищами та подіями. Та яке б це людське життя не було інтенсивне та змістове, воно минається, воно надто коротке. А людина хоче жити, хоче жити необмежено довго. Тут і причина, що коли тієї необмежености, вічності вона не знаходить, то вона принаймні в тому короткому житті хоче нажитися, хоче вижитися; сьогоднішня людина техніки уживає життя та уживає світу. Під загрозою непевного завтра, вона виживається, наживається всіми своїми фізичними і психічними силами. У коротке життя хоче вмістити можливе велику суму біологічних та психічних переживань.

Така розв'язка — є тільки псевдорозв'язкою. Всяка нажива є тільки сурогатом в змаганні людини за вічністю. Давніше людина шукала глибшої розв'язки. Шукала правди про своє життя, про його початок і кінець. Сьогодні вона захопилася блискітками техніки та цивілізації, і забавляється ними, у них бачить увесь змісл життя, а рятунок у всяких «відмолоджуваннях», пеніцелінах, санаторіях, курортах тощо. Все це тільки в надії, щоб продовжити собі життя, щоб відсунути конечність тісної могили, поза якою вона бачить тільки

темний кінець усього, кінець життя і його уживання. Хто сьогодні ставить собі поважно питання: про людину перед колискою і поза могилою? Колись питання про походження людини та її «кончину» було справою поважною. Сьогодні ми ці питання заглушуємо гамором джазів, втікаємо перед ними з скорістю голосу різних джетів, заглушуємо вибухами атомових бомб. А сьогоднішні філософи хочуть знайти розв'язку на ці питання у самому житті, в різних егізистенціалізмах, вітаїзмах, і т.д. Колись цю розв'язку шукали поза людським життям на землі: шукали для людини коріння в світі понадземським, і там уміщували її «кончину». А ми вже бачили, що таке переломання людського життя тобто вихід у метафізику — це явище релігійне.

Як воно проявилось в історії людства? У двох передусім напрямках хотіла і змагала людина переломити свої часові обмеження: поза колиску, і поза могилу, поза межі народження і поза кордони смерті. У цих двох напрямках вона змагала продовжити коротке людське життя. В обох напрямках вона шукала тривкості, вічності, вічного, абсолютного життя. Таку релігійну тенденцію називаємо пантеїстичною, пантеїзмом, всебожжям.

Пантеїзм, в найзагальнішому понятті — розсуення людського життя поза народження і поза смерть. Це мандрівка душ, перевтілення, щоб тільки пояснити собі, що людина не постала з нічого, але вже була, жила передше, в іншій людині, чи в іншому, навіть нижчому сотворінні, і по смерті вона знову житиме в іншій формі, в іншому тілі, а то може тільки в іншому нижчому чи вищому сотворінні, або остаточно в божестві. Коротко: людина виходила з вічного божества і до нього остаточно доходила, щоб в ньому розплистись, у якійсь ірванні.

Політеїзм знаходив своїх прихильників у простих народних масах, що стрічалися з твердими, неблаган-

ними силами природи, яких вони не вміли собі пояснити, і зробили їх собі богами, страшними лютими богами, що вимагали жертв, навіть людських жертв. Пантеїзм же знаходив своїх прихильників серед вищих верств, серед верств на свій час образованих, вдумливих, і тут знаходив собі філософське обґрунтування. І до останніх часів він позістав релігійною формою народів з філософічно-контемплятивними заложеннями (напр. індійці). І сьогодні, в промовах навіть дуже високопоставлених осіб, що затратили вже однак віру в особового Бога, християнського Бога, ми стрічаємо висказали про якесь ближче неозначене Провидіння, Божество, Абсолют, тощо. Це ніщо інше як таке пантеїстичне думання в нашу добу техніки, яка не вистачає до пояснення всього.

Людська природа своїм обмеженням, сотвореним буттям ставить два основні постуляти домагання, що лежать в основах всякої релігії.

Людська обмежена природа своїм серцем і розумом домагається існування божества, як конкретного згорнення всього необмеженого, абсолютного, всемогучого. В тому вона знаходить пояснення свого матеріального, простірного обмеження. Далі вона домагається безсмертності, на пояснення свої переминаючости, свого обмеження в часі. Немов поміст між одним і другим домаганням — це третє домагання, постулят: постулят вічної нагороди або кари. В цьому вона бачить розв'язку всієї несправедливости та всього нещастя людського життя на землі, в площині фізичній і в площині моральній: пояснення фізичного та морального зла.

З меншою чи більшою виразністю можемо знайти ці три постуляти в кожній релігії людства. Цих трьох правд домагається сама людська природа так, що по мимо всього релігійного скептицизму новіших часів, навіть творець філософського і релігійного скептицизму, Кант, включив ці три постуляти в свій раціоналістичний

скептицизм, як три неоспірні постулати так зв. практичного розуму.

Цих домагань людського ества не може усунути жодна культура, цивілізація чи техніка. Вони не можуть зробити людини ні необмеженою, ні вічною, ні не можуть пояснити всіх загадок людського життя та світу, та задовольнити всіх її бажань. Тільки світ метафізичний, як продовження світу видимого, матеріального може розв'язати людські проблеми, заспокоїти людське серце. І людина кам'яної доби, і людина епохи атомової енергії з незменшеною силою і напругою змагає і тужить за безмежжям, за абсолютном, за божеством.

Тільки безсмертністю людської душі людина може перемогти трагіку смерті. І жодна культура, ні жодна техніка тієї безсмертності людині дати не може. Звідси людина шукала нірвани, заникнення в якомусь прабуттю; видумала мандрівку душ; навіть додумалася до особового позагробного існування людської душі чи цілої тілесно-духової людської сполуки. Людина цілим своїм еством, і давніше, і сьогодні тужить по вічності, по безсмертності.

І постулат нагороди і карі був і є конечний для надання змісту і логіки людському життю на землі. Без цього всяка культура була б неможлива, а техніка простим тираном людини.

Людина з природи є ество релігійне. Людина це ество, що домагається Бога, безсмертності душі та вічного щастя. Все що в людині і довкруги неї — домагається Бога, вказує на нього. Ми кажемо, що світ є шляхом до пізнання Бога, є дорогою до нього, є об'явленням Його не тільки щодо Його існування, але також щодо Його природи.

Все, що існує на землі, є обмежене в своїх силах, є обмежене щодо свого існування, має початок. А все обмежене домагається чогось необмеженого; те, що має початок, потребує чогось, що такого початку не мало б,

що було б вічним. Коли наші сили є обмежені, слабкі, то наш розум домагається існування чогось, що є понад наші сили, понад сили всього видимого, чогось всесильного. Всесильне і вічне мусить бути причиною того, що є слабе, дочасне, а не навпаки. Тут замикається поняття Бога-Творця вселенної.

З поняття абсолютного єства виходить далі і поняття Божого Провидіння. Нашим розумом ми не можемо обняти безконечного і вічного, тому що наш розум обмежений і в своїм існуванні, і в своїх силах. Тому ми не можемо всього передбачати та всім керувати. Ми ледве даємо собі раду з нашими щоденними простими справами. Ми займаємося тільки фрагментами, а в цілості світу ми губимося. Тільки всевідучий і всесильний Бог може знати, предвидіти і керувати всім. І ця керма, цей провід — це те, що ми називаємо Провидінням.

Людський ум та людська воля самі з себе не можуть мати такої всевідучості і всемогучості, однак можуть користати з Божого Провидіння. Бог може поділитися своїм знанням з людиною та об'явити їй загальний лад і порядок речей, щоб людина могла відповідно до того застосуватися. І тут ми стрічаємося з поняттям Божого Об'явлення, що його мають майже всі релігії світу. Об'явлення приходить людині з-поза меж її обмеження, з-поза часу і з-поза простору. Бог дає людині пізнати правди свого безконечного, вічного світу, яких людина сама з себе пізнати не може. Те, що людина може сама пізнати — це замикається в тому, що може наука. Те, що наука не може — ми приймаємо актом віри. В Боже Об'явлення — ми віримо. Осяги нашого розуму — ми знаємо. Предмет науки лежить по цей бік наших обмежень, предмет віри лежить по той бік їх. Одне одному не перешкоджує, але, навпаки — себе гармонійно взаємно доповняє. Між наукою і вірою не може бути противорічностей, бо вони займаються двома різними предметами. Змістом об'явлення є завжди змісти релігійні.

Змістом науки була і є природа. Тому то людський розум не має в Божій Свідомості конкурента, але помічника. Подібно і віра не конкурує з наукою, але її доповняє.

Історія, історіографія, історія релігій доказують, що якесь Боже «об'явлення» було завжди кладене в основі кожної людської релігії. Однак ці самі науки стверджують, що часто тим об'явленням було не що інше, як наукові осяги якоїсь геніяльної людини, яка сформулювала їх у певну систему та подавала іншим людям під адресою Божого «об'явлення». Коли ж люди підносилися на вищий культурний рівень та здобували ширший погляд на світ, такі об'явлення переставали бути такими, а релігії, що на них основувались — занепадали. Що ж легше було, як напр., розворушені природні стихії, бурі та громи приписати як прояви загніваного божества та ними відповідно кермувати на основі природного пізнання про їх електричну натуру? Коли ж, напр., те пізнання електричної енергії дійшло до широких мас вірних, всякі зевеси та перуни ставали звичайними бовванами. Що звичайно перешкоджувало людям визбутися вповні таких об'явлень — це було передусім пасивне наставлення до релігії, певний традиціоналізм, фраза про «віру батьків» тощо. Це давало оту довготривалість певним примітивним релігіям. Сильна організація «жреців» доконувала решти та нищила в корені всякі еманципаційні, революційні змагання мас. І хоча в тих масах віра вже було повнотою занепадала, то залишалася ціла система порожніх обрядів, які виповняли більше чи менше докладно сини і внуки.

3. - Християнство.

Звідси, фактично, історія релігій знає тільки одне правдиве Об'явлення Боже, і одну правдиву релігію, побудовану на тому об'явленню: це християнство. Воно не наука, не здобуток якогось геніяльного ума, не міг-легенда, ні не зберігана пильно традиція. Воно — це

Боже знання про Бога, світ і людину, дане людині згори, самим Богом, всевідучим і всесильним еством. І коли людина приймає це Боже знання актом віри та відповідно до нього мислить і діє, тоді маємо діло з релігією, з релігією християнською.

В християнській релігії людина переломлює межі свого обмеження, виходить поза них у світ трансцендентний, де знаходить відповідь на всі питання свого ума та на всі бажання свого серця. Постуляти людської релігійної природи по безконечному божеству, по безсмертності людського життя та по вічному щасті — знаходять у християнській релігії своє здійснення. На запит людського ума про причину буття, про життя перед народженням і поза гробом, про вимоги і умови людського щастя — Бог сам дає відповідь. І коли людина приймає що відповідь і нею вдоволяється, за нею живе — вона здійснює свою релігійну природу: живе з віри. Як сказано: « праведний з віри житиме ».

Інша річ як прийшло до людини це об'явлення. Христос — не міт, не легенда, але історична постать. І її мусимо прийняти такою, якою вказує нам історія. Історія Христа записана в Євангелії. А Євангелія вчить, що Христос був людиною і Богом, був Богочоловіком. Не місце тут говорити про цілу християнську науку. Вона znana найширшому загалові в катехизмі, в найглибшому зміслі в богослов'ї, та найавторитетніше — в Євангелії.

Старий і Новий Завіт, через довгі століття, був періодом Божого об'явлення. Згадаймо тільки пророків та їх видіння, їх місію. Ними промовляв Бог. А, врешті, найповніше промовив через свого Сина, що його післяв у світ, через другу Божу Особу. Те, що Христос навчив і об'явив — не могла видумати людина. Христос не Конфуцій, ні не Будда, ні не Магомет ні інший який творець людської релігії. Зміст його вчення — це не якийсь теніяльний вгляд в природу речей чи подій світу. Христос не прийшов вчити людей наукових істин, до-

сягальних людським умом. Він, напр., навіть не спростував погляду, що не сонце довкруги землі, але земля довкруги сонця обертається. Він не вчив людей ні астрономії, ні геології, ні навіть не антропології. Предметом його науки: Бог, людська безсмертна душа, добро і зло. Саме те, що бракувало людям, в чому по сьогодні люди можуть і потребують чогось навчитися.

І саме ці, а не інші правди тому 10 соток літ дійшли до відома укр. монарха, що мав свій традиційний світогляд, свою «віру батьків». І цей укр. монарх, св. Ольга, не пройшла байдуже попри ці правди. Вона вийшла їм назустріч з цілою тугою та потребою своєї релігійної істоти, і вони її вповні вдоволили, розв'язали її проблеми особисті, в усіх напрямках життя. Літописець пише про неї такі слова: «Блаженна Ольга шукала доброї мудрости Божої», а далі: «Від часу свого дозріння блаженна Ольга шукала мудро того, що є найлучше в цьому світі, і знайшла догоцінний жемчуг: а ним був Христос» (Літ.).

* * *

Ось коротка генеза історичного вчинку св. кн. Ольги. Її вчинок походив з глибин її релігійної природи. Це була вирішня сила її вчинку. Не політика, не приклад сусідних володарів, не якісь дипломатичні згляди, ні навіть не потреби її держави вирішили її крок в цій справі. Все це могли бути речі побічні, допоміжні, якими часто Господь послугується в здійснюванні своїх плянів стосовно людей. Вчинок св. Ольги, в своїх похідних наслідках, змінив хід укр. історії. В ньому маємо участь сьогодні і ми. Дав би Бог, щоб попри підтягування підсумків впливу християнства на укр. людину, її культуру, та державність — ми підтягнули також підсумки для нашої особистої релігійності, яка — заслугою наших предків — є сьогодні християнською.

(Доповідь з нагоди «Тисячоліття християнської України» 1955 р. Лондон, Англія).

II.

ВСЕЛЕНСЬКІ МОМЕНТИ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Кожній сьогоднішній людині, що думає і спостерігає події в світі, зовсім ясно, що сьогодні, ми, ціле людство переживає великі, епохальні часи: в політиці, в економіці, в техніці, в науці; також і в світі духовім переживаємо великі часи. Від часу скликання Ватиканського Собору всім стало ясно, що переживаємо великі, епохальні часи рівнож і в Церкві Божій. І всі люди, а передовсім християни доходять до розуміння цих виїмкових часів, і відповідно настановляють до цього своє думання, свою дію, свою поведінку: щоб бути гідним таких часів; щоб сповнити свою місію в них; щоб свідомо відповісти вимогам, що ті часи ставлять перед кожним сьогодні живучим, перед інституціями, перед цілими народами; щоб бути співтворцями цих часів, а не тільки пасивним предметом історичних подій; щоб колесо історії не переїхало понад нами, але, щоб ми керували ним до розумних цілей.

І український нарід, кожний його член, тому що він живе та існує саме в таких часах, хоче він того чи ні, мусить знайти в цих наших часах своє місце, відповісти своєму завданню гідно і достойно, з користю для себе і для других, щоб історія не засудила його колись як непотріб, як невдачника. Попри інші ділянки, це відноситься і до сьогоднішніх подій релігійних, церковних. Укр. нарід мусить знайти своє місце в цих подіях, що сьогодні згуртовані під назвою Вселенського Собору. Це світова, вселюдська подія, як кажемо — вселенська подія. І тут постає питання: Чи маємо ми як нарід якесь окреме завдання в цій події? Чи маємо якусь місію до сповнення? І яку? На це питання тяжко відповісти, та й нелегко визначити нашу місію, наші завдання, а відповіді різні. Мусимо шукати цієї відповіді, і то такої,

що була б найправдивіша. І коли нам не вистачає сьогоднішньої думки, шукаймо її ширше, погляньмо в минуле. Ми не винишні, ми принайменше тисячолітні, як християни. Що нам каже наше християнське тисячоліття? Ось це той ряд питань, що підказали мені ці слова, що їх хочу тут сказати, та поділитись з вами моїми думками. Я стверджую, що українська минувшина, наша історія, виразно підказує нам наші завдання на сьогодні. Ми маємо в нашій історії багато таких моментів, в яких наш нарід та наша Церква виступала на світову арену, та вив'язалася якнайкраще зо свого завдання, і то перед цілим людством, вийшла з минулого з честю, з гідністю, з заслугою. Ось тому я хочу говорити тут про ті світові моменти, вселенські моменти в нашій історії, щоб звідтам знайти вказівки що, і як нам робити сьогодні. Бо ніхто не заступить нас; ніхто за нас не виконає наших завдань. За них відповідальні ми, і перед сучасністю, і перед майбутністю, перед своїм народом і перед цілим світом.

І. ІСТОРИОСОФІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ

1. - Історія народів, держав, інституцій — це не тільки більше чи менше повна серія зовнішніх подій, пов'язаних у причинові зв'язки причин і наслідків. Історія — це рівнож історіософія. Історія без історіософії — це тіло без духа, без душі. А історіософія — це передовсім шукання смислу історії, смислу подій, що його можна знайти тільки в цілості історичного образу. — Людське життя складається з хвилин, моментів, пов'язаних у менші чи більші, чисто механічні чи органічні цілості, явища, події. В кожному моменті людина переживає свою історію. Кожний момент людського життя є не тільки емпіричним, сучасним вражінням, але рівночасно є для неї історичним, що стає згодом предметом пізнання чи знання. Також життя людських спільнот має свої моменти, більше чи менше зложені, що не завжди покрива-

ються з сумою життєвих процесів усіх одиниць даної спільноти. Не всі моменти життя й органічного розвитку спільнот є в однаковій мірі інтересним об'єктом історіософії даної спільноти. Історія не відтворює органічного процесу життя народу чи держави. Це впрочім й не можливо. Органічність життя досвідчується емпіричним відчуванням, у сучасності. Історія оперує тільки певною сумою, чергою інтересних моментів життя даної спільноти і на цих моментах складає знання її історії. Завданням історіософії є створити з цих пізнаних моментів одну заокруглену, розумну цілість, наблизити їх по можливості до органічної історичної дійсності. Щойно історія, перепущена через призму історіософії може бути вчителькою життя. Поодинокі історичні моменти самі в собі — це тільки азбука історії, якою зложені поняття й образи історії, що — об'єднані в логічні цілості — стають проречистою мовою історії.

2. - Життя і розвиток Христової Церкви на землі, як суспільної, видимої історичної величини — є також важливим предметом історичної науки. Кожний з нас, як член Церкви, переживає в кожній хвилині свого життя її змісти, досвідчувані емпірично. Попри це людина, християнин змагає пізнати, а не тільки відчувати, переживати змісти релігійного життя, ці історичні моменти життя Церкви. Це зовсім оправдане, природне людське змагання, як розумного ства. Мало однак одиниць підноситься до логічного, історіософічного знання минулого своєї Церкви, якої є членом.

Сучасна українська суспільність переживає навіть дуже емпірично історію своєї Церкви, не тільки одинично, але цілою громадою. До цього глибокого переживання причиняється передовсім те, що ми фактично переживаємо сьогодні, як християни, дуже важливі історичні моменти, які виходять далеко поза звичайний, органічний біг подій, поза нормальні діяння причин і наслідків. Крім тієї сучасної, трагічної навіть емпірії, українські

християни змагали і змагають повністю пізнати історію своєї Церкви, також щоб краще визнатися в сучасних подіях. Як ми вже згадали, історія оперує не тяглими, органічними величинами, але моментами, чи й цілими комплексами таких моментів. Саме з-за цього переривного характеру історії, людина може пізнати більшу чи меншу скількість цих відокремлених моментів, та ізольовати їх. Є одиниці, що підносяться навіть до дуже об'ємистого знання великого числа, можливо доступного числа таких моментів, досягаючи титулу істориків укр. церковного процесу. Можна сказати, що, за невеликими винятками, навіть дуже невеликими, знання укр. історії застрягло саме в цій стадії. Звідси ми так залюбки покликуємося на історію, бо з тієї історії, при певній уважній селекції фактів, ми можемо доказати всі наші тези чи постулати, підпирати наші твердження, які диктує нам щоденне життя чи інтерес. Чи в світлі історіографії такі докази є переконливі, це зовсім інша справа. Звідси, з цього обмеження до фактів, до історичних моментів, походять і всі історичні розбіжності, що ними ми так щедро оперуємо; всі ті висновки, такі нераз розбіжні, як не противорічні між собою, уся ця розбіжність тієї науки, що її дає нам українська церковна історія: інакше і бути неможе. Ми припинились на шляху, не дійшли до його логічного кінця, не дійшли до синтези, до історіософічного схоплення цілості. Тому наше історичне знання є мертво й бездушне, є фрагментарне і тому й дискусійне. І можемо товктися до судного дня на цій витоптаній толоці поодиноких фактів, але знання нашої церковної історії ми не матимемо. Щоб історія була розумною вчителькою життя, наша історіографія мусить піднятися до історіософії, до вгляду в цілість історичного образу. Щойно тоді перестане недовчене шарлатанство, яким сьогодні оперуємо, під гучною назвою історії.

3. - Ціллю цих рядків не є дати історіософічне сві-

тозріння нашої церковної історії. Це не завдання однієї статті. Ми хочемо тільки звернути увагу на декілька моментів укр. церковної історії, в освітленні повного історіософічного образу життя Церкви Христової на землі. В цьому такий історіософічний образ існує опрацьований в світовій історії. І хоча не маємо повного образу укр. історії, то однак можемо саме моменти нашої історії освітлити цим загальним історіографічним світлом, поставити їх у ці історіософічні перспективи. Це зовсім оправданий процес. Укр. церковна історія, в цілості історії Христової Церкви, є одним зложенним моментом в цій загальній історії, хоч і в величиною точно означеною самою в собі. Не тільки з тієї причини що її предметом є загальнолюдські вартості душі як такої, але й з тієї причини, що ці вселюдські вартості мають свою одну, вселенську історію, на яку складаються історії поодиноких її частей.

Осмілююся твердити, що в укр. церковній історії є такі моменти, що попри свої органічні, функціональні вартості в укр. церковній історії, мають також значення загально-людське, заторкують саму суть того історичного загального процесу, якому імення історія Вселенської Христової Церкви; дають координати для загальних історіософічних перспектив. Саме цими моментами ми входимо у вселенську церковну історію; саме тому історія нашої укр. Церкви має загально-людське, вселенське значення, а не тільки чисто локальне. Не хочу тут говорити, що це місцеве значення є безвартісне, чи менше вартісне, подібно як не можемо твердити, що життя одиниць є менше вартісне чи безвартісне, в порівнянні з життям громади, до якої одиниця належить. Хочу тим тільки сказати, що існує тут певна скаля вартостей, яку мусимо прийняти і до неї достосуватись, якщо взагалі хочемо бути повними, розвиненими людьми, народами, а не тільки короткозорими еґоїстичними пержитками.

II. ВСЕЛЕНСЬКІ МОМЕНТИ УКР. ЦЕРКОВНОЇ ІСТОРІЇ

Які саме моменти в тисячолітній історії Укр. Церкви можемо вважати вселенськими? Питання дискусійне, і відповідь на нього буде тільки дискусійна. Знаходимось на початку, а не на кінці дискусії на цю тему. Дискусія може тут бути тільки явищем конструктивним, а висновки тимчасовими робочими гіпотезами, які потребують коректив, поповнень та стверджень.

1. - Уважаю, що найпершим вихідним вселенським моментом в історії Укр. Церкви є ніщо інше, як саме чисто *територіальне уміщення цього укр. церковного історичного процесу*. Укр. людина стрічається з Христовою Церквою як інституцією в 10-му столітті, під кінець великого етнічного загально-європейського процесу, так званої мандрівки й поселення сьгоднішніх народів. Україна знайшлася в тому віці на великому перехресті принайменше чотирьох великих рухів: політичного, культурного та місійно-християнського характеру. Ці рухи йшли в таких напрямках: а) із сходу на захід: великий етнічний рух на політично-підбобівій базі (кочевики); б) із заходу на схід: великий політично-імперіальний та неменше місійно-християнський рух (напір німецької імперії); в) із півночі на південь: дуже помітний політично-підбобівий рух по артерії Дніпра, шляхом «із варяг в греки» (походи варягів); г) із півдня на північ: політично-імперіальний рух, а одночасно християнська місія Византіїської Імперії. Рухи: із заходу на схід та з півдня на північ були рухами політичними, імперіальними, але рівночасно і культурними та християнськими. Рухи, що йшли з півночі на південь та зі сходу на захід — були рухами політичними, підбобівими, етнічними. Саме на перехресті цих великих рухів постає Укр. Держава й Укр. Церква. Тут починається історія однієї і другої. Генеза однієї і другої переростає тільки внутрішньо-укра-

їнське їх значення, переростає також їх тільки органічне, функціональне значення, як організування укр. суспільного і релігійного життя. Держава і Церква, які постали саме в цьому просторі мали загальніше, вселенське, загально-людське значення не тільки для цього простору, але і для цілого зложеного комплексу різних політичних і культурних сумежних просторів. Цим Укр. Держава і Укр. Церква стали не тільки якимись периферним чинником історичного процесу, але суттєвим, вирішним фактором для цілого ряду історичних процесів багатьох народів. Така подія, такий момент не могли пройти незаваженими, не могли не спричинити займання відповідного становища по одній і другій стороні, що вплинуло основно на дальшу історію людства та Христової Церкви взагалі. Для ствердження правильності цього погляду вистачить порівняти генезу Укр. Держави й Церкви з десятками генез різних держав і Церков по всіх континентах світу, які постали не на перехресті таких складних вселенських рухів, але в висліді звичайного органічного розвитку даного суспільства, а то й на перефірійних просторах від головної історичної сцени людства (Південна Америка, Африка). Треба пам'ятати, що саме на укр. території задержався похід християнства на схід, та тут переломлювались етнічно-політичні загрози для Європи.

2. - Другим вселенським моментом в історії Укр. Церкви треба вважати *хрищення України — як держави*, в другій половині 10-го століття. Поширення царства Христового на землі — його Церкви — є безперечно важливою подією в історії людства та в історії Церкви, як історичної інституції. Переглядаючи однак літописи християнських місій, мусимо сказати, що тільки хрищення небагатьох народів мало вселенський характер і значення. Звичайно, християнство ставало дійсністю еволюційним, ступневим процесом. Ще й до сьогодні діють християнські місії в світі і християнство повільно,

але ступнево здобував нашу планету. Християнізацію укр. землі треба уважати, до певної міри, революційним явищем. Україна протягом одного покоління стала християнською. Це був факт, подія, яка змушувала до ревізії настанов не тільки цей простір, але цілий ряд сусідніх держав і народів. До деякої міри можна сказати, що ця подія поставила в шахи і Польщу, і Мадярщину, і простір сьогоднішньої Румунії, не кажучи вже про сьогоднішні московські, білоруські та литовські землі, чи й цілу Прибалтику. В запілтю цих народів, в досягальному людською пам'яттю часі, постала сильна християнська держава, у спільноті культурних і духовних інтересів з такими імперіями як Візантія і Західно-німецька Імперія, що брали ці народи у своїм місійнім поході фронтально. Це не могло бути без вирішнього впливу на християнізаційний процес цих народів. Також і Візантія і Західня Імперія мусіли змінити своє настановлення та свої імперіяльні пляни на східню Європу.

Другою стороною медалі було те, що Укр. Християнська Церква постала на території, де зустрінулись дві християнські культури тодішніх часів: латинського Заходу та Візантії. Можна сказати, що саме з-за цієї радикальної, революційної зміни, Україна не попала під впливи ні одного з цих двох культурних типів, але створила щось третє, синтезу, оформивши слов'янське християнство. Україна стала зворотним пунктом для цих двох християнських культурних потуг і до сьогодні не втратила своєрідного вирівноважуючого чинника між Сходом і Заходом. Ми не знаємо, як був би пішов розвиток христ. ідеї на сході Європи та на заході Азії, якщо одна з цих потуг була б перебрала Україну під свій виключний культурний та політичний вплив. Тисяча літ історії не потрапили зрушити цього стану ні в цей ні в той бік. А це безперечно момент вселенського характеру, в якому рівномірно заінтересований і Захід, і Схід. Лиша-

ємо отвертим питання: чи цей момент треба вважати негативним чи позитивним для історії вселенської Церкви взагалі.

3. - Третім вселенським моментом в історії Укр. Церкви була *постава укр. християнства до великого церковного розколу між Сходом і Заходом, що датується 1054-им роком*. І Рим Папів, і Византія патріархів, були в найвищому степені зацікавлені в тому, яка буде постава України щодо спірних питань релігійного і культурного характеру, що розділили уми в 11-му столітті. Історичні факти показують, що Україна задержала в цьому спорі ролю чинника рівноваги сил, щоби більше, свого роду третьої сили, що замітно злекшив силу удару між Сходом і Заходом, та локалізував його територіяльні розміри. Ще майже півтора століття Україна зберігали своєрідний церковний нейтралітет, спиноючи розбурхані уми. Нейтральність Укр. Церкви допомогла в кристалізації позицій. Лишаємо також і тут на боці питання: чи це було явище в своїх наслідках негативне чи позитивне? Ми стверджуємо факт, підчеркуючи що цей факт, що його поставила на терези історії Україна, мав не тільки локальне значення, але значення вселенське. Одночасно зазначаємо, що зовсім інші чинники вирішили зміну цього становища й нейтралітету в пізніших століттях, своєрідний фаталізм укр. історії та зацікавлених потуг, що змагались на кордонах Укр. Землі за впливи на неї, передусім політичного характеру.

4. - Четвертим вселенським моментом в історії Укр. Церкви треба уважати наскрізь *християнську поставу України в часах так званої татарської небезпеки 13-го століття*. Розбита політично й релігійно християнська Європа знайшлась у тому столітті в прямій загрозі від монгольської сили, свого роду « жовтої небезпеки », що прорвалась в Європу, не зазнаючи жодного поважного спротиву та відборони. Феодальний Захід, Нікейська Византія, хрестоносна авантюра в середземно-морському

просторі — залишали татарським ордам вільне поле дії. Татарська небезпека не була чисто політичною небезпекою, але також культурною і релігійною, а не менше й етнічною. В просторі, куди влилась татарська сила, можна було прийняти тільки дві постави: стати татарськими людьми, пити кумис, платити данину, зазнавати етнічного впливу та поклонятися ідолам, як зробили північні землі, тоді під проводом наростаючої Московії, або опертися: політично, мілітарно, культурно, релігійно і впасти на полі бою, чи в застінках татарських наметів бути удушеними (кн. Михайло Чернигівський та його боярин Теодор і інші). Україна, під поштовхом свого ушляхетненого християнським ученням лицарського духа вибрала цей другий шлях. Спинила мілітарно татарську небезпеку своєрідною партизанкою, упадаючи сама як політична потуга, з чого скористались урятовані за її плечима західні сусіди. Татарська перемога стала пірровою перемогою, але християнська Європа, так візантійської як і латинської формули, була врятована (архiep. Петро Акеревич на Соборі в Ліоні та його рішення). Події, що збулись головню на Західньо-укр. Землях не були тільки локального характеру, але загального, вселенського. Королівська корона, піднесена Данилові з Заходу, з Риму, була символічним визнанням вселенськості укр. християнського чину, як оборонця християнських цінностей і культури. Що таке символічне визнання не прийшло з Візантії, можна пояснити хіба тільки триванням хрестоносної авантюри в тому просторі. Якби ми не розцінювали реально й політично Данилової корони, одне можна ствердити: вона була публічним визнанням перед культурним світом, легітімацією вселенськості укр. постави в часі татарської небезпеки 13-14 століть. А це дає нам право на наше становище в анналах вселенської Церкви, помімо наших втрат згодом та втрачених позицій вчорашніх і сьогоднішніх. Християнська Україна в цілій сім'ї тодішніх народів одинока

може похвалитися гідним чином та поставою до цієї загрози. Вона не пішла по « ярлик » на Волгу та не стала сателітом тодішньої монгольської потуги. Що ціла постала укр. християнської спільноти стосовно татарської небезпеки не була впливом якоїсь мілітарної чи лицарської бравади, але впливом глибокого християнського переконання та відчуття відповідальности за цілість християнського світу, Європи, — показують стиль і зміст тодішнього укр. літописання та мученики за христ. переконання, що їх маємо з тих часів, признані Вселенською Церквою.

5. - Черговим, п'ятим, вселенським моментом в історії Укр. Церкви уважаємо *поставу її в часі Флорентійського Собору до об'єднання Сходу і Заходу*, яку вона зберегла ще довго по ньому, до кінця 15-го століття. Флорентійський Собор це безперечна вселенська подія. Такі ж були і його діяння. Флорентія це по сьогодні найповажніша дійова спроба врятувати ідею вселенської Церкви та її одности в життєвій дійсності. Українська Церква, що стояла тоді в проводі цілої Східної Європи, в особі свого митрополита Київського Ісидора взяла в цій спробі щирю участь, без задніх думок чи плянів. До Феррари та Флорентії віжджав Ісидор на чолі валки, що недалеко відбігала від імперіяльного византийського представництва, під проводом самого імператора Івана Палеолога та патріярха Йосифа. Ісидор виступав на Соборі не тільки в імені чи не найбільше розлогої церковної Київської провінції, але також одержав мандат і заступництво двох східних патріярхатів. Своєю діяльністю та повагою він помітно вплинув на унійний акт 6 липня 1439 року, що його підписав разом з одним з єпископів своєї церковної провінції, Аврамієм Суздальським. В критичні моменти Собору митрополит сповняв ролю посередника. Флорентійська дія Укр. Церкви це не був тільки епізод в історії Укр. Церкви, але момент вселенський. По смерті патріярха Йосифа, під час соборових

діяній та при опозиції Марка Ефеського, Ісидор був чи не найбільш визначною та вповні відповідальною постаттю з сторони Сходу, разом з Висаріоном, митрополитом Нікейським. Багато народів та церковних провінцій не було заступлених на тому Соборі, головню з-за непорозумінь, що їх викликала на Заході поведінка Отців так зв. Базілейського Собору, що діяв довгі літа, безпосередньо перед Флорентійським. Була однак гідно заступлена Укр. Церква, з цілою своєю питомою повагою та значінням. І ще довгі десятиліття згодом, коли Флорентійське церковне порозуміння було скомпромітоване в Византії, головню по її падінню в 1453 році, був це саме митрополит Київський, тоді вже кардинал Римської Церкви, що старався всіма силами врятувати справу Флорентії, не тільки на сході Європи, але і в самій Византії. Так Укр. Церква ще майже 70 літ по Флорентійському Соборі могла здійснювати вселенську ідею Церкви у відношенні до обрядів, звичаїв і традицій та одности віри. А це була не тільки місцева справа; це було здійснювання постанов вселенської Церкви, здійснювання Христового заповіту: « щоб усі були одне ».

6. - Черговим вселенським моментом можна уважати *подію 1500-го року*, коли митрополит Київський — Йосиф Болгаринович, торжественним актом визнав римського єпископа наслідником Петра та Христовим Намісником на землі. Треба пригадати, що це були часи, коли на Петровім Престолі сидів Олександр VI (Борджа), якого особисті дії могли в багатьох викликати згіршення та огрожувати віру в первенство Римського єпископа в Христовій Церкві. І саме цього папу Київський митрополит визнає виразно Петровім Наслідником, з усіми належними прерогативами. Не можемо припустити, щоб Болгаринович не знав, що діялось в Римі і чому скандалізувався Захід. А однак, з повноти своєї віри в Христову Церкву та її незницимість, Болгаринович, немов на перекір усьому світові та усім поговорам, закликав

голосно: « Ти є Петро, Ти учитель народів, Ти толкувальник Божої Волі! » І це не можна не вважати моментом вселенського значення. Настанова Київського митрополита, первосерарха Укр. Церкви була голосним мemento для світу про внутрішній характер первопроводу в Христовій Церкві. Там де інші кликали: ганьба Олександрові — людині, там Болгаринович заявив голосно: Слава Олександрові — ідеї! Соблазнь Заходу привела небаром до протестантизму та реформації; правильна віра митрополита Київського привела 90 літ згодом Укр. Церкву до свідомого католицизму, та східньої вселенськості.

7. - Сьомий, найважливіший вселенський момент в історії Укр. Церкви — це *самостійна українська розв'язка проблеми церковної єдності*, випрацювана й здійснена в Берестю 1596 р., яка має вже сьогодні майже 370 літ своєї історії. — В Європі лунали тоді кличі: Геть від Риму! Пригадаймо, що це століття Лютра, Кальвіна, Цвінглія, Генриха VIII-го, століття англіканізму, галіканізму та реформації, що обхопила цілу Європу та доходила до Укр. Земель та почала розгризати уми укр. провідної, боярської верстви. І саме в тому темному столітті для ідеї вселенськості Христової Церкви (« чия територія — того й релігія ») та первопрестольництва Риму, Україна, вірна своїм християнським засадам, не пішла за духом часу, але поставилась йому рішуче проти. Це був знак не внутрішньої слабости, ні якась капітуляція перед Римом, якби ми цієї справи не розглядали, але навпаки: знак докорінного здоровля українського християнства. Це вже сьомий раз, на нашу думку, Україна рятувала вселенську ідею в Христовій Церкві. Українські церковні провідні та відповідальні крути цих часів — це не були наживники, конюктуристи чи м'якуни, але люди великого, вселенського формату, що дали протиреформації остаточну перемогу. Акт ісповіді католицької віри в дні 23 грудня 1595 року в залі Климента в Ватикані, в прияві цілого кардинальського та

папського двору та представників європейських народів, — не був капітуляційним чи покайним актом укр. християнства, українською Каносою, але тріумфом щирого українського християнства, вселенським визнанням його вселенського значення і вартости. Акт 23 грудня 1595 та акт соборовий з жовтня 1596 року, попередили тверді дискусії над умовами Берестейської Унії, що, крім гарантій для Укр. Церкви та її автономного положення, мали в першу чергу за предмет забезпечення вселенськості Христової Церкви, та відсунення небезпеки зведення її до помісної, латинської культурної форми та до ролі західньо-європейської авантюри на взір протестантизму чи англіканізму чи галіканізму. Рим мусів дати гарантії проти тодішніх тенденцій та зберегти їх ось уже 370 літ. Через Берестя головню, Христова Церква не стала Церквою латинською, але залишилась вселенською. Берестейська подія остаточно запевнила перемогу вселенськості, тривко розмежувала справи віри від справ культури, що загрожували тоді бути зідентифікованими, головню в розмаху протиреформаційної реакції католицького світу. І цей здобуток залишився тривалим здобутком християнства взагалі по сьогоднішню днину, і сьогодні виринає щораз виразніше в так званому єкуменічному русі. Довгі століття, і навіть сьогодні (з-за своєї масивности) Укр. Церква є сторожем саме цього здобутку, є сторожем вселенськості християнської ідеї, Христової Церкви. А це великанський, істотний вклад Укр. Церкви. Берестя — це справдішній вселенський момент в історії вселенської Церкви взагалі, а української зокрема, якого не то що не вдалось пофальшувати за 370 літ, але, щобільше, який став тривало включений в саму суть вселенськості Христової Церкви взагалі. Ми мусимо бути цього свідомі і не затемнювати цього моменту різними внутрішніми українськими непорозуміннями та сварками. Не можемо дозволяти щоб укр. люди малого формату знецінювали цей момент в нашій

історії. Не повинні б ми і дозволяти, щоб наші сусіди привласнили собі заслуги цього моменту. Останніми часами, головню Польща розробляє докладно цей момент, але як свій вклад в історію вселенської Церкви. Москва ж 370 ліг старається витерти його взагалі з пам'яті та свідомости світу, доходячи до того, що виставляє тезу, немов би саме укр. Берестя було на перешкоді її поєднання з католицьким Римом, і жадає його анулювання, ніби в ім'я вищих інтересів Церкви. Як уже показала, так і покаже історія щирість чи фальш таких деклярацій і постулятів. Ми можемо з рацій нашої совісти ставитися критично до Берестя, але ми не можемо заперечити його вселенського значення. І це нехай буде нормою наших судів про цю історичну і актуальну посьогодні подію.

8. - Восьмим моментом вселенського значення в нашій історії уважаємо *підчинення укр. Київської митрополії під патріархат московський*, за попереднім виключенням її з зв'язку з патріархатом константинопільським (1685). Попри своє епохальне значення для внутрішніх українських церковних відносин, тоді і опісля, цей акт був порушенням вселенської церковної рівноваги, і як такий заторкав вселенськість Христової Церкви взагалі, і тим самим набирав вселенського значення і ваги. В давнину Київська митрополія своєю величиною та своїм значенням давала фактичну притоку Константинопільським патріархам посягати по титул патріарха екуменічного, вселенського, та ставати до змагу за владу і впливи з патріархом Заходу. Український церковний нейтралітет був збережений по розриві в 1054 році. Згодом Україна ставала завжди за розв'язками справді християнськими та вселенськими, і то так перед Флорентійським Порозумінням, як і по ньому. Тоді саме виринає на горизонті Московщина, та перебирає символічно провід церковного Сходу, з царським титулом (Іван IV) та з патріаршим титулом (1589): усе

це в опозиції до першого Риму, та другого, що попав « за зраду православ'я » в руки поган (1453). Вона ви-несла саме в тому часі теорію « третього » і остаточного Риму (Філотей). Автокефалія з 1448 року, патріярхат з 1589 року — були логічним, органічним розвитком по цій теорії, радше внутрішнього характеру. З 1686 роком починається зовнішня дія: початок процесу Москви за гегемонію в Церкві Христовій: східня Європа, християнський світ Сходу та в цілій Церкві взагалі. Першим кроком на цьому шляху московського церковного імперіялізму був Київ, що був перешкодою для відповідного авторитету та не хотів стати площадкою для відповідного розгону для імперіяльного маршу вперед. Подібно як для оправдання своєї політичної гегемонії Москва потребувала Києва та Укр. Земель разом з традиційною назвою « Русь » та з її історією, так само Московський патріярхат потребував Києва та його церковних традицій, щоби більше, навіть свят-андріївської легенди, зв'язаної з Києвом, щоб пожити сильні основи свого змагу за церковну гегемонію по лінії теорії: « Москва — третій Рим ». І як у площині політичній в 1654-му році, так у площині церковній у 1685 році Москва досягнула бажане. Відданням Києва Москві, Константинопільський патріярх підірвав сам собі основу своєї екуменічності, скріплюючи заразом та легалізуючи церковно-імперіялістичні змагання Москви. Ідучи на цей крок, Київський митрополит Гедеон створив в історії Укр. Церкви вселенський момент: пересунув кордони дотеперішньої рівноваги сил між Сходом і Заходом. Пересунення церковної юрисдикції з Візантії в Москву на таких широких просторах, очевидно не могло бути без значення і для західного, Римського патріярхату а за тим і для структури Христової Церкви взагалі. Попри помітне пересунення величин, заіснувало тут і пересунення кордонів між католицтвом і православ'ям та звуження ідеї вселенськості Церкви. Укр. Церква рівночасно тратила

свою роллю рівноважника між Сходом і Заходом, стаючи по боці однієї з воюючих за надвладу сторін. Те що не вдалось досягнути Византії, те досягнула Москва при допомозі політичної пресії, що її виконувала безпосередньо на Укр. Землі. Тому, без огляду на внутрішньо-українське значення цієї події, мусимо признати їй також вселенський характер.

9. - Черговим вселенським моментом чи радше комплексом подій, що творять своєрідний вселенський період в Укр. Церкві, треба вважати те *століття, що проходить між роками 1775-1875. Це століття насильного нищення українського католицизму Московією під кличем: повороту до віри батьків.* Наслідком того кордони між католицизмом і православ'ям були пересунені з лінії Дніпра майже на лінію Вісли. Ця акція Москви була оправдана так політичним заневоленням України та анексією її історії і назви, як і підкоренням Київської митрополії під Московського патріарха з 1685 року. Від теорії про «третій Рим», Москва почала переходити до практики. Вона почала відтискати католицизм з лінії Дніпра та Двини на Вислу і Буг. Сто літ тривав цей насильний процес, при спротиві укр. народу. І не була це лише внутрішньо українська справа, тобто насилування совісти, але передусім справа загальнолюдська, вселенська: наступ московського церковного Сходу на Захід, нищення вселенської ідеї та вселенської дійсности, що існували на землях України і Білорусі. Нажаль, небагато одиниць тоді здавало собі справу з того про що йдеться, а крутіж подій, що швидко по собі чергувались, уможливив досить скоре забуття цього пересунення кордонів у користь Москви, приймаючи його з різних політичних рацій як внутрішню справу Московської Імперії, яка стала в 19-ім столітті партнером та фактором європейської політики, з яким треба було числитися. Однією з причин цієї непам'яті, був і підневільний стан укр. народу, його бездержавність. Коли в справі

українській ледве впало тут то там якесь боязке слово та заввага, то, напр., про Польщу раз-у-раз відбувались демарші, дипломатичні ноти, творилась публічна опінія. Дальшою причиною було те, що російській історіографії саме тоді вдалось накинути Заходові свій погляд на історію Східної Європи, в якому не було місця Україні та укр. проблемам. Ця схема покутує до сьогодні на Заході, а з нею існує тут і незаінтересування проблемою України та її Церкви. Однак помимо всіх схем, пояснень і фальшів, нищення Укр. Церкви, і то не тільки католицької, але одночасно й православної, має подібне значення як колись нищення римською імперією християнських ідей, в перших трьох століттях нашої ери. Це не тільки укр. мартирологія, але вселенська, якою ми входимо суттєво в аннали світової історії Церкви Христової та боротьби світла з тьмою.

10. - Дальшим вселенським моментом в історії Укр. Церкви треба уважати *явище укр. християнської еміграції в 20-му столітті*. Укр. еміграція 20-го століття, політична й економічна, це не тільки політичне й суспільне явище та функція неполадків в Укр. Землі, але також явище церковне, що набрало вселенської ваги. Більше за всі інші східні Церкви, укр. еміграція, головню ж католицька, поставила світові перед очі наново проблему церковної єдності та вселенськості Церкви, вже не тільки теоретично, але практично, на місцях, змушуючи своїм існуванням до її вселенської розв'язки. З українською еміграцією в просторах латинської Церкви, заіснувала проблема включення її до християнської спільноти на місцях поселення. Головно її переважаючий характер як еміграції католицької, з одного боку робив цю справу живучою, актуальною, невідкладною. А з другої сторони, її східній характер робив вирішення цієї проблеми дуже складним. Живуть ще свідки цих великих труднощів і ускладнень, що постали з призначенням першого укр. католицького єпископа для ЗДА

та Канади на початку цього століття. Були це труднощі правного, психологічного, навіть суспільного, а то й політичного характеру, що вимагали великої праці та зусиль, перегруповки вартостей, перегляду позицій, а навіть коректив у сьогоднішніх церковно-правних інституціях. Була це передусім укр. церковна справа, що своєю пекучістю змушувала до пророблення цієї колючої роботи. Інші східні католицькі групи в чужому просторі були явищем дрібним, фрагментарним. І ця робота була пророблена. Були внесені певні корективи; постали навіть правні інститути, що є сталим здобутком Христової вселенської Церкви. Східні церковні провінції в латинському світі обох Америк та західньої Європи — це явище вселенське. Український християнин-католик перестав бути чужим на просторах західнього світу, в просторах латинської культури, в яку може давати свободно свій вклад, як рівний з рівним. Це все не тільки укр. емігрантська, локальна, переходова справа, але тривалий здобуток, що заторкує християнство та інституції цілої католицької Церкви різних народів. Помимо всіх втрат в Україні, укр. католицька людина здобула собі сьогодні громадянство світових масштабів, являється практичним носієм екуменічної дії та думання на територіях латинської дійсности. А це вселенський момент.

11. - Дальшим моментом вселенського характеру в історії Укр. Церкви треба уважати *визволення укр. православної Церкви з неволі московського патріархату, в формі української актокефалії*. Не буду тут переповідати тієї сучасної нам історії, що збувалась одночасно з політично-визвольними подіями. Відзначаємо сам факт, як такий, що має характер вселенський. Це своєрідне, хоч і припізнене виправлення помилки 1686 р., що не може бути байдуже для вселенської Христової Церкви взагалі. Українське православ'я висвободжене з-під впливів «Москви — Третього Риму», хай воно і не знайшло ще свого вселенського становища та належного собі місця на взір

старинного православ'я княжої доби, — є важливим чинником у загальнохристиянському змаганні до одности Христової Церкви на землі, і не можна його безшкідно змарнувати в унутрішніх українських церковних спорах, чи на послугу особистих амбіцій. Українське автокефальне православ'я тобто висвободжене від Москви, несе відповідальність за свої вчинки не тільки перед українською християнською душею, перед українським народом, але і перед цілою Церквою, перед цілим християнським світом. Воно обов'язане знайти свій правильний шлях та дати свій причинок до перемоги Царства Христового в українській душі та в світі взагалі. Це його історична роля, це його вселенський момент і вага.

12. - Вселенським моментом в історії Української Церкви уважаю і сучасний *болочий процес її деструкції безбожницькою владою в Україні, і то християнства православного, як і католицького*. Цей процес може мати різні ступні своєї напруги та різні прибирати форми, прямі чи непрямі: але це один і тойже процес. Рік 1930 в українській Православній Церкві та рік 1946 в українській Католицькій Церкві — це тільки дві історичні дати, які увійдуть в історію вселенської Церкви взагалі. Ми можемо сьогодні недоцінювати ваги тих дат; ми можемо їх переочити, а за нами і цілий світ, але історія скаже колись своє слово правди. Ці роки — це не лише наша внутрішня українська церковна і релігійна трагедія, але трагедія вселенських розмірів. Сьогодні йде змаг християнства з атеїзмом за душу людини, і то саме на Українській Землі передусім. А це вже справа не місцевого, але вселенського характеру. І саме в цьому змаганні Укр. Церква стоїть на першому пляні. Ми, і другі можемо загубитися в крутіжкі подій і фактів; можемо стояти здезорнтовані та не знати як бути і повестися нам, і що взагалі робити. Ми можемо навіть стояти безпорадно і дивитися безпомічно, як ворог крок за кроком втискається в наші ряди, проникає в душу

навіть цілого покоління, знищуючи нашу тисячолітню духовну субстанцію народу. Ми можемо навіть упасти в нерівній боротьбі та нести тяжкі жертви, але мусимо одне пам'ятати: ми не самі, не про нашу тільки справу йдеться! Тут іде боротьба вселенських розмірів, яка не скінчиться ні нині, ні навіть завтра. Тут боротьба між Христом і дияволом, хай він має і новий модерний вигляд і назву. І ми суттєво змішані в цю боротьбу, як християни, як українці-християни. Ми боремося за справу свою, але яка є одночасно загальною, вселенською, Божою. І наша християнська віра не залишає нам у тому сумнівів щодо остаточного висліді тієї боротьби. За ними слова Христа: « Брама перкельні не подолають! »

13. - Кінцевим моментом в історії Укр. Церкви є те, що сьогодні діється на наших очах: *Вселенський Собор та його остаточні цілі: обнова християнського життя та об'єднання всіх християн*. І це вже не історія, але сучасність, це вже не наука історії, але сучасне завдання, що лежить на наших плечах, за яке ми відповімо перед людством і перед майбутніми поколіннями нашого народу. За нього нас похвалить історія, або нас засудить.

Ми вже ввійшли в цей важливий час, і з нього не можемо вийти як тільки з похвалою, або п'ятном ганьби. Це справа не тільки Укр. Церкви, але справа цілого народу, не тільки духовенства чи єпископів, але і мирян, справа усіх. І як ми ввійши в цей вселенський час? Нажаль, треба сказати, що ввійшли ми в нього непідготовані. Впершу чергу ми ввійшли в нього розбиті внутрішньо, розсварені. Вселенський Собор наш нарід стрічає на вільній і на поневоленій землі: тут ми слабі, а там знеможливлені. Вселенський Собор стрічає наш нарід розбитий на дві частини, на два табори: католицький і православний, які ще не знайшли спільної мови та порозуміння між собою, дивляться на себе взаємно з недовір'ям. А це велика перешкода сповнити гідно нашу

світову місію. В цей час ми ввійшли з великими досягненнями, але і з великими потребами. Впершу чергу ми розкинені на кілька континентів і ота проста географія працює проти нас, щоб ми розгубились в тій географії. Мусимо працювати затажно, щоб не втратити свого «я», свого обличчя, щоб не розплистись в чужім морі, та не розбрестись за різними дрібними інтересами. А це помітне утруднення нашої місії. Ми ще внутрішньо незжиті між собою, ні католики, ні православні, і живемо не цілою великою громадою, але групами і в церковній площині, як живемо і в політичній площині.

Та не все тільки негативи, з якими входимо в цей вселенський час. Маємо і багато позитивів, багато шансів, щоб сповнити нашу місію вселенську з честю. Впершу чергу маємо великий моральний капітал: ми наряді-ісповідник християнської віри в часах сучасного гоніння з боку воюючого комунізму. Сорок п'ять літ великого подвигу, щоб зберегти віру та християнську культуру в Українській Землі, та понад 70 літ твердої праці, щоб зберегти нашу християнську традицію серед різних народів нашого поселення. І за одне, і за друге ми знайшли світове признание, похвалу. А це справи, що стоять сьогодні в центрі уваги всього світу, і не тільки церковного. Ми маємо, далі, добру церковну організацію, очолену єпископатом світових розмірів, ставимо собі важливі церковні і духовні завдання та здійснюємо їх, і то з обох сторін: зо сторони православної і католицької. Її об'єднання тільки скріпило б наші сили та наші можливості. Ми маємо конкретний вклад через наших людей в організації подій, що сьогодні в Церкві Божій збуваються: конкретно в організації Собору, в підготовці його, в студіюванні тих справ, що на ньому збуваються: це передусім праця в Комісіях передсоборових і соборових. Українська людина дала вже і свою співпрацю, і вклад до самих діяній собору: дала свою думку, свій досвід, займала становище до справ всього світу і то в

пропорціях, що перевищують участь інших народів. Українська Церква дала нашим часам та Вселенському Соборові митрополита-ісповідника так, що цей Собор нашого століття подібний до тих перших Соборів Церкви, на яких засідали до нарад ісповідники Христової віри та творили історію. А це великий кредит що його здобула наша Церква в цей світовий вселенський час, що його треба зберегти та розвинути нашою гідною поведінкою, як цілоти, як народу. Ми дали Вселенському Соборові одного з двох єпископів обсерваторів від православного світу, а такі жести, хай вони може і не знаходять зрозуміння серед нашої громади, але вони не проходять неспостережені християнською вселенною, а майбутність скаже колись своє слово, що відвага і далекоглядність нашого єпископа Метислава може і врятувала наше національне обличчя перед історією, на її твердих і невідкличних трибуналах і вироках.

(Доповідь для ширшого громадянства в Мюнхені (Німеччина) й в Дітройті (ЗСА), в 1957 і 1964 рр.).

III.

ВСЕЛЕНСЬКІСТЬ ДУМАННЯ, ЯК ВИЯВ УКР. ЦЕРКОВНОЇ ДІЇ

1. - Ватиканський Собор і Вселенський рух.

Живемо в екуменічний, вселенський час. Його осередним пунктом — Вселенський Собор — Ватиканський II. Вже сьогодні можна предвиджувати (*), що його питоною ціхою стане, відай, вселенськість, по своїй суті та по своїй тематиці. Другий Ватиканський Собор є генеральною пробою сил так зв. « екуменічного руху ». З більше чи менше теоретичних міркувань одиниць чи малих груп, з перших спроб екуменічної дії він сьогодні вже офіційно стає справою всього християнства; більше того — можна б навіть сказати — цілого людства (1). Винесення на Ватиканському Соборі теми і проєкту (схеми) « про екуменізм », яка і є в програмі цієї другої сесії Собору (2), змушує всі християнські громади до, можна б сказати, гарячкової перевірки своїх позицій,

(* Конференція відбувалась в часі тривання другої сесії Ватиканського Собору, яка розпочалась дня 29 вересня 1963 р., по смерті папи Івана XXIII.

(1) Екуменічне думання фактично стало однією з притаманностей Вселенського Собору Ватиканського Другого, та визначило всі його постанови. Поняття екуменізму перейшло сьогодні вже чисто церковні проблеми християнської єдності, та ввійшло навіть у мову політики і громадського життя, як один з елементів світового миру і співпраці та спів-існування між різними ідеологіями. Знаменним є те, що саме Секретаріят сприяння єдності всіх християн вигодував і запропонував на соборі проєкт декрету « *Про релігійну свободу* », що навіть мав творити в 1963 р. (листопад) один з розділів ширшого проєкту « *Про екуменізм* »; щойно згодом ця справа була трактована віддільно.

(2) Проєкт-схема декрету « *Про екуменізм* » був введений на соборову дискусію дня 18 листопада 1963 р., а згодом знову дискутований у 1964 р. і проголошений торжественно дня 21 листопада 1964 р.

зайняття становищ і визначення дії в цій загальнохристиянській справі — одности Церкви Христової.

Очевидне, не всюди і не рівномірно йде праця, бо не всюди однаково відчувається актуальність справи, яку несе на своїх прапорах екуменічний рух. Не всюди саме життя та конкретна ситуація змушує християн до екуменічних роздум (3).

Життя української громади в минулому і сучасному належить чи не до найголовніших предметів вселенського руху, головню ж коли зважити на його східній аспект. Та одна справа бути предметом екуменічного руху, навіть світових масштабів, а інше діло — бути суб'єктом екуменічної дії. Інше діло, коли думають і вирішують про нас без нас, а інше діло коли робиться діло про нас не без нас. Сучасна присутність на Ватиканському Соборі не-католицьких спостерігачів, у тому і московського патріархату, є вже сама собою важливою екуменічною дією. Не важне воно сьогодні, що вони на Соборі мовчать, не мають офіційного слова, але вони присутні і їх присутність говорить; а одночасно за них думають і говорять Отці Ватиканського Собору, і говорять і вирішують може і на цілі століття (4).

(3) Екуменічна проблема в своїм первіснім значенні, тобто об'єднання всіх християн зокрема гостро відчувається серед деяких східних і західних народів, розбитих на два чи більше віровизнання, таких як Англія, Німеччина та інші германські народи; серед східних народів, зокрема, вона важлива серед українців, румунів, мелхітів, сирійців, халдейців, етіопців. В інших народів вона є справою одиниць чи маленьких незначних груп, які ніяк не впливають на цілість релігійних проблем народів.

(4) Спостерігачі християнських громад на Ват. Соборі практично взяли участь у всіх загальних засіданнях і в засіданнях публічних; мали свої окремі засідання між собою і з деякими представниками католицького світу. Поведінка Отців Собору стосовно спостерігачів була дуже прихильна і дозволяла на дуже інтимні контакти. Багато соборових дискутантів у своїх промо-

В сьогоднішнім історичнім моменті екуменічного руху зарисовуються виразно обличчя майбутніх партнерів екуменічного, вселенського діалогу. Майбутні партнери зголошують спонтанно свій інтерес і заповідають свою присутність у тому діалогу. І тут зразу треба відмітити: в цьому тематичному й особовому зарисі майбутнього діалогу нема українських облич.

Вже піднялись голоси першої несміливої критики чи самокритики (5). Завтра ця справа стане на суд цілого народу, а історія винесе свої безапеляційні присуди. І посплять протести, вболівання, що — мовляв — нами знехтовано, нас не признано, нами не інтересуються. Та світ не належить до протестантів, чи до тих, хто плаче, хто спізнився, до тих, що не впізнали свого времені.

Цих кілька вступних слів прийміть від людини, якій Боже Провидіння дозволило стояти близько та бути начним свідком початків важливого історичного процесу, якому імення — вселенський рух, екуменічний діалог, у його перших і несміливих фазах.

Не зважаючи на сучасний стан української справи в світі, нам здається, що наша неприсутність в екуменічному русі сучасности є не лише шкідлива нам самим, але й екуменічному рухові взагалі; бо цей рух у своїх початках не має задовільного історичного досвіду і силою факту мусить перевести певну скількість експериментів та затратити немало часу й енергії, щоб знайти

вах зверталися прямо і до спостерігачів, відзначаючи так їх присутність і те, що виступи Отців узгляднали цю присутність не тільки фізичну, але також моральну, яка мала вплив на зміст і форму соборових виступів, словесних і речевих.

(5) Покищо критика не ввійшла ще в серйозну удокументовану фазу, але обмежується тільки до особистих думок, опіній одиниць, поточних спостережень і завваг. Щойно дальший розвиток екуменічного руху, та перспективна оцінка впливу Ватиканського Собору на цей рух, поставить це питання неприсутности укр. православ'я руба.

правильний шлях. І тут роля української людини повинна б мати свою велику незаступиму вагу. Віддати частину цього досвіду на послуги екуменічного руху — це наш обов'язок перед людством. Та виконання цього обов'язку буде можливе тільки з ясного нашого освідомлення про те, що ми можемо і повинні дати. Ось тут і ціль нашого докладу: причиною до самоосвідомлення створених українською людиною екуменічних елементів. Наша тема не тільки історична, але і проґраматична.

2. - Сучасний екуменізм.

Не без користі буде пригадати собі, що таке сучасний екуменізм, вселенськість. Це поняття та поєднаний з ним рух-дія покищо в стані формування, шукає своєї дефініції-визначення, намагає шляхи своєї дії. покищо його радше відчувається як визначається. Вистачило б вийти на площу св. Петра в Римі під кінець якогось соборового засідання та спитати, наприклад, у сотні Отців Собору: що таке екуменізм? Ми певні, що знайшли б принайменше 50 різних відповідей. А це знак, що поняття та й сама справа є щойно в стані освідомлювання.

Проаналізувавши різні відповіді і формулювання, сьогодні можна вже сказати, що екуменізм — це змагання об'єднати в одне ціле такі три справи: одність, різnorodність, загальність (універсальність) в площині християнського світу. Коротко: одність усіх християн в різnorodності.

До цієї справи нині підходять з трьох принайменше штандпунктів: католики — з одности, православні — з різnorodности, протестанти — з мінімалізму. Це і партнери майбутнього поживавленого екуменічного діалогу. Католицизм стоїть на штандпункті повної одности віри, св. Тайн і церковного проводу-правління. Православ'я признає одність віри і св. Тайн, але вимагає різnorodности церковного правління. Протестантизм, у своїй ре-

лігійній і церковній критиці, виходить від мінімум правд віри і св. Тайн та правління. Якщоб ішлося тільки про вихідні пункти, одність усіх християн може і вигладала б утопією та далеким, майже недосяжним ідеалом майбутности. Та всі три партнери прийшли сьогодні до переконання, що певні поступки та перевірка штандпунктів є конечні, якщо взагалі говорити про об'єднання християнського світу.

З католицької сторони вважається, загалом, що причина всього лиха й непорозуміння є в браку любови і співпраці, які постали з різних історичних процесів у різних частинах християнства. Екуменічне думання і дія — це передусім метода, справу кращого підходу до інаковірних. В першу чергу, признання інаковірних за партнерів діалогу (6), на базі виразного і щирого признання елементів християнської єдності в різних інаковірних громадах. Отож: мінімум правд віри (догматів), мінімум св. Тайн, мінімум церковної організації і правління. Признання такої спільної мінімальної бази, як вихідний пункт, могло б привести до кращого розуміння себе, до співпраці та братніх стосунків, а остаточно це привело б до бажання, а згодом і здійснення церковної єдності, і то не тільки на внутрішніх началах (молитовне єднання), але і в видимих, зовнішніх формах, відповідно до волі Христа і структури Церкви. Це екуменізм, вселенськість у католицькому розумінні, в найзагальніших зарисах і прямиваннях: «*одне — в усіх*» (унум — омнес).

Зовсім інше походження має екуменізм, який розвивався на ґрунті протестантизму. Він вийшов із ствердження факту: існуючої на ділі і широкої диференціації протестантського світу, та змагання знайти спільний зна-

(6) Порівняй соборовий декрет «*Про екуменізм*» і «*Про східні католицькі Церкви*», видані 21.XI.1964.

менник хоч і мінімальної одности в різnorodності. Це, можна б сказати, екуменізм синтези: «*Всі — до одного*» (омнес — унум).

Останніми часами це шукання поширилось і на православний світ, приступленням православних Церков до Женевської Екуменічної Ради Церков. В найновіших часах, головно в зв'язку з Ватиканським Собором, розвивається обережно і шукання спільного знаменника з католицизмом. І тут женеvський екуменізм стрінувся на пів дороги з католицьким екуменізмом.

Католицький екуменізм спонтанно проголосив одність основного знаменника, хоч і на базі мінімальної, як вихідний пункт діалогу. Тому і контакти стали жвавішими, тобто діалог між католицизмом і протестантизмом, що і проявилось в присутності спостерігачів на Ватиканському Соборі. Це своєрідня співпраця з екстремних штандпунктів, підхід до справи з собі протилежних бігунів, розмова без страху конфузії та пересконів чи перемішання карт при дискусійному столі. Оба партнери, католицизм і протестантизм, вповні свідомі, що треба ще пройти далекий шлях, заки прийдеться до конкретної зустрічі; тому і немає якоїсь боязні контактів і розмов.

Зовсім окрему позицію займає православний світ, поставлений між однією і другою екуменічною концепцією. Перший виступ православного світу на екуменічму арену відбувся на базі женеvського екуменізму, тобто на мінімальної базі шукання спільного знаменника в вірі, в святих Тайнах і церковнім правлінні. Це приблизно така сама позиція, як позиція і настанова католиків до Женевської Екуменічної Ради Церков. Формальне членство православних у цій Раді нічого на ділі не міняє, бо воно вижидаюче та наразі до нічого, крім розмов, не зобов'язує. Визнаваний однією і другою стороною мінімалізм у церковному проводі вможливилює таке членство, на що не може піти католицизм, що вимагає максимальної одности проводу і правління. Дальший крок повинен би

бути зроблений в бік католицького екуменізму. І тут він натрапляє на практичні труднощі і резерви.

Приймаючи спільно з католиками максимальну базу в справах віри і святих Тайн, як здобуток першого спільного тисячоліття історії, православ'я ставиться насторожено до дальших кроків у діалог, які мусять заторкнути таки цю дразливу справу: одність церковного правління-проводу. Розмова на інші теми (віра, св. Тайни) була б яловою. І католики, і православні чуються між собою безконечно ближчі, як у відношенні до протестантизму. Та ця близькість саме і утруднює контакти і екуменічний діалог; насторожує, витворює підозри, і недовір'я. Брак православних греків на Вселенському Соборі Ватиканському II віддзеркалює знаменито цю психічну настанову.

І католики, і православні знають і повнотою свідомі цього, що навіть і малий крок може привести до конфузу та перемішання карт на столі, які ні одна ні друга сторона не бажає перемішувати, доки не заіснують певні гарантії, для їх ясного розпізнавання. Тому діалог католиків з православними натрапляє на такі початкові труднощі, перед, під час і по Соборі. Це і пояснює задовільно і настанову українських православних угрупувань до діалогу взагалі, а до справи соборових спостерегачів зокрема.

Залишаючи окремо протестантського екуменічного партнера діалогу, обмежуємося в нашій докладі тільки до екуменічного діалогу між католиками і православними.

Головним предметом діалогу між тими двома партнерами була, є і буде основна справа: як розуміти і поєднати одність і різnorodність у Церкві Христовій? Католики вважають, що одність Церкви, одність християнського світу вимагає трьох основних складників: віри, Тайн, єрархії. Православ'я обмежує ці основні елементи до двох: віра і Тайни, відводячи справу єрархії до елементів різnorodности в Церкві. Католики обмежують

різnorodність у Церкві — до літургійних обрядів, церковного правопорядку, духовости і найширшому розумінні цього слова, і на це погоджуються загально і православні. Одним словом і коротко: існує поважна розбіжність розуміння, доки сягає одність, а де починається різnorodність у Церкві. І це буде і головним предметом нового, пособорового діалогу між католиками і православними.

Треба буде дати задовільну і для обох партнерів сприйнятливу відповідь: Чи єрархія, тобто церковний провід належить до елементів церковної одности, чи до елементів церковної різnorodности? Монархія, чи олігархія? Примат, чи пентархія? Петро-апостол, чи апостольський лик, колегія? Римський Архисрей, чи патріярша колегія? Все це — назви по суті одні і ті самі, які заторкають саму основну конституцію Церкви, як видимого тіла, організації, з земськими завданнями. І тому вони не можуть бути затушкочані, переочені, промовчані, поставлені боком, якщо єкуменічний діалог між Сходом і Заходом має бути щирим, успішним і доцільним, тобто довести до одности всіх християн, відповідно до Христового бажання: щоб усі були — одне. Практично: наш єкуменічний діалог буде діалогом про одність церковного проводу, правління. Інші справи: віра, Тайни — зійдуть на другий плян.

3. - Український єкуменізм у минулому.

І ось на тому місці ми і ставимо конкретне питання: Чи українська Церква має також щось до сказання в цій справі, центральній для сучасного єкуменічного діалогу між Сходом і Заходом? Тема нашої доповіді дає позитивну відповідь: Українська церковна дія і думання в минулому і навіть в сучасному мала і має свою єкуменічну думку і дію в справі східнього єкуменізму.

Більше того: можна і треба сказати: Українська Церква виявила в своїй історії своєрідну екуменічну східню концепцію, яка може бути вкладом і до світового екуменічного діалогу між Сходом і Заходом взагалі, даючи довгий історичний досвід. Можна сказати, що між універсалістичною концепцією церковного проводу-правління Риму та автокефальною концепцією церковного правління Візантії, українська Церква провела історичним експериментом нову концепцію церковної влади-правління: автономістичну (національну), синтезуючи оба екстремні положення в одну, дійову і конкретну схему, яку здійснила на українських землях, здобуваючи практичний, незаступний досвід в екуменічній дії.

І що показує укр. церковна історія? Який є зміст українського екуменізму? тобто яка є концепція церковної одности на базі церковного правління? Це ті основні питання нашого укр. екуменізму, в минулому і сучасному. Тому короткий начерк укр. церковного процесу може уможливити поставлення деяких тез, які можуть стати предметом зглиблювання укр. екуменізму, щоб в свій час винести їх на міжнародне екуменічне форум.

а) *Укр. церковний процес*

Одержавши мандат, Петро і Апостоли пішли в тодішній світ (екумену), скажемо докладніше: в середземноморський світ та дали початки християнським громадам. Їх пересемники та наступники повели діло далі, аж до перемоги християнства в Римській Імперії в IV столітті. Згущення християнських громад вже в тому столітті привело до встановлення певних кордонів між ними та до налагодження церковної адміністрації і визначення компетенцій. Для влегшення справи було притягнено помічний чинник, людський, несуттєвий для Церкви чи релігії як такої, чинник політичного розміщення центрів, провінцій та цілих територіяльних об'єднань. Це і були, звичайно, центри етнічного, політичного, куль-

турного, комунікаційного згущення тодішнього світу. Вже перший, другий і четвертий Вселенські Собори внесли свої перші постанови в цій справі. В доповнення до недискусійного тоді центру верховної церковної влади Римського Первоверхова, наступника св. Петра-апостола, з окремими євангельськими повноваженнями і місією в Христовій Церкві, сформулювалось кілька старинних центрів вищої влади та церковної координації проводу, які прийняли згодом титул патріархів: Антіохія, Олександрія, Єрусалим, Константинопіль. Різні чинники вплинули на створення й оформлення цієї установи вищого церковного нагляду (архієпископ — архи-наглядач): апостольська Свят-петрівська традиція (Антіохія, Олександрія), пошана до святого міста Єрусалиму та і практична потреба, получена з тодішніми політичними трансформаціями культурного світу: Константинопіль (7).

Саме Константинопіль вніс в концепцію вищої церковної влади, яка спершу впливала прямо з християнського церковного і релігійного універсалізму, новий, небезпечний елемент — політично-імперіялістичний. Переділ Римської Імперії на східню і західню по лінії Балканів, прискорив цей процес диференціації вищого церковного управління, та унагляднив ці дві концепції, які згодом, силою самих таки внутрішніх заложень, прийшли до невідхильного зудару, прийнявши назву: Старий і Новий Рим, зглядно перший і другий Рим. Універсаліс-

(7) Пор. Собор Нікейський, кан. 6 (про Олександрію і Єгипет, Антіохію); Собор Константинопільський I (381), кан. 2 (Олександрія, Антіохія, Азія, Понт, Тракія), кан. 3 (першенство Константинополя поза Римським престолом); Халкидонський Собор (451), кан. 9 (відклик до Константинополя проти митрополитів), кан. 28 (примат Риму, новий Рим-Константинопіль, якому визначається територія Понту, Азії, Тракії і варварських країн); історія цього канону та його правосильність дискутується, але ми тут цитуємо його тільки як історичний факт, не входячи в його канонічність.

тична євангельська концепція церковного проводу стала огрожена не знутри Євангелії, але зовні — з політичної констеляції сил тодішнього світу, а то і культурного світу. Коли в старині Рим і його Первоєрарх підносили справу церковної надвлади, вони видвигали завжди євангельські, релігійні моменти універсалізму. Коли подібні претенсії зголосив Константинопіль, він поставив принцип і нарок з рацій політичного центру імперії. Очевидно, що в прямій фронтальній стрічі обох концепцій, мусіла переважити концепція євангельського універсалізму (Примат) перед концепцією політичного імперіялізму (патріархат). Та ця концепція переважила в Церкві остільки, що з третього, зглядно четвертого місця, Константинопіль перейшов на друге місце, зглядно перше по Римі папів, тобто на примат над цілою східньою екуменою, східньою Імперією. Це і була головна лінія розвитку і цілеспрямування Константинополя в першій тисячоліттю християнства.

Хоч Константинопіль дістав у церковне понадєпархіальне відання тільки три давні римські провінції: Понт і Кападокію (в Малій Азії) та Тракію (на Балканах), то з рацій саме отого, імперіяльного елементу, він підносить згодом претенсії на далеко ширші простори, кудю йшли головні лінії візантійської політики, головно в причорноморські простори. Приявність константинопільського патріярха при боці візантійського імператора, відбилася церковним впливом і на інші патріярхати, які знайшлися в східньо-римській імперії. Так, що під кінець першого тисячоліття постать і цілі візантійської патріярхії вже виразно були зарисовані й визначені: Друге місце в Церкві, а перше місце в східній Імперії. І ця нова концепція, заснована на елементах імперіяльних, в опозицію до римського церковного універсалізму остаточно закріплюється: патріярхат — проти примату. І в IX-ім столітті приходять між ними до поважніших зударів, головно на прикордонних територіях, і з рацій

практичних: поширення границь церковних впливів та юрисдикцій (Балкани, Сіцилія). Однак цей процес проби сил двох концепцій тривав майже два століття: від Фотія до Керулярія (860 рр. - 1050 рр.).

І в тому саме часі християнська місія досягає українських земель. Історичний церковний момент був дуже делікатний: Україна стала між двох сил, головно церковного порядку. Відповідні укр. чинники не жили в якомусь політичному інфантілізмі та здавали собі добре з цього справу. Літописні оповідання « про іспитування вір » за Володимира (8) відзеркалюють цю складну ситуацію. З-за отого вибухового напруження між Римом і Візантією може і не прийшло на укр. землях до фронтального удару між патріярхатом і приматом, між Римом і Візантією, між концепцією церковної надвлади характеру універсалістичного та імперіялістичного, як прийшло до цього в Болгарії, як прийшло згодом в Сербії. Жодна сторона в такій ситуації не видвигала екстремних консеквенцій і Укр. Церква могла оформитися спокійно, без більших стрясень. Фактично, в початках укр. християнства немає аподиктичного доказу розриву Укр. Церкви з універсалістичною концепцією Риму (примат), як і немає доказу на повне прийняття імперіялістичної концепції Візантії (патріярхат). Тому було можливо оформити і виконати нову, посередню концепцію церковного управління, яку можна назвати автономістичною. До визначення цієї нової форми в Церкві причинилась саме і Україна княжої доби, головно в XI-му столітті.

б) Українська автономія.

Українська Церква XI-го століття фактично входить у християнську церковну екумену (вселенну) в питомій своїй обрядовій, дисциплінарній, самоуправній формі, у

(8) Під роком 986-987. Пор. вид. Д.С. Лихачева, *Повість временних лет*, Москва 1950, стор. 59-75.

безпосереднім зв'язку з Візантією та її приматом на Сході, але дистансується від її екстремної імперіялістичної концепції в справі надвлади в Церкві Христовій. Слушність універсалістичної євангельської концепції Риму вирівнювала і знеможливила на довший час загнання Укр. Церкви в тушик. Змагання за таке екстремне вирішення було ведене на Укр. Землях митрополитами-греками, але було пересікане кількарарово зовсім виразно і драстично київською державною владою (9). Українська Церква ніколи таки не стала впряжена до візантійського, суто імперіяльного воза в площині церковній, як не стала візантійським сателітом в площині політичній (10).

Політичний хаос що постав з упадком Укр. Княжої Держави в XIV ст., з послідовним схаотизуванням церковного життя, послужив нагодою тоді вже ослабленій

(9) В 1051 р. Ярославом Мудрим, поставленням Іларіона митрополитом; в 1147 Ізяславом II — поставленням Кліма Смолятича; Мстиславом II і Ростиславом в рр. 1160, які виступили проти поведінки митрополита Константина і т.д.

(10) В періоді існування Київської Держави Візантії ніколи не вдалося поширити свої політичні впливи на Україну; противно, треба відзначити постійний регрес давних грецьких колоній з над берегів Чорного моря та натиск мілітарний на Візантію; згадати б тільки походи Олега, Ігоря, Святослава, Володимира, Ярослава на Візантію; тимчасом не відзначає історія якогось мілітарного походу Візантії на Україну. Що політичні інтереси Візантії лежали також в Україні, показує пізніша історія турецької імперії в Стамбулі, з виразною колоніяльною чи васальною політикою стосовно України в XVII столітті: Б. Хмельницький, Ю. Хмельницький, П. Дорошенко, окупація Кам'янець Подільського тощо. Туреччина леліяла пляни щодо України по взору васальних державок на Балканах: Молдавія, Валахія, Семигород, навіть частина Угорщини, а в 1680 рр. існував навіть проект створення Князівства України для Ю. Хмельницького, під протекторатом Туреччини. Подібні інтереси могла мати і давніша Візантія, яка оперувала в тому самому просторі, що й Туреччина, яка була спадковцем її політики й інтересів.

політично Візантії, зробити останню спробу прибрати в руки укр. церковну автономію, у користь своєї імперіальної політики в східних Церквах. Постанови в XIV ст. трьох митрополій на укр. землях: Галицької, Литовської, Київської (з осідком у Москві, на Півночі) показує політичну трансформацію цього простору, по суті і в головному українського, але являється і доказом, що Візантія старалася з цих обставин витягнути щонайбільше користі, максимальним прикороченням автономії Київської митрополії (11).

Флорентійська спроба поєднання чи налагодження коезистенції між цими двома церковними концепціями надвлади в Церкві, тобто між римським універсалізмом і візантійським імперіялізмом, конкретно між приматом і патріархатом, була прийнята Українською Церквою позитивно, бо ця спроба гарантувала українську церковну автономію. Москва відкинула постанови Флорентійського Собору, бо вони стояли на перешкоді створення власного імперіального церковного центра в Москві, як політичного центра в східній Європі. Тому вона станула виразно на площину автокефалії, тобто концепції імперіальної проти універсалістичної концепції Риму і проти імперіалістичної концепції Візантії, якої місце вона бажала посісти, принайменше в східноєвропейському просторі, на шкоду послабленого Києва. Візантію уважала вона в стані ліквідації і політичної (упадок Константинополя), і церковної (прийняття Флорентійських постанов). Тому в 1448 р. вона взяла ініціативу в свої руки, і проголосила свою автокефалію митрополітальної форми, яку зго-

(11) Історія Київської Митрополії в XIV ст. лишається ще широким полем глибокого історичного дослідження. Візантійська церковна політика того часу стосовно України має сліди виразної політичної розгри між Польщею, Литвою, Московщиною, коли тимчасом Київська Митрополія є тільки предметом гри, а не історичним активним суб'єктом.

дом в 1589 р. здосконалить в патріархальних формах (12). І щоб локалізувати і обмежити ріст цього нового центра церковного автокефального управління, в 1458 р. приходить до відділення київської автономії від московської автокефалії, і з боку Риму, і з боку по-флорентійської, екзильної Візантії (13).

Дальших 150 літ історії Укр. Церкви проходить у релятивно спокійних формах. З одного боку Візантія переживає і зацілює глибокі рани турецької окупації, а Захід зайнятий протестантською революцією. Польща, яка остаточно утвердилась на Укр. Землях (14), вижолблює практично укр. церковну автономію ексцесами політичного і церковного патеріналізму та протестантського реформізму (на Литві). Москва замкнулась у собі, лепіючи високі пляни: царат, і патріархат (15), як вияви свої імперіяльної політики. Ці процеси вимагають часу,

(12) Зміст і форма святкувань 1948 р. в Москві виразно показує на суть автокефалії 1448 р., а встановлення патріархату в 1589 р. було тільки логічним наслідком.

(13) Санкціонування 1458 р. розділу давньої Київської митрополії, за ініціативою митроп. Ісидора, було тільки санкціонуванням існуючого стану та рятування принайменше частини перед спокусою автокефалії антифлорентійського характеру. В цьому акті брали участь: Київ - кард. Ісидор, Візантія - патр. Григорій Мамма, Рим - папи Пій II і Калікст III, можна б сказати: ціла Флорентійська Церква.

(14) Згадати б тільки постанови і значення унії Городельської (1413), і Люблинської (1569), які санкціонують перехід (попередній) Укр. Земель з під Литовсько-руської Держави під владу Польщі. Пор. *Енци. Українознавства*, ч. I, стор. 431-436.

(15) Виразні змагання Москви датуються вже рр. 1470-ми, з виразною тенденцією перейняти імперіяльну спадщину Візантії, навіть при допомозі Риму. Встановлення царату було головною політичною ідеєю Івана IV Грозного від самих початків свого володіння (1533-1584). Патріархат був установлений за царя Федора (1584-1598), Константинопільським патріархом Єремією II. Патріархом став Московський митрополит Іов (1589-1605).

і цей саме час становить отих 150 років між Флорентією і Берестям (16).

В 1580-их рр., здається, наспіли часи дії. Ініціативу веде Москва: вже в 1547 р. Іван IV кладе на свою голову царську шапку Мономаха (17). В 1563 р. кінчиться Тридентський Собор на Заході, яким положено кордони протестанській реформі (18). Візантія, чи радше візантійські патріярхи, за ціну допомоги, щоб вижити і вистояти турецький гніт — готові на далекойдучі церковні поступки. Польща починає освідомлювати собі свою церковну ролю в цьому просторі, та й старається опанувати політично здобуті простори в східній Європі, коштом Литви (так зв. Люблинська унія) (19), і її посілостей (Україна). В тому ж таки десятилітті (1580 рр.) приходить до конкретних розмов: Візантія, Москва, Польща, Україна. По довших переговорах і плянуваннях, як наприклад: перенести осідок константинопольського патріярхату на Волинь, тобто на Укр. Землі, під протекто-

(16) Цікавий твір про ці часи написав недавно польський історик Оскар Галецькі: *From Florence to Brest*, Рим 1958.

(17) Одна з регалій російських царів, легендарного походження (дар Імператора Константина Володимирові Мономахові). Знавці уважають час її матеріяльного виготовлення — XIV ст.

(18) Тридентський Собор (1545-1563, з перервами) головною ціллю мав так звану «реформу», в різних її відмінностях. Своїми постановами дав почин практичній «проти-реформі» в західній Європі, якої головним носієм став Єзуїтський Орден, заснований саме на передодні діянь Тридентського Собору (1540).

(19) Перед 1569 р. Польща виконувала владу тільки над малою частиною Укр. Земель: Холмщина, Галичина, частина Поділля по лінії Тернопіль-Бердичів, Бердичів-Могилів над Дністром, Покуття. По 1569 р. під владу Польщі перейшли: частина Полісся, Волинь, Чернігівщина, центральні Укр. Землі обабіч Дніпра на південь, до давніх кордонів Литви з татарськими ордами. Практично, майже вся укр. етнографічна територія опинилася під польською адміністрацією.

рат Польщі (20), приходять реформи патр. Єремії II в Укр. Церкві (1588-89 рр.), назначення нового митрополита, патріярший ексархат над Україною, доручений луцькому єпископові, встановлення патріярхальної ставропігії над деякими укр. церковними братствами (21). Але головний наслідок візантійської патріяршої акції в східній Європі закінчується в 1589 р. піднесенням московського митрополита Іова до патріяршої гідности (22); оснуванням московського патріярхату фактично було передано Москві надвладу в цілій східній Європі, коли зважити, що теорія т.зв. «Третього Риму» саме тоді в Москві була в своєму розцвіту (23).

I, здається, Укр. Церква перша спостерегла і то зразу, які наслідки матиме ця подія, і то передусім для неї таки самої: Московський церковний імперіялізм, перед чи вслід за імперіяльними вимогами московської політики, скорше чи пізніше, посягне по цілість східньої

(20) Пляни такого Константинопільського патріярхату на Волині, під протекторатом Польщі, трактувались в 1580-их роках, в яких були заінтересовані польські, українські і константинопільські круги. Порівняй напр. лист кардинала Больонетті до державного Секретаря Ватикану з дня 18.6.1584, в Римських Документах: *Листи Апостольських Нунційів ілюструючі історію України*, том I (1550-1593), Рим 1959, стор. 262-266 (Видавництво «Записки ЧСВВ»).

(21) Єремія дав привілей ставропігії Львівському Успенському Братству в 1589 р.; згодом одержали привілей ставропігії Братства в Луцьку, Києві, Вільні і т.д.

(22) Поведінка і політика патріярха Єремії Константинопільського (1572-1579, 1580-1584, 1589-1595) до сьогодні невияснена. На всі боки він виявляв певні заінтересування: До Риму, до Польщі, до Московщини, і мабуть тільки тому, щоб вдержатися на хитким патріяршим престолі. В його справі були роблені дипломатичні інтервенції, укладались далекосяглі пляни; мабуть найбільше з цієї його непевної позиції скористалась Москва і, заманивши його в 1589 р. до Москви, підкупством чи натиском вимогла на нього патріярший томос для Московського митрополита.

(23) Порівняй збірну працю «Теорія III Риму», Мюнхен.

Європи, а головню по давнє насліддя Рюриковичів, тобто давню Київську митрополію княжої доби. Українська Церква та її провід бачили, здається, виразно, що Московський патріархат, заснований на імперіяльній концепції церковної надвлади, не може вдоволитися надовго однією країною, і посягне по Київ, огрожуючи укр. церковну автономію. Українська Церква знову стала перед важливим рішенням, яке творитиме її нову епоху: як бути їй між двома клясичними концепціями, тобто універсалістичною римською, та імперіялістичною московською? Вихід у власну автокефалію, митрополітальню чи патріархальню форми був неможливий: брак політичної імперіяльної основи, власної держави. Польща ж такого підґрунтя дати їй не могла і не хотіла; вона мала на цілі що інше: абсорбцію. Ці справи стали предметом нарад укр. єрархії вже в 1590 р., рік по оснуванні Московського патріархату.

На синоді в Бересті, а згодом в Белзі Укр. Церква виносить своє рішення: зберегти укр. церковну автономію церковну, а з тим і укр. етнічну субстанцію, спершись на універсалістичну концепцію, шукаючи для неї гарантій у Римі (24). Справа нагнала і за п'ять літ приходить до церковного Берестя 1596 року, не як капітуляції, але обостороннього договору, трактату (25). Проти

(24) Український єпископат на своїх синодах в 1590-1595 рр. виготовив цілий ряд умов порозуміння з Римом, якими заповнив собі і укр. Церкві широкі автономні права. Ці умови були зібрані в 33 артикулах, і предложені в листопаді 1595 р. Апостольському Престолові, в часі побуту єпископів Потія-Терлецького в Римі в жовтні-грудні 1595 р. Текст у мові польській і латинській гл. в «*Orientalia Christiana*», vol. III, 2, Romae 1925, G. Hofmann, *Ruthenica: Die Wiedervereinigung der Ruthenen*, pag. 142-198, 149-157.

(25) З характеру переговорів в справі Берестейського Порозуміння 1596 р. ясно виходить обосторонність і договірність цілої події: поставлення умов, їх прийняття, прелімінарне виконання договору (грудень 1595), виставлення грамот Апост. Престолу (лютий 1596), ратифікація з боку єрархії (жовтень 1596: Берестейський Синод), сприйняття з боку цивільних властей (Жигмонт III).

вирішень єрархії протестує Острожський, бо ще в 1583 р. він висунув тезу, що укр. церковна автономія можлива тільки як вислід погодження церковного універсализму та імперіялізму тих часів, у їх представниках: Рим — Візантія (Москва) (26). За Острожським пішла частина укр. громади; та єрархія глядить далі, і предвиджує влучно. Наслідком Берестя справа церковної одности стає пекучою національною проблемою, а не тільки далекою, теоретичною проблемою християнства. Церковний єкуменізм стає справою укр. народу першої потреби, і визначає дальшу історію Укр. Церкви, до наших днів.

Московське «смута» на переломі XVI ст. і в перших десятиліттях XVII ст.; відновлення укр. православної єрархії в 1620 р. під протекторатом Візантії — це тільки пів-засоби, історична проволока, визрівання посіяного зерна, справдження поставлених вихідних заложень (27). Романови перебирають спадщину Рюриковичів в усіх ділянках і затверджують її за собою, та ставлять традиційні постуляти. Приходить до політичного Переяслава (1654) з його політичними наслідками, а тридцять літ згодом і до церковного Переяслава (1686): Київська автономія православно-константинопільського типу і форми кінчається переданням у московську церковну неволю. Предвидження єрархії 1590-их років вповні спонилося, бо в міжчасі не було знайдено задовільної розв'язки. Київська церковна автономія православ-

(26) Порівняй «*Записки ЧСВВ*», т. X, стор. 44-78, зокрема стор. 64-65, А.Г. Велукуй, *Alle fonti del Cattolicesimo ucraino*, III, 4.

(27) Українська церковна єкуменічна справа стає предметом заінтересування сторонніх чинників: Москва, Візантія, які — кожна на свій лад — стараються витягнути з внутрішніх укр. непорозумінь власні користи, по напрямних загальної їх церковної політики: Візантія — зберегти надвладу над Укр. Церквою; Москва — здобути собі над нею надвладу, разом з політичним об'єднанням Укр. Земель, в межах давніх володінь Рюриковичів Київських.

ної формули є зразу анульована, разом з політичними надбаннями козащини. І це був зовсім логічний розвиток вихідних заłoженъ 1589 р.; бо імперіялізм усякого покроу змагає до абсолютної надвлади і поширення, до колоній.

Тимчасом українська церковна автономія, сперта на універсалістичній базі Риму, проти посяганъ Польщі й Москви, видержує свою історичну пробу, хоч тільки частинно. В XVIII ст. майже дві третих частин укр. території стає на католицькі основи, розв'язуючи практично в національних рамках проблему церковної єдності. Помимо перешкод з боку окупаційних властей розвиває своє життя і самостійні церковні форми (28). А в тому ж самому часі укр. православ'я затрачує свої столітні автономні інституції, аж до повної затрати укр. церковної автономії на православній базі, в користь імперіяльної московської патріархальної концепції. Більше того: стає інструментом московського церковного імперіялізму в процесі відтискування всіх проявів укр. католицької автономії на Укр. Землях. Ліквідація так зв. «унії» — це акти звичайної анексії в церковній площині, без жодних найменших концесій, хібащо тактичного порядку (29). Цей процес закінчується в наші часи, з відтисненням укр. католицизму поза межі України, не

(28) Саме в тому періоді кореняться всі закиди і москалів, і византійців щодо так зв. «занечищення» укр. обряду, латинізації, чи так зв. «уніяства». Треба, однак, відмітити, що це був час, коли Укр. Церква розвивала свою обрядність і форми життя поза традиційними протекторатами Візантії, Московщини; Рим стояв на становищі збереження окремішности укр. обряду і Церкви, а Польща змагала за ліквідацію його, в ім'я політичного і національного інтересу.

(29) Всі «возеднання» в XVIII і XIX ст., а навіть у 1946 р., виказують, що не йшлося тут про договір двох рівноправних партнерів, але про односторонні акти: про ставлення умов і їх прийняття ніколи не було жодної мови. Від 1686 р. починаючи, йшло постійне прикорочування укр. церковної самобутности, автономії, без жодних рівноважників.

в ім'я Києва, чи на базі якоїсь і незначної церковної укр. автономії, але за прямими директивами з Москви. Це справи, які ще свіжо стоять у нашій пам'яті; більше того: є сумною дійсністю наших днів.

У міжчасі, у висліді політичних визвольних змагань, постає на Укр. Землях ще інша розв'язка церковного вищого правління, незнана передше в укр. історії: концепція автокефалії. Як процес відборони від чужих імперіялізмів — це зовсім логічний процес, і він відбувся вже давніше на території давньої церковної візантійської імперії, з процесом поставання національних держав, головню на Балканах (30). У багатьох випадках, головню опертий на своїх національних силових основах, супроти слабкої Візантії, він дійшов аж до патріархальних форм: Болгарія, Сербія, Румунія; а в інших країнах закінчився наразі на митрополітальній автокефалії: Греція, Альбанія, Чехословаччина, Польща, Естонія і інші. Стосового слабого Константинополя — це була легка справа. Українська автокефалія, одинока з усіх досі постульованих народами автокефалій — не вдалася. Сильна імперіяльна церковна Москва, помимо упадку царату, ніколи не погодилася і непогодиться на неї. Саботована в своїх початках (проблема самосвятства в 1921 р.), вкінці була зліквідована двома поворотами (31) і відтиснена поза

(30) Повчальною тут є історія Болгарського, Сербського, Румунського патріархату, яка визначається мірою політичного занепаду сили Візантії з одного боку, і зросту національних прагнень і незалежності з другого боку.

(31) Перший раз у 1930-их роках: ліквідація укр. автокефальної Церкви укр. визвольних змагань 1918-го року; другий раз у 1944-45: ліквідація Укр. Автокефальної Православної Церкви 1940-45 рр., привертаючи на Укр. Землях стан з перед першої світової війни. В одному і другому випадку Москва цілком зігнорувала здобутки укр. народу в новіших часах. Сьогодні правне положення укр. православ'я в Україні стоїть на позиціях давнього централізованого устрою. Київський архієпископ стоїть

кордони укр. земель — у діяспору (32).

Це в найзагальніших зарисах укр. церковна дія за останнє тисячоліття, у справі загальної церковної проблеми християнства: одности. Це той український вклад екуменічної дії і досвіду, який може бути використаний і для сучасного екуменічного руху, принайменше в деяких загальних лініях.

в) *Український екуменічний досвід*

Які ж вселенські позитивні, а то й негативні елементи виказує ця дія? Яку дає історичну науку? Тут можна зробити декілька висновків та поставити деякі важніші тези, обмежуючись до проблеми одности Церкви на базі вищого управління. Рамки цієї доповіді не дозволяють розглядати справу вичерпно, ані переводити повної аргументації. Для цілей цієї конференції вистарчить сформулювати декілька загальніших тез, які можуть послужити темою відповідного досліджування, в міру розвитку екуменічного руху серед українського народу.

1. - В більше як тисячелітньому діялогу-дискусії про суть одности Христової Церкви, Україна майже через 900 літ своєї історії практичною, конкретною церковною дією і життям заступала тезу, що одність церковного правління належить до основних елементів церковної одности; 900 літ вона встоялась перед спокусою автокефа-

тільки що на 7 місці в так зв. Святійшій Синоді московської патріархії; його титул « Ексарх всієї України » на ділі не визначає навіть якоїсь маленької автономії, але є радше титулом та являється « Уповноваженим » патріярха Московського для деяких дрібніших справ у цьому просторі: всіма важливими справами видає Московський патріярх безпосередньо.

(32) Українська Автокефальна Православна Церква сьогодні є практично явищем укр. діяспору, не маючи в Україні жодного відповідника.

лії, а піддалась їй тільки під пресією деструктивного імперіялізму та церковної деспотії Москви (33).

2. - Понад 900 літ Укр. Церква уважала і практичною дією доказала, що елемент різnorodности в одности може бути достатньо збережений і розвиваний в різних видах церковної автономії, зберігаючи основну універсалистично евангельську базу; тому українську концепцію верховного церковного правління слід уважати в історії *автономістичною*, яка не втратила своєї актуальности і в сьгоднішніх часах.

3. - Автокефалістичної розв'язки проблеми церковної одности на базі правління не можна уважати розв'язкою екуменічною, вселенською розв'язкою; вона є природною реакцією на прями церковного імперіялізму, і була введена, звичайно, під поштовхом поза-церковних чинників: національних, політичних, навіть окупаційних (34). В назриваючій екуменічній діялозі наших часів така розв'язка не буде брана поважно на рахунок, хіба як вихідна позиція, а не як мета зговорення й порозуміння. Обстоювати таку позицію, без глибших переосмислень і трансформацій — засуджувало б екуме-

(33) Українська автокефалія Липківської формули була наслідком неуступчивости православних центрів стосовно укр. православ'я: всі вони відмовилися висвятити Київського митрополита справдішньої автономної форми з перед 1686 р. А про одержання патріархального « томоса » від Константинополя також у тому часі годі було думати. Якщо укр. державна самостійність була б вдержалася довше, розвиток укр. автокефалії був би прибрав інші форми, та, правдоподібно, був би закінчився національним патріархатом. Супроти виразної централістичної імперіяльної постави Москви і Московського патріархату, ледве чи якась православна Церква поважитья виставити патріархальний томос для укр. православ'я.

(34) Історія майже усіх автокефалій, включно з Польською Автокефальною Православною Церквою з 1924 р., показує в тому самому напрямі і підтверджує нашу діагнозу. Автокефалії утруднюють проблему церковної одности, а передусім автокефалії імперіяльної патріархальної форми.

нічний діалог на невдачу та ялові дискусії, чи навіть і нетривкі, частинні успіхи.

4. - Одиною конструктивною тезою, що її укр. людина може внести в екуменічний діалог — *церковний автономізм*, що був у багатосотлітній практиці укр. і православної, і католицької Церкви, і витримав історичний іспит: і в обставинах візантійського імперіялізму, і в обставинах римського універсалізму, гарантуючи достатню ортодоксальну дозу різнорідності й самобутності українському церковному життю. Автономістична розв'язка — є розв'язкою ортодоксальною, можливою, конструктивною, церковною; в таких же ортодоксальних рамках вона допускає цілу скалю можливостей щодо встановлення укр. первосвященника та його фігури: вільний вибір і номінація, вибір і конфірмація, вільний вибір і повідомлення вищих інстанцій (примат, патріархат), обмін віроісповіддям; внутрішня, єрархічна самоуправа тощо.

5. - Українська історична практика доказала, що церковна автономія є задовільною правовою і фактичною захороною перед екепесами універсалізму, такими як уніформізм, нівелювання різнорідности, централізація, інгеренція тощо. Її брак кінчиться знищенням усякої самобутности і колоніальним станом. Практичним цього прикладом — історія укр. православ'я в московській патріархальній юрисдикції імперіяльного покрою (35).

(35) Українська православна автономія зникла майже таки зразу по 1686 р. затрачаючи поступенно всі прероґативи правні і навіть зовнішні. Українська православна Церква в Україні є в непосредній управі Московського патріярха, понад голову Митрополита Київського, сьогодні вже тільки Архiepіскопа в православному значенні, який є тільки «Ексархом» тобто «Уповноваженим» Московського патріярха для всієї України в дуже дрібних церковних справах; списки єрархів патріярхії сьогодні затерли усякі навіть найменші сліди якихсь автономних об'єднань (напр. Церква Українська, Білоруська, Російська, і т.д.). Прямо виходить образ «єдиної, недеєлімої» не тільки фактично, але і на папері, у підручних посібниках і каталогах.

6. - Історія також і Укр. Церкви доказує, що патріархальна автокефалія імперіяльного типу є негативним явищем в історії Церкви, перероджуючись в інструмент політичних імперіяльних потуг, а часто стає і базою постанови таких потуг (Візантія, Москва). В ім'я тисячолітнього досвіду Укр. Церква може і повинна заступати в екуменічній русі теорію, за якою патріархат повинен бути найвищим завершенням церковної автономії точно означеної національної Церкви, а не начало церковної влади в Церкві взагалі, з небезпечною тенденцією до імперіялізму і творення церковних колоній. Доказом правильності тієї концепції є постанови й існування сьгоднішніх патріархатів на Близькому Сході і на Балканах, які постали в кінечному розпаді візантійського імперіяльного патріархату на цілий тузін більших чи менших автокефалій; цього доказом імперіялістичне обличчя і дія навіть сьгоднішнього Московського патріархату, який вбудовано на послуги навіть і нехристиянської імперської політики, з його претенсіями на «Третій Рим», навіть у совітській атеїстичній дійсності.

Стільки щодо самого змісту укр. вселенського думання і практики укр. історичного екуменізму. Ці загальні тези допускають цілий ряд похідних висновків і стверджень, про які не місце тут говорити.

4. - Екуменічний діалог.

Крім загальніших тез українського церковного екуменізму, які являються історіософічними висновками довгих історичних процесів, українська церковна минувшина виказує багато елементів, які належать до екуменічної методи діяння. Відповідна метода і підхід в екуменічному русі має першорядне значення, бо вможливає встановлення екуменічного діалогу, який сьгодні є головним засобом екуменічного руху. До тієї тематики можемо внести такі спостереження з укр. минувщини.

1. - Згідно з сучасними постулятами модерного екуменізму, та на відміну від тодішньої загальноцерковної практики, обі частини українського християнства, католицька і православна, признавали взаємно основну вимогу екуменічного діалогу та дії — повне партнерство (36): довголітній екуменічний діалог Рутський-Могила ведеться на базі церковній, релігійній, не як тактичний прозелітизм, але як спроба зговорення на базі релігійній; клич «щоб Русь не нищила Русі» показує, що в тому не була замішана національна дискримінація, і одна сторона не відмовляла другій у патріотизмі (37). Згодом це партнерство переривається на вершинах, бо Москва не визнає укр. католицизму за рівноправного партнера в діалозі (38). Коли ж на передодні Гайдамаччини на чолі укр. православ'я, хоч і підкореного під впливи Москви, стає укр. людина — Юрій Кониський, це партнерство

(36) Визнання отого партнерства являється перед-умовиною всякого діалогу і розмови між Церквами, відповідно до сьогоднішнього думання і дії. Тому Ватиканський Собор виходить саме з тієї основи, і зрушує справу з місця.

(37) В XVII-XVIII ст. не було майже ніколи кидане гасло в непатріотичності в одну чи другу сторону, як це, на жаль, діється деколи в наших таки часах, живої національної свідомости в цілому укр. народі. А це, звичайно, пересуває справу з релігійно-церковної площини в зовсім іншу, і, очевидно, утруднює діалог. Це була б одна з перших вимог укр. екуменічного діалогу: лишити нетknięною справу українства і патріотизму в укр. екуменічному діалозі.

(38) Москва ніколи не визнавала, не визнає і не визнасть українського християнства як партнера в екуменічному діалозі на теми церковної одности; укр. православ'я вона, на основі накиненого устрою, цілком заслонила перед християнською вселенною, і не показує ні найменшої охоти поступитись в тому з своїх позицій; українське католицтво вона уважає головною перешкодою до всякого діалогу, і домагається прелімінарного його знищення («упіяство», унія і т.д.); не маючи власного католицтва, вона безшабашно розпоряджається укр. людиною, без огляду на вимоги свободи, совісти, дійсности.

знову відновлюється, хоча це і був останній прояв такої настанови аж до часів митрополита Андрея Шептицького та відновлення укр. православної Церкви в Україні на автокефальних началах (39).

2. - В тих самих часах та за тих самих обставин іде особистий діалог і контакти на різних височинах, аж до проєктування спільного собору, конференції, з'їзду, розмов; можна б тут згадати такі замітніші і більш знані події: Берестейський унійний синод розщепився на двох щойно в самому Бересті, та по перших спробах спільної соборової дії; Львівський синод 1629 р. був перепищений у стані здійснювання тільки сторонніми чинниками і то на основі неповної інформації (40); проєкт спільного конгресу в 1637-38 рр.; план загального З'їзду в 1645-1648 рр. (41); Люблинська розмова з 1680 р. (42); план спільної богословської конференції, а згодом синоду в 1766 р. В такому освітленні сучасні екуменічні контакти і розмови недоросли до розмаху і відваги цих

(39) Акції митрополита А. Шептицького в 1942 р., коли здавалося можна було почати цю внутрішню укр. справу розв'язувати без зовнішніх втручвань, на базі рівнорядності і партнерства. На жаль, це була тільки коротка історична хвилина.

(40) Про екуменічні почини в Україні Апост. Престол не завжди був повно й об'єктивно поінформований, а тому нерозставився дуже обережно до таких починів, та ставив деякі вимоги; також і укр. православні не мали завжди повної свободи дії, а-за втручвань різних чинників не-церковних, або впливу штучно створеної публічної опінії (напр. в 1628-1629 рр. упереджена постава козаків).

(41) Про цю справу натякається дещо більше в статті А.Г. Великий, *Анонімний проєкт Петра Могили по з'єдиненню Української Церкви 1645 р.*, в «*Записки ЧСВВ*», т. X, стор. 484-497.

(42) Пор. *Colloquium Lubelskie między zgodą i niezgodą Bracia Narodu Ruskiego vigore Constitucyei Warszawskiej na dzien 24 Stycznia, an. 1680*, w Druk. Coll. S. J. Leopoli. Згодом в 1732 р. появилася інше видання актів цієї Люблинської Розмови, яка фактично — відложена — ніколи не відбулася.

давних укр. екуменічних контактів, церковного, а не тільки приватного характеру (43).

3. - Богословське досліджування питання церковної одности і способів порозуміння йде безперервно майже ціле XVII-те століття, і то з обох сторін. Може найповнішим та найбільш оригінальним з точки зору Укр. Церкви був проєкт Петра Могили з 1645 р., в якому розглядалась сама сутність одности, примату, та погодження трьох справ: римського примату, візантійського патріярхату і київської митрополітальної автономії (44). Останній, знаний нам проєкт датується роком 1766-им, пера Полоцького архієпископа Язона Смогоржевського, в якому ціла укр. католицька єрархія подавала руку до обосторонньо погодженої згоди єдиному тоді укр. православному єпископові під Польцею, Юрієві Кониському (45). Згодом цей богословський екуменізм переривається і постають пляни насильного знищення укр. католицизму, за які взялася Катерина II і її наступники (46).

4. - Немає жодної веретви укр. суспільства в передмосковській добі, яка не була б заінтересована екуменічною проблемою церковної одности на базі вирішення справи верховного правління в Церкві: єрархія, духо-

(43) Сучасний екуменізм ще не висунув якогось конкретного пляну спільної дії та спільної цілі, і все відбувається тільки в дуже широких узагальненнях. Також ще не був поставлений якийсь конкретний плян спільних нарад єпископів двох чи більше сторін. В порівнанні з цим укр. екуменізм минулого був уже замітно попереду, хоч і не мав успіху, який не походив з слабости самих плянувань, але в більшості з-за впливу сторонних чинників, до церковних справ мало, або взагалі неприємних.

(44) Пор. А.Г. Великий, ЧСВВ, *Анонімний проєкт Петра Могили по з'єдненню Української Церкви 1645 р.* в «*Записки ЧСВВ*», том X, стор. 484-497.

(45) Порівняй «*Записки ЧСВВ*», т. X, стор. 183-189: «*De pacificatione concilianda inter Unitos et non-Unitos Ruthenos*». Текст.

(46) Катерина II (1795), Микола I (1839), Олександр II (1874), Микола II (1914-1915 рр.).

венство, чернецтво, миряни, починаючи від князів (Острожський, Заславський, Сапіги, Сангушки), гетьманів (Хмельницький, Виговський, Тетера, Дорошенко, Мазепа, Орлик, Розумовський), братств (47). Є достатньо доказаним, що українська людина була відкритою до екуменічного діалогу, аж поки не замкнула її в клітку вузької нетолерантності московська політика (48).

5. - Від кн. К. Острожського з 1583 р. починаючи, існують майже періодичні контакти з Римським Престолом: безпосередня, обостороння переписка (49), розмови з Апост. Нунціями (50), переговори з вищим латинським клиром і т.д. (51). За виїмком одиничних випадків, не

(47) Вичислені імена підтверджуються більше чи менше обширними документами своїх часів. Ці імена впали тут тільки для ілюстрації і на основі мого особистого взгляду в Римські Документи стосовні Укр. Церкви і народу, які виходять друком в III-ій секції «*Записок ЧСВВ*» від 1952 р. в Римі. Саме тільки цитування їх розширило б непропорційно цю замітку до цілості цієї статті-докладу. Тому цікавих відсилаємо до оригіналів. А це треба так буде зробити в міру розвитку укр. екуменізму.

(48) Замітним є те, що з окупацією Укр. Земель Московщиною всякі спроби навіть розмов на теми поєднання укр. християнства перериваються. Це треба пояснювати також і тим фактом, що з 1686 р. укр. православ'я перестало бути автономним партнером у таких розмовах, а Київський митрополит був радше титулярним ніж дійсним провідником своєї Церкви.

(49) Пор. напр. *Документи Римських Архивів до історії України*, т. I-II, Рим 1953-1954 (за показником імен), *Листи Свяц. Конгрегації Поширення Віри*, тт. I-VII, Рим 1954-1957 (за списком імен і справ) і т.п.

(50) Українські православні миряни і духовники не уникали прямих розмов і з Апост. Варшавськими Нунціями, напр. Острожський, Виговський, Кисіль, Тетера і т.д.

(51) Головно при частих Державних Сеймах була нагода, а то й потреба зустрічі з вищим латинським клиром Польщі і Литви, який брав активну участь і державному житті і ділах. Нераз зближували представників обох віроісповідань родові, станові, економічні інтереси тощо. З потреби життєвої такі контакти були і на нижчих щаблях суспільної драбини; ці контакти нераз причиня-

спостерігається якась засаднича дискримінація з боку Апост. Престолу стосовно представників укр. православ'я щодо їх урядів, гідностей, титулів (52); в душі справжнього екуменізму наших днів, немає висказів образливих, підозрінь у добрій волі та в добрій вірі. Очевидно, треба враховувати тодішний стиль життя і товариські форми, як і недоліки тодішнього полемічного письменства та характери поодиноких людей, та й певні ресентименти деяких духовних кругів (53).

Ці й подібні елементи укр. екуменічної дії в минулому немов виїняті з сьогоденішньої соборової схеми «Про екуменізм» і являються поважним історичним її підтвердженням. Не було б насильних політичних інґеренцій, то й обличчя східньої Європи мало б сьогодні інший вигляд. Висказ Папи Урбана VIII: «через вас, мої русини, сподіюся повернути Схід», не був пустою фразою, але відповідав дійсним сподіванням, плянуваням, поведінці християнського верховного центру — Риму.

лися до злагіднення деяких надто гостро поставлених контрастів, переносячи канонічні приписи чи богословські погляди в сферу щоденного життя, яке затирало різкість позицій. А це все могло вможливлувати екуменічне думання й дію. Клясичним прикладом можна б назвати родинну ситуацію кн. Константина Острожського.

(52) Папські листи, наприклад, узнають за православними адресатами їхні родові, громадські, державні, станові титули: Урбан VIII звертається дня 3.11.1643 р. до Петра Могили як до «Достойного брата Петра Могили, Митрополита» (пор. *Док. Рим. Арх.*, т. I, ст. 531; пор. стор. 641, 647 і т.д.). Те саме спостерігаємо в листах Свящ. Конгр. Поширення Віри, напр. в 23.7.1667, до А. Винницького, Й. Шумлянського, Єп. Перемиського, Луцького, Мстиславського, Павла Тетері, Львівського Братства. *Гл. Листи Свящ. Конгр. Поширення Віри*, т. I, Рим 1954, стор. 275-292 і т.д.

(53) Час до часу виникали гострі напруження з-за конкретних справ і непорозумінь, які приводили на місцях до гострих полемік, з тим, що падали і гострі слова й оскарження, що слід приписати за рахунок одиниць і обставин.

5. - Закінчення.

Дозвольте закінчити цих кілька слів ствердженням, що українське екуменічне думання в минулому та консеквентна церковна дія Укр. Церкви були вповні свідомі своїй світової екуменічної місії і ролі. На доказ сказаного, процитую ширше тільки два тексти, з 1595 і 1645 рр.

Текст договору укр. єрархії з Апостольським Престолом в Римі в 1595 р. мав таку умову: « Якщо ж, за Божою допомогою, також і інші наші брати східньої Церкви приступили б до єдності з західньою Церквою та згодом, за спільним порозумінням і договором вселенської Церкви, постановили б щось, що служить для поліпшення ладу та обрядів грецької Церкви, то ми також вимагаємо і просимо, щоб були ми цього учасниками, як люди одного і того ж обряду і віри » (54).

Це було важливе екуменічне ствердження: Укр. Церква не уважала себе остаточною розв'язкою проблеми церковної єдності в абсолютнім значенні, і не закривала перед собою дальших можливостей. Тому і сьогоднішній екуменізм її безпосередньо і прямо інтересує і то на основі Берестейського Порозуміння і гарантій Апостольського Престолу. Розв'язуючи свою проблему відповідно до диктату совісти, Укр. Церква не виключила себе від всесвітнього екуменічного руху до єдності, ні в минулому ні в сучасному.

(54) Артикул 31 умов Берестейського Порозуміння з 1595 р. Гл. в виданню Г. Гофмана (замітка ч. 24). Берестейське Порозуміння уважалось його творцями не остаточним, але залишало двері до загальнішого Порозуміння, включно до наших часів і Ватиканського Собору, який у декреті « *Про східні католицькі Церкви* » (ч. 30) прийняв і гарантував цю тимчасовість сучасних східних католицьких Церков. Можу ствердити, що ідея цієї заяви була взята з 31 артикулу умов укр. єпископату в 1595 р.

П'ятдесят літ згодом, з боку укр. православ'я, авторитетом Петра Могили (1645 р.) був виготовлений такий текст, який може бути однією з тез вселенського екуменізму наших днів. « Слушно приймаємо і розумно сподіємося, що коли б він (патріарх Константинопільський) був свободний, то думав би те, що наказує правда; та тому, що він у ярмі поган, то й уважається за нечинного, але таки не слід його відштовхувати. Бо завжди було правдою віри, що буде « один пастир і одне стадо »; і тому, що існує велика надія, що колись християни, при Божій допомозі, висвободяться з рук поган та повернуться до згоди між собою, — тому й не треба вибивати з рук нагоди для такого святого загального повднання і злуки, через посібне замирення українців та й не слід відчувувати греків від з'єдинення, черех відчуження українців від свого пастиря і патріарха; лиш у тому слід їх випередити, щоб ті, хто свободні — зробили скоріше те, що інші — у турецькій неволі — не можуть зробити, тобто щоб прийняти одність віри, злуку Церкви і примат у Церкві Божій, а тим часом залишитися повнотою і незмінно кожний у своєму правопорядку і обрядах у всьому... А тим часом наши митрополит не ходитиме ні до Риму, як це робить одна частина українців, ні до Константинополя, як звикла робити друга частина, але нехай буде завжди свячений собором архієпископів і єпископів... і кожний з них хай складає ісповідь одности священної віри й признання примату Римського Архієрея, і цю свою ісповідь хай проголосить публічно по-грецьки, по-латинськи і по-українськи в цілій Русі; і на цьому єпископському зборі хай буде обов'язаний митрополит, а кожний єпископ митрополитові, скласти на цю ісповідь віри торжественну присягу » (55).

(55) Поп. А. Г. Welykyj, OSBM, *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III, pag. 473.

Ось і синтеза укр. екуменічного думання в минувшині: творча схема і для наших часів та світла перспектива кращого майбутнього Української Церкви в рамках екуменічних змагань за одність Христової Церкви.

— Доповідь на Конгресі Українського Християнського Руху в Рокка ді Папа, 18.10.1963 р.; видруковано в Збірнику: «*Наукові Записки УВУ*», ч. 9-10: «*Матеріали до історії Української Церкви*», Мюнхен-Рим-Париж 1969, стор. 3-25.

IV.

РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА — ОСНОВНІ РУШІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

Головні історіографічні та історіософічні течії наших часів постали на заході Європи (1). За винятком хібащо історичного матеріалізму (2), це не прості теореми, але синтеза конкретних історичних процесів європейських народів, спільний знаменник різnorodних елементів історії цих народів, а з тим і її каталізатор. Таким каталізатором — найзагальнішим спільним знаменником — виявилась політика та економія, тобто система організації суспільства та метода творення й розподілу майна. За їх допомогою історики намагаються навести певний лад у сумі подій, явищ, фактів, що відбувалися на європейському континенті за останні понад дві тисячі літ. Цей каталізатор розкриває певну закономірність та глузд у формуванні та існуванні політичних імперій, вияснює колоніальну гарячку, пояснює класове переміщення матеріальних благ. Імперії, династії, колоніалізм, фєвдалізм, капіталізм, індустріалізм — усі ці й подібні явища легко пояснюються, якщо взяти за головні руші історії політику й економію, тобто концепцію сили і

(1) На теми історіографічні існує невичерпна література; рамки нашого короткого відчиту не дозволяють ширших цитувань. Щодо української історіографії див.: *Енциклопедія Українознавства*, т. I, стор. 399-406.

(2) За визначенням *Української Радянської Енциклопедії* (т. 5, стор. 542-546), « історичний матеріалізм » є засадничо наукою історіософічною, « про найзагальніші закони розвитку людського суспільства та їх дію в різних суспільно-економічних формаціях; складова частина марксистського світогляду ».

майна. Усі інші явища стають похідними, другорядними та вкладаються відповідно в загальну схему історії, або бувають відсунені взагалі, під претекстом неісторичности (3).

I. — ІСТОРИОГРАФІЧНІ СХЕМИ

Так звана буржуазна історіографія приймає, назагал, за провідну нитку історії — політичний процес; марксистська історіографія розробляє економічну феноменологію. За цими схемами пишуться і вивчаються історії поодиноких народів так званого цивілізованого світа. За цією історіографічною схемою розглядалась з половини XIX століття й історія українського народу, при чому застосовувано до неї — вповні чи частково — один чи другий, чи один і другий знаменник — каталізатор: політичний чи економічний. Наслідком цього було, що багато явищ українського історичного процесу і до тепер залишилися невиясненими; українська історія в багатьох випадках невдалим пристосуванням невдалих чи невласливих шаблонів відкинула багато цінних елементів життя народу; шукаючи за елементами для виповнення апріорної схеми, українська історіографія не спромоглася на повну і творчу синтезу українського історичного матеріалу. Наслідком цього українська історія є неорганічною, негативною, а то й трагічною: не є вчителькою конкретної політичної дії; щобільше, деколи стає мотивом «центрофуґальних» («відцентрових») денаціоналізаційних процесів і явищ. Бо годі вчитися та вчити нові покоління на суцільній історичній невдачі, яку нам змалью-

(3) Щойно в новіші часи, для з'ясування історичного процесу народів, використовуються всі елементи людського життя-буття, розробляються різні побічні дисципліни, як археологія, етнографія, палеографія, хронологія, історична географія і т.п. Тепер додається і філософію, історію релігій, науку, мистецтво і т.д.

вує клясична історія, написана за політичним і економічним каталізатором.

Бо і як уявляється наше минуле за такою історіографічною схемою? За тисячу і більше літ ми не були великим політичним фактором: ми не були політично сильні, а то й не прямували засадничо і систематично до політичної сили і влади. Ми як би не мали української імперіальної доби, як системи, як програми політичної, хоча й мали ми до цього сприйнятливую географічну та етнічну кон'юнктуру. Ми не стали колоніальною потугою ні торговельного, ні цивілізаційного, ні навіть месіянстичного характеру. Київська влада не змагала до концентрації, але до децентралізації; не до асиміляції племен, але до диссоціації; не до монархії-династії, але до уділів; не до прагматичних санкцій (4), але до старшинської, випадкової спадщини. Це в княжу добу української історії.

Козацька доба проходить, правда, пан-європейським гомоном козацької слави, але не спромоглася навіть на пристойну автономію, та скінчилася московським протекторатом. Згодом йде суцільне політичне безсилля XIX-XX століть, з найновішим паперовим суверенітетом та номінальною участю в Об'єднаних Націях (5). На нашій землі немає майже пам'ятників влади і сили, хіба

(4) «Прагматична санкція» — це сукупність законів, що тривало нормують спадкування державної влади, головне в часи монархічного устрою суспільства. Загально знаним є закон Карла VI (1711-1740), яким було поширене право спадщини в Австрії також на жіночу лінію.

(5) Від 1945 р. Українська Радянська Соціалістична Республіка входить як голосуючий член до Організації Об'єднаних Націй, хоч одночасно не має звичайних інструментів міжнародного життя: своїх закордонних представництв чи чужих амбасад і консульств у Києві.

що спорудили їх окупанти українських земель для охорони своїх політичних чи мілітарних здобутків (6).

Наша тисячолітня історія не ґрунтувалася також на концепції майна, на економії. Теоретично і практично ми не були і не є великою економічною потугою. Україна, донедавна, була вкрита тільки стріхами, обведена дерев'яними плотами, покраяна межами. Симптоматичною була відсутність купецької кляси-касти, в чому ми, на власній землі, поступились жидам, вірменам, росіянам, а навіть циганам-волохам. Мабуть, найважливішою торговельною інституцією було хіба чумацтво. Наявність на нашій землі чуже-національного феодалізму та поміщицтва свідчить проречисто, що економія не може служити каталізатором історії українського народу, аж до наших часів включно, з великою індустрією та продукцією колоніального характеру на наших землях та на українських природних багатствах. Коли дивитися на економічні успіхи, то навіть наша економічна еміґрація не може уважатися вповні економічним явищем (7).

Ідучи за клясичною західньо-європейською історіографічною схемою, українська історіографія може змалювати українській людині тільки трагічне та невдале історичне полотнище — панораму, менш-більш такого типу: суцільна боярська і княжа крамола і розбрат (8); кочо-

(6) Крім руїн замків і оборонних споруд княжої доби, в пізніші століття на українських землях поставали оборонні споруди та осідки державної сили тільки заходами окупантів і виключно для їх інтересів та за їх стратегічними розрахунками, які включали можливість їх ужитку також і проти місцевого населення; козацькі війни з Польщею чи Москвою наочно показують цю дійсність, коли українські народні маси мусили довго облягати та здобувати місцевості в самому центрі Поділля чи Волині.

(7) Новіша українська еміґрація, як масове явище, є економічного походження й з економічними цілями; політична еміґрація тільки активізувала цю масу в політичному напрямі, однак не спричинилася замітно до її економічного успіху.

(8) Від Святославичів починаючи, українська княжа верхівка

вики облягають Київ та інші стольні княжі городи хронічною облогою (9); на дніпрових порогах гинуть неславною смертю українські великі князі (10); польські королі щерблять мечі на «золотих воротах» української столиці (11); Довгоруки грабують доценту Золотоверхий (12); татарські гарби заглушують людську мову в

є в перманентному політичному ферментуванні; змагання за великокняжий сеньйорат — Київ, децентралізація удільних князівств; поява і тривання політичних «ізгоїв» унаглядніює незгоди нашої політики. Для прикладу: тільки за 100 років (1146-1246) у Києві змінилось 47 князювань, з яких 35 тривало менше одного року. Любецький з'їзд князів у 1097 році поставив таку синтезу українського політичного життя: «Пощо губимо Руську землю, зводячи самі між собою свари? А тим часом половці роздирають нашу землю і тішаться, що ми воюємо між собою» («*Повість временних літ*», вид. Д.С. Лихачева, Москва 1950, стор. 170). Це ж саме повторюється немов рефрен в «Слові про похід Ігоря на половців»: «тоді засівалась і росла усобицями (Руська земля), гинуло життя внука Дажбога; серед княжих крамол скоротилось життя людське»; або: «Тоска розлилась по Руській землі, і тяжка печаль пливе Руською землею; а князі на себе взаємно кували крамолу»...; і т.д. Літописці записують гіркі слова осуду саме тієї княжої крамолі і на неї покладають всю відповідальність за незгоди українських земель.

(9) Здається, що не має ні одного більшого города української землі, що за час своєї історії не зазнав би облоги, грабувань, руйнувань, і то від печенігів починаючи, а на турках кінчаючи, і не тільки на кордонах, але на всій ширині українських земель. Було б цікавим визначити оперативні зони різних орд на українських землях та обчислити загальніші втрати. Саме вже тільки читання українських княжих чи пізніших козацьких літописів наводить на дуже такі трагічні висновки.

(10) Святослав I Завойовник, убитий печенізькою засідкою на Дніпровських порогах у 972 р.

(11) В'їзд Болеслава I Польського в 1018 р. до Києва, як союзника і опікуна Святополка I Володимировича (1015-1019). «Вищерблення меча» це тільки оповідання, бо «Золоті ворота» збудовані вже після Болеслава (1037), але ідеться про символ його справжньої перемоги.

(12) Князь Юрій Довгорукий Суздальський у 1169 році здобув Київ і потрактував його як звичайну здобич, а не столичний

обложеному Києві (13); українські князі власними руками розкидають укріплені города та возять данину Батия на Волгу (14); татарські баскаки контролюють українську адміністрацію; литовці та поляки досягають берегів Чорного моря та накидають українським землям своїх князів, свої правні статuti, свою адміністрацію (15); вождь українського козацтва повисає на гаку в Стамбулі (16); майже двісті літ український хлібороб живе

город, віддавши на грабунок і руйнування; сам так і не залишився в ньому на князювання.

(13) Татарські полки Батия взяли Київ 6 грудня 1240 р. по довшій облозі, здолавши хоробру оборону киян. Для ілюстрації татарської сили, літописець уживає мірою скрипіння татарських гарб.

(14) Татарська зверхність над більшою частиною українських земель датується з 1240-их років: за княжі часи вона проявлялася у воєнному руйнуванні укріплень, грабунку міст і сіл, та загальній і тривалій давині населення і політичному підкоренні адміністрації (« ярлики »); така система тривала яких 150 літ (до часів литовської окупації, в другій половині XIV ст.); згодом цей татарський протекторат і сателітство українських земель перетворились на « татарське лихоліття », з майже хронічними мілітарними нападами, матеріальною і етнічною руїною (спалювання сіл і міст, ясир). Цей період тривав майже до половини XVIII століття, утворивши сливе 500-літний історичний період українсько-татарських мілітарних, політичних, економічних, культурних, і етнічних відносин. Удокументована історія цих відносин — це ще завдання української історіографії.

(15) Влизько 1362 р. Литва опанувала Київ і увійшла у гострий конфлікт з татарами (розгром татар на Синіх Водах, 1363 р.). Литовська окупація використовувала для своєї політики провідну українську княжу верству, « руську культуру і мову » та інші громадські здобутки, головне звичаєве право. Щойно в 1452 р. скасовано Волинське князівство, в 1470 — Київське. У 1468 р. входить у дію новий « Судебник » Казіміра, а в 1529 р. була оформлена перша редакція так зв. « Статуту Великого Князівства Литовського » (виданий друком у 3-ій редакції 1588 р.).

(16) Ідеться про кн. Дмитра Вишневецького, званого « Байдою », організатора першої « Січі » на Хортиці; за нашими думами, але також за сучасними історичними свідченнями він був скараний смертю у Стамбулі близько 1567 р.

і працює на тлі заслонених димами і загравами пожарами горизонтів татарського лихоліття (17); козацькі полки приймають диктати під Кумейками, на Масловому Ставу, гинуть-тонуть в болотах Волині та на палях, якими всіяне Поділля та Чернігівщина (18); українські владиками та полковниками, плачучи, присягають на вірність і покору московським боярам — думним дякам; маревом гнітить український народ Батурина і Полтава, а Мазепа вмирає в наметі на турецькій землі ізгоєм, з тавром проклятого і окаяного (19); Петро перший фізично згиноює та психічно ломить у московських тюрмах українських гетьманів і владик (20); десятиліттями згарає-конає на Соловках останній кошовий Січі, а німецький колоніст по козацьких станицях заводить інтенсивне господар-

(17) «Татарське лихоліття» зокрема тяжко впало на українське село та на українського хлібороба. Воно далось відчутти в XVI-XVII століттях, коли не було майже року, щоб якась частина української землі не зазнала татарського руйнування, що — можна б сказати — входило в державний бюджет кримського ханату.

(18) Згадаємо Куруківський договір 1625 р., програму козаків під Кумейками і Боровицею в 1637 р. з відповідною комісією-угодою на Масловому ставі (1638), де визначено тяжкі умови, які призвели згодом до зриву Хмельницького, з головною його програмою під Берестечком, на Волині в 1651 р. і поворотом козаків, під наказним Гетьманом Богуном, болотами Волині. Тут згадка також на дії карателя Яреми Вишневецького в часи Хмельниччини.

(19) На «Переяславський договір» з Московщиною відмовилися присягати деякі полковники з Богуном, а також митрополит Сильвестр Косів; розгром столиці Мазепи — Батурина, а згодом програма під Полтавою 1709 р. лягли чорним спомином на дальшу історію України, а українські визвольні змагання Москва затаврувала «мазепинством» аж до найновіших часів.

(20) Згадаємо тільки арешт і депортацію католицького єпископа Луцького Дениса Жабокрицького, який і помер у московських монастирях-в'язницях; ув'язнення гетьмана Павла Полуботка в Петропавлівській фортеці (1724); заслання митрополита Київського Йоасафа Кроковського в 1718 р. до Тули, під закидом «мазепинства», де він і помер.

ство (21); позбавивши самоуправи, українському народові відмовляють власного імені і рідної мови (22); окупаційне панство та поміщицтво аж поза половину XIX ст. тримає українські народні маси в кріпацтві; Валуєви замикають уста народові; Муравйови десяткують Київ, а Денікіни та Врангелі пацифікують українські села; коли українські колгоспи годують Москву, мільйони українських хліборобів гинуть голодом біля пророслих зерносовищ, і рештками сил перевиконують норми (23). Типом української зовнішньої культури ще в перші десятиліття нашого століття — селянська свитка, ликові постолі та порепані від стужі й роси босі ноги; архітектурний здобуток — солом'яна або й курна хата; головними лініями сполучення — розкислі болотом дороги; головною поживою — прісна картопля; головною фінансовою операцією — плачення податків окупантам; головним торговельним об'єктом — яйце і курка; основною щадничою і банковою інституцією — вузлик хустини та прискринок; головною культурною установою — волосний писар та церковний дяк; головним мистецьким здобут-

(21) Петро Кальнишевський, останній кошовий Січі й Запоріжжя, засланий на Соловки, де карався і помер (1776-1803); Москва повела на козацьких землях інтенсивну німецьку колонізацію (так зв. Нова Росія). Шевченко саме і згадує про цю колоніальну політику Москви та про «садження картопельки на Січі».

(22) Інкорпорація українських земель в 1781 р. поклала край українській адміністрації й судівництву Гетьманщини; Україна ввійшла в губерніяльну систему Російської Імперії; назва «Малоросія» мала радше етнічно-географічне значення. — Крім адміністративного і соціального гніту, знані є і причіпки московського уряду щодо української мови, які проявились передовсім в імперських розмірах у тасмному циркулярі Валуєва (1863) і царському наказі з 18.V.1876 р. про заборону друкованого слова, так зв. «указ Юзефовича».

(23) Голод в Україні в 1932-33 роки, як наслідок насильної колективізації та провалу першої п'ятирічки, мав на меті знищити українське селянство як класу.

ком — паперова картина-ікона, а головною машиною — макогін, копієтка, праник і ступа чи жорна і щіп.

Промовчуючи, вибілюючи, прикрашуючи, ідеалізуючи, символізуючи, навіть містифікуючи українську минувшину, український історик, який іде за втертими шаблями, може представити українській людині лише невтішну картину. Якою тяжкою і невдячною стає праця українського історика на тлі такого полотнища! Як тяжко братися за перо чи перегортати старі архівні папери! Як тяжко говорити і на цій конференції про роль релігії в історії українського народу! Бо наша мова повинна б обернутися в суцільний акт обвинувачення і в бік Церкви і в бік релігії.

А однак ми мусимо говорити і ми повинні говорити, бо правда примушує нас. Ціла правда, повна правда! Уважаємо, що жадний народ, який промарнував би тисячу літ своєї історії, не міг би втриматися між живими на нашій планеті: його місце на просторому історичному кладовищі. А, тимчасом, український народ живий, великий, повний незмінної сили і волі до життя: добивається своїх живих прав серед живих і дійових народів. Щобільше, без уваги на це історичне полотнище, повне трагізму, він повний оптимізму й охоти до життя. І ще більше: саме в минулому, в історії він шукає і знаходить вистачаючу кількість мотивів і елементів життєвого оптимізму. Тому постає невідхильне питання: чия правда? Чи історіографії та її трагічного полотнища, чи народу та його оптимістичної настанови?

Нам здається, що відповідь на це питання залежить від відповіді на інше питання: з яким каталізатором підходити до розгляду української історії, щоб у ній стали ясними принайменше головні лінії її розвитку? Здається, що українська історіографія підходить з невідповідною схемою-каталізатором до українського минулого, і тому висновки її є незадовільні; за те ж правильним є каталізатор українського народу, і його вис-

новки праві, життєві і творчі. Я не претендую цю справу тут розв'язати. Це справа глибших студій. Але тематика цієї Конференції дає мені нагоду поділитись однією-другою думкою, довкруги якої можлива плідна дискусія та дальша праця (24).

II. — « СЛАВА » — УКРАЇНСЬКА ІСТОРІОСОФІЧНА СХЕМА

Українська історіографія, назагал, керується концепцією політики, тобто влади і сили в розгляді минулого українського народу, а український народ ставиться до цього елемента з суверенною вищістю та витримує історичну тисячолітню пробу; українська історіографія шукає в українському минулому економічної канви, а український народ ставиться до майна з гуманним презирством. У висліді: український історик виходить а аналізи минулого песимістом, а український народ черпає з історії свій життєвий оптимізм.

Іменним висловом цього оптимізму — це « слава ». Може це слово падає тут неждано, але це факт. І на нашу думку в цьому понятті вміщається правильний всенародний каталізатор української історії. Від імени князя Свято-слава, до найновішого гасла: « Слава Україні », лежить тисяча літ української історії, яку український народ уважає, називає, оспівує славною (25): від « пох-

(24) Українська історіографія має ще перед собою велике поле праці та багато належно необроблених питань; окупаційна дійсність не дозволяла працювати інтенсивно за власними схемами; видавання джерел проводилось радше за напрямними політики і було тільки селекцією. Лежать і досі незаймані закордонні архіви по українських справах. Еміграційна історіографія може дати тільки причинки й користуватися історичною бібліографією. А потрібні нові джерела і нова аналіза знаних уже джерел, за новою і творчою українською історіографічною схемою.

(25) Концепція « слави » тісно зв'язана з найдавнішим періодом української історії. Згадаємо тут тільки такий факт: за неповні 250 літ (X-XIII ст.) 120 українських князів і 27 княгинь

вали кагану нашому Владимиру », через « слово в полку Ігореві », через козацькі думи, до стрілецьких пісень, до партизанських маршів сучасності (26).

І що таке ця українська слава? Повний її зміст — це справа довгих студій. Однак з загальних спостережень та елементів можна визначити її загальні риси. Простеживши різні висловлювання та прояви цього слова, нам здається, що сутністю того, що заключається в понятті « слава » — це елемент добра і краси в усій його гуманній ширині (27). Слава — це добро і краса, здійс-

носить у своєму імені елемент « слава » в найрізномордніших сполученнях, як: Болеслав, Брючислав, Вишеслав, Всеслав, Вячеслав, Ізяслав, Мстислав, Перемислав, Ростислав, Святослав, Станислав, Судислав, Ярослав; Болеслава, Верхослава, Вишеслава, Всеслава, Вячеслава, Гордислава, Громислава, Доброслава, Збислава, Звенислава, Ізяслава, Переяслава, Предслава, Премислава, Ростислава, Святослава, Ярослава. Очевидно, що за прикладом князів пішли і бояри та взагалі знатні люди, а може і широкі кола народу. І так, вже навіть через самі тільки імена, ця концепція входила немов у підсвідомість народу.

(26) « Слово о законі і благодаті » Іларіона (1040 рр.) визнається історіософічним трактуванням місії українського народу та постаті Володимира, як державного мужа і політика. — Елемент « слава » надає тону і « Слову про похід Ігоря », закінчуючи цей героїчний епос українського народу княжої доби славнем: « Слава Ігорю Святославичу, буй-туру Всеволоду, Володимиру Ігоревичу ... Князям слава і дружині. Амінь ». Автор закликає Бояна, півця старовинної слави, « згорнути разом обі половини слави цього часу »; він знає і про те, що « дзвенить слава у Києві »; що « греки і морави співають славу Святославу »; тут і такі вислови як: « уже безчестя перемогло славу »; Ізяслав « згубив славу діду своєму Всеславу »; уже нащадки « вискочили з дідівської слави »; уже Всеслав « розшибав славу Ярослава » і т.п. — Елемент і поняття « слави » проходить також козацькими, а навіть невольницькими думами; він слідний, а може й панівний у стрілецьких і повстанських маршах нашого століття, попри невтішну дійсність та воєнне лихоліття й небезпеку.

(27) У філософському значенні, « слава » — це честь і прилюдне цінування, дане якійсь особі по причині її внутрішньої вартости, або за її вартісні, визначні діла. Об'єктивно, вона не

нені одиницею чи спільнотою, загально пізнані та признані як такі широкою людською громадою. Не оте добро саме в собі, але наскільки воно здійснене в конкретних ділах, виявлене всенародно та признане людьми. Добро здійснене — це слава. Та добро по своїй природі випромінює. Воно робить і суб'єкта, що його здійснює, і об'єкт, в якому здійснюється — добрим, славним. Щобільше, прославляє навіть природні явища та матеріальні речі, з якими славна людина і її славні діла пов'язуються, зустрічаються. Тому маємо і славних князів, і славне військо запорізьке, і славних предків, і славного козака Мамаю чи Морозенка, і славну Наталку Полтавку; тому маємо і славні походи, і перемоги, і битви; маємо і славний Київ і Софію, і Дніпро-Славутича; і славну пшеницю українську і славну сталь запорізьку чи криворізьку. В усьому одна-єдина сутність: добро, від морального починаючи, а на матеріальному кінчаючи (28).

« Слава » такого змісту: як концепція здійсненого і загально визнаного добра, може стати справді загаль-

щось інше, як сума усіх тих вартостей, що визначають і спричинюють цінування з боку інших людей; формально, « слава » це пізнання тих вартостей, що лежать в основі чести і похвали. Св. Тома Аквінатський, за св. Августином, визначає її як « ясне пізнання чийогось добра враз з похвалою ». Слава людини — це суцільність прикмет, що належать до неї; тому славою людини є й її розумна душа, але також і її набута культура. Звичайно це поняття не обмежується тільки до об'єктивного аспекту, але включає і аспект формальний (пізнання і признання). Поняття « слава » буває застосовуване і до речей і до подій (Гл. *Філософська Енциклопедія*, Венеція - Рим 1957, стор. 812-813).

(28) Було б корисною річчю і для української історії зіставити ті прикмети, що в українській народній творчості визначають « славу » осіб, речей, подій; крім філософського аспекту, це була б вдячна соціологічна праця, корисна і для української історії. З цього було б легше визначити ті моральні начала й норми, що ними керувався український народ, встановити їх гуманну і християнську совіартість та їх походження.

ним знаменником історії, бути її каталізатором, розкриваючи нові горизонти історії; за цим поняттям можна робити переоцінку чи оцінку подій і фактів, визначити нове значення певним історичним процесам і явищам, які за іншими схемами є або мало, або взагалі незрозумілі. Які широкі горизонти може розкрити цей каталізатор в українському минулому! Саме звідси, здається, випливає спонтанно кожночасний оптимізм українського народу та розкриваються його можливості світлого майбутнього (29).

Прийнявши цей гуманний, творчий каталізатор « слави » для української історії, стає на весь зріст поставлена в заголовку цього докладу тема: Релігія і Церква — головні рушії української історії. Саме тут зустрічається сутність релігії та дія Церкви з сутністю українського історичного процесу, зливаючись в одну цілість: релігія освідомила в українському народі одноіменне поняття добра, а Церква дбала про його повну реалізацію в житті одиниць і всієї української громади. Здійснене ж добро і пізнане та визнане людьми — це слава: Слава України. Звідси: релігія і Церква — головні рушії української історії, і головні теми української історіографії.

III. — РЕЛІГІЯ І УКРАЇНЬСКА ІСТОРІЯ

Вкидаючи цей питомий український каталізатор у минуле української землі і народу, пригляньмося деяким висновкам і тезам, що могли б лягти основою української історичної схеми, зарисованої на концепції слави, добра. Мета і межі цього докладу дозволяють обмежитися тільки до натяків, згадок, що могли б стати те-

(29) Може звідси могли б ми зрозуміти, як міг автор « Слова про похід Ігоря » закінчити опис такої трагічної події, як програ на битва і неволя, окликом: « Князям слава і дружині. Амінь! ».

мами окремих монографій; а ці, в свій час, могли б лягти базою основного опрацювання історії українського народу.

Обмежуємося тут тільки до дуже загальних явищ та таких же загальних тверджень. Коротенькі згадки про факти чи явища у примітках допомагають тільки для закреслення самих понять, не претендуючи на вичерпність чи повноту.

1. Започаткування українського історичного процесу

Скільки ми не студіювали б українську праісторію та нагромаджували б археологічних, антропологічних чи історичних елементів, фактом є, що загально признане істориками започаткування української історії збігається в одне з процесом християнізації української землі та заснуванням Христової Церкви серед українського народу. Все, що перед тим — це історія географічного простору між Вислою і Доном, та тільки непрямо з'єднується з історією українського народу, під різними титулами: праісторія, історія українських земель тощо. Навіть історію вже приявних на цих землях українських племен тяжко охопити перед цією датою в один історичний процес, як тяжко, напр., тепер охопити історію африканських племен перед проголошенням незалежності, чи перед початком колонізаційного періоду. Християнство з самої своєї суті і невід'ємно принесло з собою на українські землі однойменне і вселюдське поняття добра. Щойно з узгідненням і однойменним поширенням поняття добра, починає формуватися в окреслену спільноту етнічна маса, що проживала на українських землях. Це початок українського історичного процесу. Поганська многойменна концепція соціального добра стояла на перешкоді об'єднання родів та племен між собою, як та кож провідної верстви з етнічною масою. З одним поняттям про добро громадське і соціальне, стає можливою племінна асоціація та соціальна асиміляція: зароджу-

ється народ-нація і формується держава, бо спільне поняття добра уможливило розчленування прав і повинностей, тобто правосуддя і громадського ладу, перемагаючи родові і племінні відосередні сили (30). З цим закінчується період войовника-добичника (Святослав I) чи «полюддя», як свого роду погрому та воєнної операції (31). Помста княгині Ольги на племені деревлян є своєрідним граничним стовпом у цьому процесі (32). Від Ольги починається період національного податку для спільних інтересів, який вже за Володимира стає узаконеною «десятиною» (33). Життя, майно переходить

(30) Літописець Нестор, у своїх історіософічних міркуваннях про українські племена, описавши загально місце їх поселення, каже: «А було їх багато... і мали вони свої обичаї, і закони батьків і передання, кожний свій побут і звичаї», закінчуючи таким висновком: «А ми, християни, що віруємо в святу Трійцю і в одне хрещення і в одну віру, скільки не було б земель, маємо один закон» («*Повість временних літ*», вид. Лихачева стор. 14-15, 16).

(31) Похід Ігоря I на деревлян по данину є справжнім воєнним походом. В літописі під 945 р. записано і мотиви, і способи, і оцінку цієї державної операції («полюддя») такими короткими словами: «В цей рік сказала дружина Ігореві: Слуги Свинельда запаслись оружжям і одягом, а ми голі. Підемо, княже, з нами за даниною, щоб і ти добув собі, і ми. І послухав їх Ігор і пішов до деревлян за даниною, і додав до попередньої ще і нову, і творили мужі його над ними насилля» (там же, стор. 39-40). І саме на тій базі сили побудована і державна повинність, а коли її, тієї сили, не стало, сталася трагедія; на такій самій силевій базі збувалася і помста кн. Ольги, а не на базі громадської справедливості. І те і те збулось не за законом, але поза законом, якого не було: бо кожний керувався власним законом.

(32) Між 947 і 955 роком немає в літописі ніякого запису. Тому, можна б сказати, що з 947 р. кінчився певний історичний період українського державного побуту. Новий період почався упорядкуванням державних повинностей, зокрема податкування. Пишучи в XI ст., Нестор стверджує, що установи і порядки кн. Ольги «збереглись по всій землі і знаки їхні... і до сеї пори» (там же, стор. 43).

(33) Між насильним побиранням «полюддя» за Ігоря, і добро-

з під приватної оборони і охорони роду, в охорону та оборону громадську. А це початок нації і держави, початок історичного процесу нації.

2. Формування « руської землі »

З прийняттям християнства стабілізуються форми християнського публічного культу, приймаючи видимі конкретні форми і прояви. Місця многовидних і многоликих ідолів займають християнські вівтарі, накриті церквами-храмами. Це місця спільної молитви, спільного служіння, спільного навчання, спільного мистецького вживання (спів, ікона, архітектура). Церква-храм стає об'єднуючим, зосереджуючим, громадо-творчим фактором родового, племінного, соціального наближення, пізнання, співдії. Церковна організація довкола вівтаря-храму, тобто ота клітинна організація: церква-парафія, об'єднує двори і хутори, зближує суспільні верстви, встановлює гуманне, товариське співвідношення, засноване на християнській моралі (34). Вівтар-церква, парафія, єпархія,

вільною « десятиною » Володимира пройшло тільки 50 літ історії, але змінилась докорінно суспільна функція державного податкування: з добичі одиниці чи групи (« і ти добудеш собі, і ми ») воно переходить у суспільну потребу організованої громади. І тому відмова Ярослава в 1014 р. вплатити податок від Новгороду до київської скарбниці, рівналася вже не порушенню родового майна, але замахові на державу, і Володимир Великий готується йти війною проти власного сина; і то не в ім'я сімейного чи родинного інтересу, але в ім'я вищого інтересу громади-держави.

(34) Релігійний культ божества, а християнський зокрема, релігійні інституції і предмети Божого культу — є по своїй суті публічного і громадського характеру, а тому — в свою чергу — є елементами суспільнотворчими. Храм, парафія, єпархія — виходять поза індивідуальні, класові чи групові інтереси; мають виразний центропетальний (доосередній) напрям і тому сприяють творенню суспільства, держави, нації. Один храм з'єднує спільно одним дахом усі статі, стани, класи, роди; одна парафія об'єднує всі класи і роди; одна єпархія об'єднує навіть різні племена. Один вівтар, один церковний священослужитель, одна жертва, одна

митрополія — це також великі кроки не тільки церковної організації, але й стабілізації громадського і суспільного життя. Одність релігійного світобачення, одність релігійного культу, одність моральних засад, одність спільних вартостей витворюють свідомість спільноти етнічної, економічної, політичної; однаковість зобов'язань і тотожність прав, одність завдань, прямувань і цілей є першорядними державотворчими елементами. Звідси прямий шлях до одности влади і правосуддя. Держава організується вже не тільки на фізичнім примусі (35), на дружині, але на її сторожі стає совість, моральний закон, суспільний натиск. Від смерти кн. Ігоря I, від деревлянських мечів, мине тільки сто літ, коли митрополит Іларіон зможе сказати перед всенародним збором: « Похвалімо і ми по нашій силі малими похвалами великі і дивні діла нашого учителя і наставника, великого кагана землі нашої Володимира... не бо в бідній ні не в незнаній землі він володів, але в руській, що знала й пізнана всіма кінцями землі » (36). З цим формація « землі руської » була довершена: було пройдено шлях від мстивого меча деревлянина до похвального слова князя. Християнство і Церква були в цьому процесі руської і незамінною в ті часи силою.

3. Формація верховної влади

Важливим є питання: які сили і які психічні процеси чи соціальні події спричинили на українській землі прискорений перехід від родинного патріархату, від ро-

віра сприяє творенню однодумности, одного світогляду, вимагає однієї моралі, одного розрізнення добра і зла; а все це переборює розбіжності політичні, суспільні, культурні: вирівнює людську громаду. Те ж саме треба сказати про єпархіяльну установу, з одним єпископом у проводі, яка переборює і час, а головне простір, усуває відчуженість, виробляє відчуття взаємної приналежності й залежності.

(35) Підбій, завоювання, окупація; військо й адміністрація.

(36) « Слово о законі і благодаті », що постало в 1040-их роках.

дового старшинства, від самозберігального провідництва племені до дійового поняття кагана, князя, кесаря, володаря, базілевса? Які вартості були висунені й розвинені, щоб перетворити варяга-добичника в «учителя і наставника землі руської?» Чи тільки природний розвиток, громадська потреба, вимоги мілітарні чи економічні, чи може приклад сусідніх народів? Очевидно, не можна поминути і цих елементів і чинників, які вимагають довготривалого історичного процесу. Але мусимо й головну увагу звернути на факт революційного, скажемо, порядку, яким було тоді християнське євангельське вчення про владу, з його недискусійним і виразним: Немає влади тільки від Бога (37); кесарева — кесареві (38); кожна людина нехай кориться владі (39); хто противиться владі, противиться Божому повелінню (40); дайте кожному належне: кому податок — податок, кому мито — мито, кому острах — острах, кому честь — честь; не тільки ради кари, але й ради сумління (41). З утвердженням християнства в державі, державна влада діставала свою вищу, тривкішу санкцію, релігійне обґрунтування, яке було прилюдно проповідуване в кожному храмі, при кожному вітареві, за участю всіх верств населення, від боярина до смерда. Саме цим революційним актом руський каган-конунґ став базілевсом (42): Володимир став Ва-

(37) Св. Павло в Листі до Римлян, 13, 1.

(38) Євангелія від Матея, 22, 21.

(39) Св. Павло; Лист до Римлян, 13, 1.

(40) Там же, 13, 2.

(41) Там же, 13, 7.

(42) Поганська державна влада виводила своє право найчастіше з волі однієї сильної людини (одиниця, чи рід, династія); тому могла вживати такого родоводу: «Ми князь, кесар, цар, каган...»; Християнська державна влада виводить відразу своє походження від Бога: «Ми, Божою милістю, король, імператор, цар...»; Володимир-каган володів своєю силою і силою своєї дружини; Володимир-Василій (у хрещенні) володів Божою милістю.

силієм. Крім релігійного аспекту, Церква могла успішно пропагувати і конкретні історичні приклади володаря в християнській громаді. Кілька століть досвіду і прикладу візантійської імперії були недалеко та давали практичні розв'язки на всі конкретні випадки. І це релігійне начало стало основною категорією влади в усій українській історії, при всій розбіжності думок щодо конкретного її людського визначення. Старшинський принцип дідичення верховної влади показує на християнське її начало, а вислів Данила Заточника: «Жінкам голова муж, а мужам князь, а князям — Бог», дає синтезу історичного розвитку верховної влади так, що може цей же Данило Заточник сказати такі слова: «Вода — мати риbam, а ти, княже наш, людям твоїм» (43).

4. Гуманізація суспільних відносин і соціальної структури

По свідченню старовинних пам'яток та літописів, релігія і Церква за короткий час перевірила за християнським вченням усі суспільні й соціальні відносини українського народу, приціплюючи гуманіші, християнські принципи. Згадати б тут, що староруське, а згодом українське суспільство взагалі не знало дискримінаційного поділу на кляси-касти з рацій світоглядових, але тільки природне розчленування за працею, майном, громадською функцією одиниць. Класова структура була еластична: Князь — дружинник — боярин — смерд — ратай — хлібороб, церковні люди, полонений-іноплеменник, ремісник-рукоділець найрізномірніших потреб. Треба б достежити, скільки затримала українська суспільність з поганської релігійності; але безперечним є факт, що християнство завдало рішучого удару усякій дискри-

(43) Гл. «Послание Данила Заточенаго к великому князю Ярославу Всеволодовичю» (коротко: Моління Данила Заточника) (XIII ст.), вид. у *Хрестоматия* Н.К. Гудзия, Москва 1952, стор. 140.

мінації. Проблема підданства, рабства, невільності — базується на засаді економічній, а не на гуманістичному аспекті. Староукраїнський раб княжих часів — це людина упосліджена не на своїй людській честі, але на майні, на економічній невистачальності, що ніяк не заторкає сім'ї-роду, але нормується економічними спроможностями. Звідси своє застосування має свобідний самовикуп, чи добровільне віддання себе в стан рабства економічного порядку, що не успадковується та не закріплюється, не покрепачує. Вже цього одного вистачало б, щоб воспіти славу староукраїнській громаді. Уважаємо, що саме тут християнство та Церква провели докорінну ревізію суспільного добра і зла за вченням Євангелії та втримали цю розрізненість впродовж століть. Пізніша панщина-кріпацтво — це продукт, занесений в українське суспільство з чужого поля (44).

(44) В своїй суті європейська кріпаччина є мішаниною давнього римського поганського рабовласництва, економічного і мілітарного характеру, буйного середньовічного політичного і економічного феодалізму, та новопоганської гуманістичної переваги «*regio*» над «*religio*» протестантського зразка. Вивід кріпацтва тільки з економічного класового розчленування є неповним, а примішування Церкви до його постановня і зберігання є анахронізмом і повним незрозумінням її суті та історичних обставин її постановня і розвитку. Християнство, зустрівшись з рабовласництвом (див. лист св. Павла до Филімона), намагається його гуманізувати (зразу), створити нові класові відносини (на основі братерства і рівності), і послідовно його усуває, де воно повністю вкорінюється в людську громаду в своїй повноті. Тому занепад християнської ідеї, її формалізація спричинює також появу давнього рабовласництва, в злагодненій формі кріпаччини чи панщини. В Україну ці зразки прийшли з Заходу, головне в польській редакції. Кріпаччина московського типу приходить з Москви, і є злагодненою формою східного (азійського) служительства, можливою на ґрунті зформалізованого московського християнства. Тип первісного старокняжого українського раба має своє відмінне коріння і вияви.

5. Витворення громадської правості

Безперечною заслугою релігійности, конкретно: християнської, є витворення староукраїнського правопорядку і громадського ладу. Устав Володимира, «Руська Правда» Ярослава та інші Устави, без уваги на питання їх походження та час їх постановня, показують виразно розмежування добра і зла, індивідуального, громадського, соціального, політичного. Роля Церкви в українським правосудді та визначування, що праве, а що неправе — є виразним та незаперечним (45); компетенції Церкви та церковних судів є широкі та служать за приклад, за юридичні прецеденси (46). Староукраїнське правосуддя, засноване та пройняте релігійними християнськими принципами, є гуманне, дидактичне, лікувальне. Поруч з каранням зла, поруч сатисфакції покривдженому, звертається увагу і на злочинця, порушника порядку та на його моральне і громадське відкуплення

(45) Християнська віра (правда) нерозривно пов'язана з мораллю та моральними засадами і законами, і в самій Євангелії, і в проповіді Євангелії в світі; вона має і постійних, і безспірних пояснювачів загальних засад в поодиноких випадках: ієрархія, духовенство; християнство охоплює всю людину, і нічого не залишає неузгляданим, сумнівним; дає відповідь на кожне питання, оцінює кожне діло і поведінку людини, і то в спосіб виразний і невідкличний. А це все елементи, які мають першорядне значення в усякому правосудді, тобто в визначуванні прав і обов'язків суспільного життя. Факт сприйняття суспільністю і державою християнського вчення і моралі мусів вплинути вирішально і революційно і на українське правосуддя, хоч у щоденному житті це велике значення зберегло звичаєве право, звичаї, обичаї. М. Грушевський говорить, що християнство з своїми пов'язаними моментами було «в культурній еволюції Русі фактом найвизначнішим своїми впливами і переминами» (*Історія України-Руси*, т. III, стор. 401, 405).

(46) Про обсяг церковних судів та ширину справ, довірених церковному правосуддю, дивись у доповіді цієї ж конференції: о. Патріло: «Вплив християнства на українське законодавство».

та відзискання й реабілітацію для людської громади. І це супроводжатиме вже українську людину в усій її історії. Поняття абсолютної правової помсти є чуже українській людині до нині; брак смертної кари властивий староукраїнському правосуддю; її поява в пізніші часи походить від зразків чужого правосуддя. І виглядає, що цей процес був переведений зразу, так що — здається — захопив вже навіть останні залишки попереднього добичницького періоду. Літопис під 996 роком кидає дещо світла на функцію Церкви в цій ділянці: « І жив Володимир у страхі Божім. І стали частішими розбої, і сказали єпископи Володимирові: Намножилось розбійників, чому не караєш їх? А він відповів їм: Боюся гріха. Вони ж відповіли йому: Ти поставлений Богом лихим на кару, а добрим на помилування. Треба карати розбійника, але з розсудом. І Володимир залишив штрафи та почав карати розбійників на горло. І сказали єпископи і старшини: Багато воєнних походів, то нехай іде штрафування на оружжя та на комонників. І сказав Володимир: Хай буде і так, і жив по установі батьківській та дідівській » (47). Нам вистачить згадати тут цей вплив Церкви на розвиток українського правосуддя. Тільки єпископи, та й то, мабуть, не українського походження (це рік 996) розв'язують побоювання правового порядку Володимира-неофіта, вказуючи на вплив християнського вчення на староукраїнську психіку взагалі. Порада єпископів могла тут вже означати вплив візантійського правосуддя (48).

(47) « *Повість временних літ* », вид. Д.С. Лихачева, Москва 1950, стор. 86-87, під роком 996.

(48) Візантійське церковне правосуддя в той час виказувало досить велику суворість, головне в вимірюванні покарання, яка противилася українському звичасвому праву, і противилася одночасно й християнському милосердю, всепрощенню й любові, як її звичайно розуміють новоприєднані на християнство люди. Тут маємо саме клясичний випадок зустрічі трьох напрямів: укра-

6. Гуманізація міжнародніх відносин

Є незаперечним історичним фактом, що християнство і Церква поставила міжнародні відносини народів і племен на зовсім нові основи. З його прийняттям воно відкрило і українські землі для гуманніших міжнародніх відносин і зв'язків. Поступово, але невідхильно зникає ідеал добичницько-завойовницький; міжнародне спілкування послідовно розширюється на довколишні християнські народи; відносини до не-християнського світа не стають непрохідні, але відкриваються завданнями християнської місії. Можна ствердити, що в цих відносинах християнство усунуло всякі дискримінаційні людські перепони характеру расового, племінного, залишаючи перепону чисто релігійного характеру, яка, однак, допускає винятки, є еластичною. Воєнні дії набирають характеру радше оборонного, чи превентивно-оборонного. Торговельні відносини стають під охорону Божих і церковних заповідей, унормовуються за нормами справедливості і правості; відносини до воєннополонених є гуманніші, з постійним абсорбційним процесом; політичні і мілітарні договори з відносин чистої сили переходять на базу правову, утверджуються часто «хресним цілуванням» і християнською присягою, тобто змагають за Божі санкції (49); йде помітний процес обостороннього міжнародного споріднення, головне серед княжої верстви, контро-

іньського звичаєвого права, християнського неофітського ідеалу і візантійської суворості, тобто отого суспільства, яке вже глибоко увійшло в християнську богословську оцінку морального і суспільного зла.

(49) Про присягу старокняжих часів можна порівняти: заприсяження договору Ігоря з греками (944 р.); форма замирення між Ярославичами (1067 р.); спосіб замирення між Святославичами (1093 р.); поучення Володимира Мономаха синам (1096 р.); Любецька княжа угода (1097 р.); договір між Святополком і Давидом (1097 р.) й інші.

льованого Церквою за її законами, передовсім релігійного характеру (50). З занеханням добичницької системи, за браком імперіяльних програм, Церква тримає широко відкриті двері для найширшого міжнародного обміну людьми, речами, ідеями, а християнство як таке залишало завжди відчиненим віконце для місіонерської християнізаційної акції міжнародного порядку (51). З тим український народ і його держава входили в сім'ю культурних народів на базі партнерства. Характеристика «варвара» поволі зникає з анналів світового літописання у віднесенні до української землі і людини.

7. Християнські основи української сім'ї

Крім широкого впливу на цілість, християнство проникає і в поодинокі клітини народного й державного організму, в насамперед в основну його клітину — в сім'ю. Під впливом християнського світогляду кровні елементи сім'ї поглиблюються, скріпляються, ушляхетнюються. Вихідним пунктом цього шляхетного процесу можна уважати трагедію Святославичів: Ярополка, Олега й Володимира, що сталася в 970-их роках. Тут давня концепція влади-сили бере ще виразну перевагу над кровними природними зв'язками. Сини ж Володимира вже врівноважують ці негативні і позитивні елементи, кровні і релігійні; згадати б тільки такі імена як Борис і Гліб,

(50) За час між X і XIII ст. Німеччина, Англія, Скандинавія, Чехія, Болгарія, Візантія, Половеччина, Грузія, Угорщина, Литва, Франція, Польща, Шлезьк дали на українські княжі двори 60 своїх князівен заміж, а взяли в свою чергу 55 українських. Дивись: М. Бавмгартен. *Генеалогії і західні подружжя руських Рюриківичів від X до XIII ст.* (франц.). Рим 1928. А діялось це попри католицьке подружнє право та гальмуючі приписи грецьких київських митрополитів.

(51) Українська християнська місія виявлялася насамперед у відношенні до різних орд, які тривало чи переходно входили в контакт з українськими землями й українським народом: печеніги, половці, татарські орди.

Святополк, Ярослав і Мстислав (52). Серед синів Ярослава бере вже верх невідхильна концепція братерства перед спокусою сили-влади, яка все ж таки ще грає визначну роль (53). Літописець виразно говорить: «Знівтив диявол сварку між Ярославичами» (54); «Святослав був причиною братового вигнання, бажаючи більше влади» (55); «Прогнав брата свого, переступаючи батьківську заповідь, а ще більше Божу» (56). Звідси вже прямий крок до «Поученія» Володимира Мономаха синам, і до його ляпідарної засади-норми: «Старших шануй як батька, а молодших як братів» (57). Християнське: «Отче наш, що на небі», на довший час не могло не впливати на витворення глибшого християнського поняття родини й братерства, хоча спокуса сили-влади товаришує нащадкам конунгів-войовників майже продовж всієї княжої доби. І може саме християнські принципи свободи, рівності, братерства лежать таки в основі роздрібнення влади між братією, замість її твердої концентрації в одних руках, відповідно до вимог тодішніх твердих обставин української землі. Та це вже треба заархівувати в рахунок отого людського елемента в християнстві.

(52) Святі Борис і Гліб приймають «страсть» (мучеництво, чи скорше окремих, незаниханий у інших народів тип мучеництва: фактично вони носять титул «страстотерпці») з мотивів релігійних, але в справі політичній; Святополк Окаяний дає перевагу політичній легітимності й державницькій рації, перед християнським братерством; Ярослав Мудрий і Мстислав Хоробрий знаходять врівноваження між обома елементами, і доходять до угоди і співпраці також і в державній діяльності.

(53) Можна б пригадати тут історію боротьби за Київ між Ярославичами 1067-1077 рр.

(54) «Повість временних літ», під роком 1073.

(55) Там же.

(56) Там же.

(57) Там же, під роком 1096 (вид. Лихачева, стор. 157).

8. Реабілітація жінки і культ матері

Культ і пошана княгині Ольги, матері і великої володарки й християнки на світанку нашої історії залишив глибокі сліди на відношенні української людини до жінки. Хрещення Володимира вносить крутий злам, що мусів стати і прикладом і нормою для всього народу та його побуту. Як відновують літописці, Церква дбала, щоб належно підчеркнути оту перемену від «язичества» до «благодаті» (58). Євангелія, як складова частина постійної проповіді в храмах, не залишала місця на сумніви і на вагання щодо людської фігури жінки, що вносило ясність і в родинний побут. Культ Богородиці, що вкриває села і міста густою мережею Богородичних храмів у її пошану, невідмінна від української хати Богородична ікона, церковна пісня — були тими практичними розсадниками культу жінки, культу матері зокрема, в найшляхетнішому понятті того слова. Від св. Ольги, княжни Ярославни — до козацьких гетьманш і полковниць, веде прями́й шлях за прямою історичною послідовністю. Культ української пані-матки, попаді, наближав християнську фігуру жінки, матері в пряму і безпосередню стичність з вівтарем і з широкими масами народу до найновіших часів (59). Завдяки хрис-

(58) Зокрема виразно це проявляється в історіософічному «Слові» Іларіона «о законі і благодаті»; цікавим є історіософічний вступ до «Повісті временних літ», де літописець (описуючи різні родинні і подружні відносини різних народів світу) вирізняє зокрема наших полян за їх «кроткий і тихий обичай, і встидливість перед своїми невістками, і перед сестрами і матерями, і батьками своїми» (вид. Лихачева, стор. 14).

(59) Варта згадати такі постаті жінок у нашій історії: кн. Ольга, Анна Ярославна (королева Франції), Євпраксія Всеволодівна (німецька цесарева), Євфросинія Мстиславна (королева Угорщини), Янка Всеволодівна (дипломатка в Візантії), Ганна, вдова Романа Галицького; згодом у XVI-XVIII ст. Анастасія Ольшан-

тиянству й Церкві український народ впродовж своєї історії не потребував жадних феміністичних рухів. Визначне місце матері в родині, активна участь жінки в житті громади, її майже паритетність і в Церкві, її права та обов'язки не зазнавали в українському народі якихось основних пересунень за все християнське тисячоліття. І тому і тепер дотичні ревіндикації советського устрою в Україні не знаходять якихось поважніших ускладнень: до цього немає ні історичних, ні психічних, ні соціальних основ і причин (60).

9. Християнський ідеал людини-одилиці

З ідеалом хоробрости і мудрости входить українська людина в свою літописну історію. З утвердженням християнства серед українського народу ці ідеали поширюються і поглиблюються (61) та постають нові, досі нез-

ська, Гальшка Гулевичівна, Ганна Гойська; Ганна Хмельницька, Марина Мазепа, Ганна Орлик, Настя Скоропадська й інші. — Постає української попаді чи пані-матки схарактеризована і в українській народній творчості, і в українській літературі (напр., Нечуя Левицького «*Старосвітські батюшки та матушки*», Свидницького «*Люборацькі*» — хроніка життя духовенства на Поділлі, і т.д.). Можна тут пригадати і визначну роль попадянок у національному і жіночому русі XIX-XX ст. (Н. Кобринська, К. Гриневичева, О. Гузар і т.д.). Порівняй коротку і добру синтезу в словниковій частині *Енциклопедія Українознавства*, стор. 686-696.

(60) Дивись, там же, стор. 686-696.

(61) Це поглиблення появляється в поширенні в Україні культу святих лицарів: Михаїла, Юрія, Димитрія, Теодора; культ такого сильного пророка як Ілля (в нашому народі: громовержець); культ мудрости в християнському баченні проявляється хочби в кн. Ользі, яка «від дитинства свого мудро шукала щонайкращого» («Повість», під. р. 955); в культурі святих християнських мудреців: Трьох Святителів: Василій, Золотоуст, Григорій Богослов, св. Євангелиста Івана Богослова, які так і вповняють український церковний календар; а насамперед треба згадати стильний храм українського народу — св. Софію київську, тобто храм Божій Премудрості.

нані, засновані на християнському вченні. Згадаємо тільки деякі, що їх подає літописання й народна мудрість, обмежившись тільки до ідеалу людини-одиноці. Згадаймо, для ілюстрації, кілька характеристик українського літописання: Про св. Володимира, крім всенародно признаного епітету « великий » існує всенародно проголошена « похвала » авторства Іларіона, що і є суцільним пеаном для його християнського життя і дії (62). В християнській поведінці Бориса і Гліба, в житті і страсті, християнське братолюбство і миротворіння досягає героїства, признаного Церквою і всенародним тисячолітнім культом народу (63). Про Ярослава Мудрого записано в літописах: « А Ярослав любив церковні служіння і цінував духовенство високо, а ченців то таки над міру, і приляг до книг та зачитувався в них днями і ночами » (64). Про Ярополка-Петра Ізяславича літописець передає таку характеристику: « був тихим, скромним, смиренным і братолюбом » (65). Володимир Мономах у своєму « Поученні синам » змальовує з усією точністю зразок людини-володаря, громадського діяча: « Убогих не забувайте, і наскільки можете прокормляйте; про сиріт дбайте, а вдовиць охороняйте та не дозволяйте сильним зобидити людину. Ні правого ні лихого не вбивайте, ні не наказуйте вбивати, хоча б і заслугував смертної кари...; присяг і обіцянок додержуйте; ...не майте гордині в серці...; бережіться брехні, і п'янства і перелюбу; ...не

(62) Дивись Іларіонову « похвалу кагану нашому Владимиру » та оповідання Нестора-літописця про навернення св. Володимира.

(63) Культ св. Бориса і Гліба, попри своє політичне підґрунтя, приймається зразу таки всенародно, як показує поява їх « житій » і « страдань », перенесення мощів в 1072 р., при участі княжої верстви і всієї ієрархії та духовенства, що, « устроївши празник, празнували радісно » (Повість, стор. 121).

(64) « Повість временних літ », 1037 р. (вид. Лихачева, стор. 102).

(65) Там же, 1086 р., стор. 136.

дозволяйте своїм слугам діяти кривду, ні своїм ні чужим; ...пошануйте гостя; ...відвідуйте недужих; ...не минайте людини, не поздоровивши й не сказавши доброго слова; а страх Господній майте над усе» (66). Так зване «Моління Данила Заточника» дає вже й прегарні зразки християнської народної мудрости й досвіду, відкриваючи навістіж двері народних приповідок і пословиць (67). Так у Заточника, як і в народних приповідках помітний український народний світогляд на найважливіші справи людського життя, як одиниці і громади. Народна українська мудрість майже невичерпна і постійно розвивається, базуючись на минулому і сучасному досвіді широких мас. Її характер від найдавніших часів показує виразну християнську розрізненість (диференціацію) добра і зла. Було б цікаво і для української історіографії простежити окремими монографіями цілий каталог пороків і хиб людини, які народна мудрість на всі лади засуджує; згадаємо тільки деякі позиції такого каталогу: злі, сердиті, безсовісні, нахабні, лихі, хитрі, скупі, ненажерливі, заздрісні, уперті, настирливі, вередливі (68); це, прямо сказавши, християнський каталог отих сімох гріхів головних християнської моралі, в усіх їхніх практичних різновидностях; те ж саме спостерігаємо і в тих народних категоріях — типах людини, що були визначені народом також за християнськими засадами тобто за визначеним Євангелією добром і злом: злодії, ледарі, нікчемні, недотепи боягузи хвальки, ба-

(66) Там же, 1096 р., стор. 157.

(67) В «Молінню Данила Заточника» помітний вплив Святого Письма, але і вплив народної мудрости, який проявляється в витончених коротких приповідках-приказках, подаваних без жадних вяснень, як річ загально знану для читача послання. Ця лянідарність властива саме українській народній мудрості.

(68) Користуємся радянським виданням: «Українські народні прислів'я та приказки», Київ 1963, стор. 790-791, де і зладжено список-зміст зібраного матеріялу за речевим показником.

зіки, гульвіси, п'яниці, марнотрати (69). Це прямо таки каталог людей, зачерпнений з апостола Павла, яким по апостольському вченню царства Божого не видати (70). Сподіємося, що молоді дослідники не тільки української етнографії, але й історіографії візьмуться таки колись до визначення цієї моральної народної типології, як вона проявляється в історії українського народу. Це справа також стисло історіографічна.

Неменшою християнською релігійною насагою виявляється світогляд українського народу щодо понять і явищ, як: добро, зло, правда, неправда, брехня, нужда, злидні, нещастя, горе, біда, смуток, печаль, журба, сльози, невдача, втрата, безвихідність (71). В усіх цих поняттях і явищах так і дше на нас прямо, з уст і серця народу, релігійний християнський світогляд. Вже цього одного глибокого передумання й пережиття всіх цих життєвих щоденних справ людини і громади в релігійному дусі та євангельському світосприйнятті вистачило б, щоб показати рушійні сили релігії в житті українського народу, щоб воздати славу українській людині та її оптимізму, що показала такі високі дерзання. Додаймо до того ще цілий світ казки і байки, і матимемо повний образ християнської ідеології українського народу в щоденній історичній дії та стільки ж титулів справжньої слави й причин отого оптимізму, що його проявляє українське минуле. Очевидно, це не виключне добро і слава українського народу, але порівняно з іншими народами ми дійшли б до справді неочікуваних висновків на нашу користь. Може інші народи не мали і досить часу і нагоди присвятити цій справі свою достатню увагу. І коли підходити до історії з гуманними

(69) Там же, стор. 790.

(70) Св. Павло, Перший лист до Коринтян, гл. 6, 9-11.

(71) Дивись «Українські народні прислів'я та приказки», Київ 1963, стор. 788-790, де подано зміст-список речевий, з відповідними відкликами на сторінки книги.

категоріями оцінки, а не тільки з політичними й економічними критеріями, то кожне з поданих гасел — це окремий розділ історичного дослідження, коли воно не є сухим літописанням, але життєвою потребою живих поколінь.

10. Релігійно-церковні основи українського мистецтва й науки

Українська традиційна історіографія займається вибируванням елементів української культури і намагається зайти можливо далеко в глиб століть. За західноєвропейськими зразками відводиться відносно мало місця на шукання джерел культурних явищ. Говорячи про релігію й Церкву як головних рушіїв історії, не можемо не згадати про їх роль в культурному процесі. Обмежимося до мистецтва й знання. Маємо досить повну мазайку українського культурного минулого, але щоб його повністю реконструювати та зрозуміти, мусимо виходити від джерел української культури. І можемо сказати, що християнство по своїй внутрішній структурі сприяло започаткуванню та розвитку культурного процесу в українському народі, а Церква стала його виконавцем та тисячолітнім, майже виключним носієм. Коротко перед початком українського історичного процесу християнство в так званому візантійському іконоборстві виграло свою остаточну битву за культуру, свого роду середньовічний «культуркампф», зокрема щодо мистецтва (72). Мистецтво вокальне, образотворче, різьба, архітектура, музика; література, письменство, наука — співтоваришать Церкві в її релігійній дії. Її обов'язковість

(72) В іконоборській ересі прийшло до зудару двох поглядів на мистецтво взагалі, включивши й богословську християнську аргументацію. Перемогла партія прихильників образотворчого мистецтва, і Церква вже далі без вагань і затримок стає носієм світової культури й мистецтва зокрема.

у Київській Державі ввела і обов'язковість культурної дії, з взаємною причинною пов'язаністю. Історичні документи й пам'ятки засвідчують, що ця обов'язковість культури та причинова її залежність від Церкви була стовідсотково збережена. Наприклад, конструкція тільки одного храму вимагає цілого ряду мистецьких задумів і здобутків та дає людині цілий ряд мистецьких насолод, тривалого характеру. Пов'яжім це все з цілою повинню християнських храмів, що постали на українських землях вже в перші десятиліття християнства, і мистецька русійна сила Церкви і релігії стає повністю доведеною. І цього ствердження досить у цій коротенькій синтезі. Висновками та феноменологією займається детально історіографія та історія культури українського народу. Що ж до письменства і знань, то — крім факту, що християнство конституційно вимагає в своїй місії та в свому культі книги і книжного поучення, маємо виразні свідчення літописів про ролю Церкви з цього погляду. Згадати б тільки оте Володимирове під 988 роком: « Послав нача поимати у нарочитіє чади діти, и даяти нача на учение книжное » (73); або й Ярославове: « собра писці многи и прекладаше от грекъ на словінское писмо. И списаша книги многи » (74). А далі, виникає історія старо-української літератури, пов'язана тематично та причинно з дією Церкви на українській землі. Раз зрушений з місця процес, триває до наших днів.

11. Структуральні церковно-організаційні досягнення

Крім релігійного впливу християнства на українську людину, індивідуального й громадського характеру, велика частина релігійного напруження українського народу силою факту була спрямована на організацію релі-

(73) « Повість временних літ », під 987 роком (вид. Лихачева, стор. 81).

(74) Там же, під 1037 роком, стор. 102.

гійно-церковного життя, у конкретних зовнішніх формах: коротко — структуральна організація Церкви. Очевидно, ця специфічно релігійна дія не відбувалася в пустому просторі і не серед абстрактних людей, але в точно означеній громаді та конкретними засобами, і вона впливала на цілість громадського життя. Організація української Церкви не постала з якогось церковного колоніалізму, але власними силами та за питомими собі зразками. Обмежимося тут до деяких згадок, які означають довгі історичні процеси, що складаються на цілість української історії.

а) *Релігійне навчання та виховання цілого народу, в усіх його соціальних прошарках*: справа нелегка і складна, з рацій етнічних, географічних, суспільних, виховних. Так зване «двосвір'я», про яке довго говорять наші літописці, наводячи факти та явища, вимагало довгого ферментування, висвітлення, щоб дійти до ясно окреслених форм. Перемога над ним — це здобуток внутрішньої дії народу, а не успіх зайшлих місіонерів. А це приносить честь і таки ту славу українській людині та робить історію цього дозрівання української людини славною.

б) *Церковне опанування і розмежування території*: Українське християнство з самих початків не має якихось слідів колоніального характеру, тобто насаджування його з-зовні, і з рацій сторонніх для інтересів української громади. Воно розвивається з середини, розвиваючи прийнятну ідею і опановуючи нею український простір. Опанування цього простору та послідовна його диференціація іде двома паралельними шляхами: визрівання осіб та поставання інституцій. На першому шляху треба відзначити такі етапи: духовенство — чернецтво — ієрархія — митрополит; на другому поставання парафій — монастирів — єпархій — митрополій. Етнічні, політичні, громадські вимоги впливали вирішно на цей процес, але його й ускладнювали. За неповних 100 років укра-

їнська територія була церковно опанована та розчленована за вимогами церковних юрисдикцій, без якогось вирішного втручання з-зовні. А це вимагало багато зусилля всього народу. За місійно-колоніальної системи поширювання релігії, як показує історія християнських місій, наперед постають інституції, а згодом визрівають люди. В Україні поставання інституцій ішло за визріванням людини-християнина, а не навпаки. Тому і формація української церковної самобутности була виявом формування українського народу. А це важлива прикмета українського християнства та його Церкви.

в) *Розвиток української церковної ієрархії*: Виявом церковної зрілості народу була скоро поява єпископату, а з тим і виникнення єпархій; найпізніше таки визріла митрополича інституція, обтяжена церковно-правними вимогами. Перші єпископії постають ще за Володимира (75): помітним у тому процесі є постать «Настаса, корсунянина» (76), першого провідника української Церкви; може саме і те органічне назрівання із середини, а не з-зовні, є причиною, що ця постать залишилася ієрархічно невизначена в історіографії. По засадах цього внутрішнього розвитку, появу Київського митрополита відзначає літописання під 1037 роком, хоча вже і раніше є якісь сліди митрополичої влади в Україні (77). Церковна верховна

(75) Під кінець володіння Володимира Великого було вже 5 єпархій: Київ, Чернігів, Білгород, Володимир Волинський, Новгород Великий.

(76) Настас Корсунянин, мабуть українського походження, прийшов з Криму до Києва в почоті Володимира «с попи корсунських» (Повість, 987 р.); йому передає Володимир Десятинну Церкву («поручи ю») в 989 р.; йому передає в адміністрування встановлену «десятину» (під 996 р.); він перехитрює Болеслава I Польського в 1018 р. і вістається при Десятинній.

(77) Історіографія визначає на 20-ті роки XI століття імена двох митрополитів: Леонтія й Івана, хоч про остаточне настановлення митрополита Теофемпта, грека, говорить шойно під роком 1037. Є також згадки про якусь митрополію в Переяславі

влада в Україні визріла вже в першій половині XI століття; національно процес визрівання церковної влади в Україні тривав майже 400 років, з уваги на політичні ускладнення; не будь їх, цей процес був би закінчився значно скоріше, як показують спроби Іларіона (1051), Кліма Смолятича (1147), Кирила II (13 ст.). Органічно українська Церква визріла в самобутню одиницю вже на переломі XI-XII століть; упадок Візантії вирішив справу тільки механічно (1450 рр.). Цей процес визрівання ієрархії тісно переплітався з політичними обставинами українського народу, і обидва процеси впливали один на другий. І це треба б значно більше підкреслити в нашій історії, як це роблено досі, ідучи за політично-економічними каталізаторами історії.

г) *Підготовка українського духовенства*: Ця справа вимагає ще основного дослідження, головне в перші часи українського християнства. Поява духовенства в Україні ще не досить висвітлена, хоч вона має першорядне значення і для церковної і для загальної історії. Можемо однак ствердити відсутність чисто місіонерського духовенства в Україні, а це показувало б на духову дозрілість української спільноти, що могла майже відразу перебрати на свої плечі відповідальність за релігійну і церковну місію. Григорій, двірський духівник кн. Ольги, не був, мабуть, тільки виїнятком, але може і треба вважати його показником духовної підготовки української людини до перебрання канонічної і фактичної місії, церковно-релігійної, серед української громади. Відсутність чужого місіонерства припинила створення й так зв. клерикалізму, як касти, що знову уможливило органічне пов'язання духовного стану з народом, визначаючи так

під роком 1089, з нагоди посвячення нової церкви св. Михаїла в Переяславі митрополитом Єфремом, де сказано: « бо була передше в Переяславі митрополія », а навіть самого Єфрема літописець називає « митрополитом цієї церкви » (вид. Лихачева, стор. 137).

тип українського духовника аж до наших часів. Українське духовенство вийшло органічно з народу, народилося і зростало з його християнського духа та насичення релігійного життя, а не було занесене з-зовні, як відокремлений стан, каста (78).

г) *Формування українського чернецтва*: Немає слідів ні найменшого чернечого колоніалізму на наших землях. Українське чернецтво пряий витвір українського народу та його духовної християнської зрілості, в усій його самобутності і формах. Українське чернецтво постало в міру наближення української християнської громади до ідеалів Євангелії, а не з якоїсь неофітської втечі від поганської громади, чи з чужих запозичень, а то й з евоєрідних колоніальних чернечих станиць. Св. Антоній Печерський пішов на Атон шукати чернечого досвіду і зразків, а не навпаки: не атонські ченці створили в Україні свої чернечі колонії; св. Теодосій сам прийняв студитеський типик і вводив його самостійно, а не зробили це послані візантійські ченці для заснування української вітки студитеського уставу (79). І це характери-

(78) Хоч при описі хрещення киян за Володимира говориться і про « попів царициних » (тобто грецьких) і про « попів корсунських » (слов'янських), то згодом таки оті « корсунські », а тому, мабуть, і українські священники стають явищем нормальним; ім Володимир у 989 р. віддає в обслугу і заряд престольну церкву Кисва — Десятинну: « і поручив її Настасу корсунянину і поставив корсунських попів служити в ній ». Чужинецьке, зайшло, місійне духовенство звичайно тяжко входить у народ своєї місії, а ще тяжче зливається з ним, переймає його інтереси, його болі й радощі; тому є немов якоюсь замкненою в собі кастою. Цього не спостерігаємо в Україні вже від самих початків. Зокрема чернече духовенство бере дійову, інтенсивну, безпосередню участь у житті й подіях українського народу, що не було б можливе при наявності чужинного місійного духовенства, як каста.

(79) Існування в Києві чернечих монастирів, жіночого і чоловічого, за Ярослава, ще перед 1051 р. можна пояснити потребою приміщення ченців, що приходили в почиті митрополитові, чи чужинецьких княгинь, які мусіли десь таки проживати, від-

зує українське чернецтво в усій його історії та прокладає шляхи і на майбутнє (80). Звідси і ота незнищимість пов'язаного з народом та його душею українського чернецтва, його тривала роля й заслуги, як носія духовної й матеріальної культури; тому і його доля й історія тісно пов'язані з історією народу, з її верхами і низами,

повідно до своїх чернечих Уставів. Тому може були засновані монастирі св. Ірини і св. Юрія в 1037 р. (вид. Лихачева, стор. 102). При своїх літературних зацікавленнях, при розлогому церковному будівництві, за наявності в Києві грецької митрополичої місії, з присутністю жінки-чужинки, перебування ченців і черниць у Києві зрозуміле і оправдане. Життя св. Антонія каже також, що він, прибувши з Афону в Київ, « ходив по монастирях і не полюбив їх, бо Бог не хотів ». Та причина могла бути і простіша: це були грецькі монастирі і для греків, які могли його і не прийняти, чи їх спосіб життя і богослужби могли йому не подобатися. — Також і так зв. « студитський устав » не був накинений печерському чернецтву українського походження, і його не привезла і не прищепила в Києві якась грецька чернеча місія. Він був прийнятий з української ініціативи, і навіть не від тих монастирів, що там мали б існувати, яких не злюбив Антоній Печерський; але новий печерський настоятель Теодосій « почав шукати чернечого правила і найшовся тоді Михаїл, чернець студитського монастиря, що прийшов був з Греції з митрополитом Юрієм, і почав у нього шукати уставу студитських ченців. І знайшов у нього і списав, і встановив у своїм монастирі... Винайшовши все те, Теодосій передав своєму монастиреві. А від того монастиря перейняли устав усі монастирі » (« *Повість временних літ* », під р. 1051, вид. Лихачева, стор. 107).

(80) По 900 літах чернечого досвіду, українське чернецтво має тепер достатню скількість елементів для оформлювання чернецтва в Україні за власними зразками, чого не мали святі Антоній і Теодосій. Вже тоді перецелювання зразків, що постали в інших життєвих обставинах, видавалось і українським неофітам неприродним. По 900 літах Ватиканський Собор нашого століття, виразно вказав на цю потребу пристосування до обставин часу і місця і для західного монашества, яке йшло до нині в цих справах за над міру твердими шаблонами. Можемо бути зараз вдоволені, що наші прадіди мали стільки людської і церковної мудрости вже в отому далекому XI столітті.

аж до наших днів. Київська Печерська Лавра залишилась актуальною аж до наших днів, як співтворець і свідок української історії, як її видимий символ (81).

д) *Формування української церковної обрядности*: На жаль, ні українська церковна, ні суспільна історіографія ще не спромоглася на визначення української християнської самобутньої обрядности. Усякі спроби такого визначення не переступили поза критерії так званої «чистоти» чи «занечищення» українського обряду. Ще не був встановлений питомий український критерій того, що фактично творить українську церковну обрядовість. Згадані критерії є чужого українській людині походження, тобто прикладають для оцінки української обрядности чужі зразки, з шкодою для української обрядности та з применшенням отієї української «слави» в цьому розумінні. А тимчасом є всі дані історичного порядку, щоб почати розмову про самобутність української обрядности. В своїй генезі і в своєму розвитку український обряд не є відтворенням чужих зразків, не є колоніальним стилем сил, які змагаються за панування над українською землею. Наш народ з самих початків був ініціатором і суб'єктом поставання і розвитку української церковної обрядности, а не тільки її об'єктом,

(81) Київська Печерська Лавра від самих початків зберегла свою оригінальну й позитивну автономію і в своєму постанні, і в своїй праці, і в своєму заряді та в відносинах до церковної і цивільної влади. Все це вийшло на добро української Церкви і народу, головне коли він згодом опинився на довгі століття в окупації. Тоді Лавра стала нездобутою твердинею, і для політичних окупантів і навіть для чужої церковної зверхности (спершу грецької, а згодом московської). Вже в часи Антонія і київського князя Із'яслава, який почав втручатися в монастирські діла, літописець про Печерську Лавру залишає таку причину цієї автономії: «Багато монастирів поставлено царями й боярами та й багачами, але вони не такі як ті, що поставлені сльозами, постами, молитвою і всеношним бдінням» (див. вид. Лихачева, стор. 107, під р. 1051).

як цього може вимагали і вимагають конкретні чи потенційальні окупанти української території. Українська обрядність ні візантійська, ні латинська, але слов'янська; вона також не однойменна, але синтетична: вона постійно творить синтезу, проведеному з власної духовости та власних потреб, і не можна без приниження отієї української « слави » постійно дивитися на чужі зразки і за ними відсуджувати отой властивий дорібок українського християнства. Коли б зробити спробу визначення української обрядности, можна сказати, що вона є: продуктивна, тобто творча в шуканні окремих, властивих собі вартостей, а не репродуктивна в наслідуванні чужих зразків; вона є селективна, тобто добирає за власними внутрішніми критеріями позитивні елементи вселюдського досвіду, не зважаючи на напрямок і географію їх походження (схід-захід); синтетична, тобто з корисних для себе і відповідних собі елементів творить нові форми; відкрита, тобто уникає ексклюзивности візантійських, московських чи римських зразків; національна, тобто керується вимогами і потребами української християнської громади, а не інтернаціональними штампами. І це й є ті головніші прикмети української обрядової слави та критерії її оцінки. А всі ці прикмети ілюструють також важливі сектори української загальної історії, вияснюють багато історичних явищ і фактів, доводять черговий раз рушійність релігії і Церкви в українській історії (82).

(82) Українська обрядність була завжди « каменем згіршення » (обурення) для наших політичних і церковних сусідів і давала часто привід до втручань в українські церковні справи. Вже в XII ст. латинський краківський єпископ Матвій, пишучи до св. Бернарда з Клерво, писав, що « народ цей руський, що своїм великим числом дорівнює звіздам, не зберігає правил православної віри та установ правдивої релігії... бо не хоче уподібнитися ані до латинської ані до грецької Церкви, але хоче бути окремо і від обох віддільно » (див. « Записки ЧСВВ », т. IV, стор. 481,

12. Релігійно-церковне обтрунтявання української самобутності і незалежності

Крім загальної ролі релігії і Церкви в житті народів, треба розглянути ще деякі специфічні завдання українського християнства і його Церкви, відповідно до окремих обставин українського народу, зокрема політичного і соціального поневолення української землі, та послідовно її визвольних змагань. Церква в Україні силою цих обставин стала рушійною силою в процесі оборони етнічної субстанції, та визвольних змагань політичного і соціального характеру. Обмежимося до деяких головніших проявів.

Рим 1964), що йому не подобається й тому просить інтервенції цього великого Святого і приятеля римських папів. А згодом, у польській займанщині, стало явищем майже хронічним для польського клиру дошукуватися в українському християнстві і Церкві « ересей, схизм і надужить » та доносити до Риму, і паралізувати розвиток і прояви української обрядності і її самобутності. В московській займанщині, відразу таки по 1686 р. іде нагінка на « книги київської печаті » (в 1620-1640 рр. « литовської печаті »), а Брусалимський патріярх Доситей, між церковними порадами для московських царів, писав 1 квітня 1686 р., щоб не призначували українців на церковні високі пости в Московщині, « бо ж ісповідуємо бути козакам православними, тільки многі мають вони розтлінні звичаї, яких звичаїв не подобас вчитися тамошнім православним » (див. І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью-Йорк 1956, том 2, стор. 253). Професор Ів. Власовський, оцінюючи вагу акту підпорядкування Київської митрополії Москві в 1686 р. пише: « з підпорядкуванням Київської митрополії Москві розпочато було похід на Українську Церкву Православну, як на Церкву Національну, з метою позбавити народ український національної Церкви, так небезпечної і в політичному відношенні » (там же, стор. 343). І цей похід визначує історію української Церкви аж до наших днів, як в її частині православній, так і в католицькій (по 1772 р.). Кожне нове підкорення частини українського народу чи українського католицизму Москві випереджувала, як правило, довша чи коротша пропаганда за « чистоту українського обряду », а зго-

Принаймні чотири рази релігія і Церква виразно розмежували добро і зло в справі української політичної самостійності. В княжий період: з мотивів релігійного протиставлення християнства поганству, Церква проповідувала оборону серед східними кочівниками, що загрожували українській державності, як обов'язок совісті, як вартість, що виправдує і найвищу жертву життя; поганин і ворог ідентифікуються, як тотожною є справа оборони «землі руської» і оборона християнства, обо-

дом і «чистна» церковних книг, практик і звичаїв (1780, 1830, 1870, 1940 рр.), очевидно не за критеріями українських прадідних традицій, але за зразками візантійського чи московського «сходу». Українська традиційна обрядність ставилася суцільно під осуд. На жаль, тасмні тенденції окупантів не були відомі ширшим масам, а то й знаходили співзвучність і серед українських людей, що в обставинах окупації є справою не тяжкою. Захоплюючись «східньою чистотою» візантійських чи московських зразків, або «західньою практичністю» латинських зразків, українські люди забували і забувають про існування тисячолітньої української обрядової традиції, яку створили українські батьки уже в XI-XII столітті, і то таку, яку краківський єпископ вважає «неподібною ні до латинської, ні до грецької Церкви». І коли нині II Ватиканський Собор вирішує, що «Східні, так як і Західні Церкви мають право і обов'язок користуватися своїм окремим правопорядком як таким, що допорукається пошани достойною старовинністю, є відповідніший звичаям своїх вірних та виглядає відповідніший для забезпечення добра душ» (див. Декрет про Східні Католицькі Церкви, ч. 5), то треба нам переставлятися з тих усіх проповідуваних «чисток» за чужими зразками, на оту «пошани достойну старовинність», яку український народ має; а коли цей же Собор і доручає «повернутися до прадідних передань», то цих прадідів треба шукати не в Візантії чи в Москві, але таки тих наших українських у Києві, чи Галичі, що створили тому майже 1000 літ українську обрядність, і уважали її «відповіднішою звичаям своїх вірних» та «відповіднішою для забезпечення добра душ», очевидно українських. Звертаємо на це увагу саме тут, бо вважаємо, що це одна з основних справ для українського історичного процесу і його — в великій мірі — рідна обрядність визначувала в минулому, та ще, мабуть, визначуватиме і в майбутньому.

рона віри. За польсько-литовської окупації: Протиставлення віри батьків вірі окупантів. Політично-соціална оборона ототожнюється з обороною віри батьків (руська віра — латинська віра), даючи одна одній насагу. Московська й польсько-австрійська окупації: Визначення добра і зла політичного став двойменним, яке можна висказати таким рівнянням: волимо царя православного, але не бажаємо патріярха московського; з другого боку: радше король польський чи імператор австрійський, але ніяк обряд латинський і цар московський. Вкінці, советська окупація: самобутність політична пов'язується з існуванням релігійности взагалі, та спільно протиставляється атеїстичній советизації. В ці переломові часи релігія і Церква є основними елементами оборонного і визвольного процесу, стають його совістю, рушійною силою. Русійну силу релігії і Церкви можна звести до таких коротких гасел: за християнську Русь, за православний народ, за національне правовір'я, за віруючу Україну (83).

13. Церковне збереження національного проводу

Аж до найновіших визвольних змагань, окупаційні обставини української землі внеможливіювали правильне функціонування національного й державного проводу українського народу. Силою цих обставин та силою своєї ролі, Українська Церква перебирала та втримувала довгі століття ролю провідника народу в усіх його зма-

(83) « Слово про похід Ігоря » закінчує такими словами цей український національний героїчний епос: « Хай у здоровлі будуть князі і дружина, які боряться за християн проти поганських полчищ »; також і Хмельниччина ставила першою вимогою українське православ'я та його свободу і права; мета сьогоднішнього національного гніту в Україні і мета марксистського атеїзму є майже тотожні, і тому є тотожною й боротьба за національну свободу і за свободу віри, що одна одну доповняють: свобода — неподільна.

ганнях. Українська Церква, з київським чи галицьким митрополитом у проводі, стає справжнім і дійовим антагоністом політичних окупантів України. Такою вона була і в очах народу, і в очах окупанта. Усі церковно-канонічні переміни в її середині поставали також і з потреб збереження цієї функції. Згадаємо тут тільки такі факти: постановня Галицької митрополії, з часу перенесення Київської митрополії до Москви (84); постановня Литовської митрополії, з часу окупації українських земель Литвою в XIV столітті (85); унійна ініціатива Києва на Фльорентійському Соборі, як відборона українського християнства перед політично-церковним натиском Москви (86); розділ Київської митрополії в 1458 р. по лінії політичної окупації: Литва-Москва, для забезпечення принаймні церковного проводу в двох політичних окупаційних дійсностях; Берестейська Унія 1596 р., як відмежування України від московської патріархальної ініціативи і політичної гегемонії (1589 р.) на сході Європи, та зміцнення українських церковних позицій у польській займанщині; відновлення православної ієрархії в 1620 році, як зміцнення православ'я в тій же займанщині і відборона перед польонізацією (87); підпорядкування Ки-

(84) Митрополит Київський Максим переноситься на північ у 1299 р., а Галицьку митрополію засновано вже в 1301-03 рр.

(85) Литва доходить політично до Києва в 1362 р., а Литовська церковна митрополія остаточно оформилася в 1355 р.

(86) Автокефалістична акція Московського митрополита Йони збігається з унійністичною акцією митрополита Ісидора: 1439 — Фльорентійська унія, 1448 — постановня Московської Автокефалії; 1458 р. — розділ Київської митрополії авторитетом Риму, 1462 — авторитетом Москви. Це досконала синхронізація дій і протидій.

(87) В 1589 р. Константинопольський патріарх Єремія благословив Московського митрополита в патріярхи, злегковаживши попередні пляни подібного характеру, висунені на українських землях в 1583-1588 рр. В 1620 р. Єрусалимський патріярх Теофан, у дорозі з Константинополя до Москви, обновили українську православну ієрархію і настановив, проти канонів, єпископів на зайняті єпархії, виконуючи об'єднаний мандат Москви і Візантії.

івської православної митрополії в 1685 р., як один з основних проломів у національній українській дефензиві (88); відновлення Галицької митрополії в 1807 р., як зміцнення національного проводу під австрійською займанщиною (89); українська православна автокефалія 1918 р., як церковне скріплення українських національних здобутків визвольних змагань (90); ліквідація Львівської митрополії 1946 р., як новий глибокий пролом в українській національній дефензиві. Це тільки кілька згадок на окремі події і факти, які визначають довгі і важливі процеси української історії, та вимагали б окремого вивчення саме під тим кутом бачення, у відповідній історіографічній схемі. І тому українська Церква, будучи довгі століття єдиним носієм національного проводу в

(88) Пише проф. Ів. Власовський: « В історичних обставинах після Переяславської угоди 1654 р. в зв'язку з дальшими, з нею пов'язаними, подіями в політичній житті українського народу, Православна його Церква не могла залишитися у відношенні до Московського патріархату незалежною » (т. 2, стор. 295).

(89) Відразу по 1772 р. у Львові почались старання за відновлення Галицької митрополії; фактично, в наслідок замкнення границь між Московщиною й Австрією, українські єпархії в Галичині залишилися без митрополичого авторитету, що міг би координувати церковне життя та бути провідником народу під новою окупацією. З уваги на церковно-правні міркування, Рим протягав з призначенням нового митрополита в Галичині, щоб не розбити української церковної і народної єдності. Щойно по смерті Київського митрополита Теодосія Ростоцького в 1805 р. та після фактичного скасування Київської митрополії, прийшло до відновлення Галицької митрополії в 1807 р.

(90) З промови міністра ісповідань УНР, О. Лотоцького: « В історії нашої національно-державної боротьби моменти Церкви і нації були тісно сполучені і помагали один одному в процесі тієї боротьби. Основна засада Української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути самостійна Церква. Цього однаково вимагають інтереси і держави і Церкви » (12. XI. 1918; див. Н. Полонська-Василенко: *Історичні підвалини УАЩ.*, Рим 1964, стор. 111).

періоди займанщин, мусить бути уважана також одним з головних рушіїв української історії взагалі.

14. Збереження української етнічної субстанції

Хоч з суто релігійної і богословської точки зору католицьке чи православне міжнародне молитовне чи канонічне єднання є для Церкви природною вимогою та вказує на об'єднуючі понаднаціональні ідеали, то однак українська Церква, як конкретне здійснення християнської релігійності на українських землях, пропагувала, розвивала, обороняла церковну диференціацію по лінії церковних, обрядових, канонічних та духовних елементів, визначаючи так окрему церковну дію, яка вийшла на користь української етнічної субстанції, її розвитку та збереження в часи народного лихоліття. Тут можна б згадати такі перманентні явища української церковної історії, як: з одного боку протикатолицьку дію українського православ'я, яка одночасно є антипольською реакцією за збереження української етнічної субстанції; з другого боку, маємо протиправославну дію українського католицизму, яка одночасно є антимосковською реакцією за збереження тієї ж самої української етнічної субстанції; одночасно антилатинська постава українського східного католицизму виконує історичну функцію антипольської реакції в обороні української етнічної субстанції. І одна і друга акція, православна і католицька, розглянена по лінії національного інтересу є незаступимим історичним вкладом Церкви для збереження української національної субстанції в тяжких обставинах окупації. Тільки об'єктивна історична аналіза фактів може визначити, яка з обох акцій була успішніша, та може дати корисні вказівки для майбутньої державної політики українського народу. Донині ці дві акції, збіжні в своїх цілях, ще не зуміли знайти якоїсь органічної синтези в засобах. Можливо, що сучасна советська загроза і для української Церкви і для української етнічної суб-

станції могла б піддати деякі практичні спільні розв'язки для добра Церкви і народу. Якою великою русійною силою була і зараз є ця настанова української Церкви для українського народу, не доводиться і говорити. Збереження українського народу є в великій мірі заслугою українського християнства та його Церкви, без уваги на розбіжність віровизнання (91).

15. Оборона соціальних прав народу

Також і ця роля і дія української Церкви є рефлексом виняткових окупаційних обставин української землі. За нормальних обставин самотності й самостійності — це справа загального державного і народного правопорядку, а не окреме завдання Церкви, хіба з точки зору моралі. Політична діяльність окупанта завжди спрямована на те, щоб за допомогою соціальної дискримінації та привілеювань окремих прошарків народу розрушити сукупність окупованої території. На жаль, назагал у всіх займанщинах, що їх зазнала українська земля,

(91) Для ілюстрації можна б пригадати такі факти й дійсності: українське православне приходство чи українська католицька «плебанія» стояли як контрапункт церковний і національний до панського чи поміщицького двора окупантів, а пан-отець чи батюшка був природним провідником села й парафії в усіх ділянках життя й в опозиції до денационалізаційного натиску окупанта. Згадати б тільки «Панські жарти» Ів. Франка чи новіші баталії «за метрики» в Галичині. Можна сказати, що українські парохі стояли в «рукопашному» змаганні з окупантами на місцях, і на них падали перші, прямі і дошкульні удари (тут можна б згадати сотні листів до Риму з донесеннями на польські утиски, що їх переслало українське католицьке духовенство); коли на верхах можна було «бавитися в політику» і справи відкладати на кращі часи, на місцях і по парафіях реакція мусіла бути пряма і невідкладна. Цей момент заслуговує на увагу не тільки в українській літературі, але і в українській історіографії й належить до отієї «слави», яка сповнює народ оптимізмом. Вкінці, слід пригадати ролю Церкви і духовенства на еміграції, і то саме для збереження української етнічної субстанції.

цей процес дискримінації, привілеювання і послідовної денационалізації у великій мірі був успішний для окупантів. По лінії цього розрушення української етнічної сукупності відійшла від українського етнічного пня верства княжа, боярська, шляхетська, частинно поміщицька, купецька, вільно-професійна. Починаючи однак від татарської окупації, жадні спокуси соціального характеру не змогли відділити української Церкви від широких народних мас та вбити клина в органічне злиття низового духовенства з народом. Окупаційне дискримінаційне гасло в бік української нації: « поп і хлоп », чи « батюшка і мужик », хлопська мова і хахлацьке « наречіє » свідчать про програму окупантів у цьому розумінні, попри деякі здобутки серед вищого духовенства обох віровизнань. Сучасна комуністична деструкція звернена також проти низового духовенства, коли на верхах може і зарисовується свого роду коєзистенція та співпраця. Винищуючи релігію і Церкву, советські окупанти попадають в останнє забороло соціальних прав українського народу. І знають, що роблять, простудіювавши, мабуть, краще українську історіографічну схему та визначивши властиву роль Церкви в обороні соціальних прав народу. Якщо б їм вдалося осягнути заплановане, може залишитися безправна українська маса, як робоча сила в советській економічній і політичній машині. Досі оборонцем соціальних прав широких народних мас залишалася Церква, коли властиві суспільні її оборонці, провідна верства, через упривілеювання з боку окупантів, відійшла від народних широких інтересів. І при написанні історії українського народу не можна забувати заслуг саме релігії і Церкви в цій важливій ділянці, але треба врахувати їх до цілості українського історичного процесу та вбудувати відповідно в історіографічну гуманістичну схему української історії (92).

(92) У цьому як і в попередньому розділі слід згадати б та

16. Релігійно-церковні елементи українського визвольного процесу

Не говоримо тут про вклад, який давала і дає українська віруюча і українська церковна людина в визвольну ідею, але про об'єктивні елементи українського

оцінити явище так зв. спольонізованого, змосковленого чи змадяризованого духовенства, вищого і нижчого, і то саме для збереження української етнічної субстанції й оборони соціяльних прав народу. Церква примушувала ці втрачені культурно для української нації одиниці чи й групи давати свої сили, знання, час і працю для українського народу, використовуючи для цього і їх культурне і соціяльне становище. Польський шляхтич чи московський поміщик мусів поводитися більше помірковано супроти єпископа, пароха чи іншого достойника української Церкви того чи самого суспільного чи культурного положення; а це практично виходило на користь українського народу, і було заслоною перед натиском окупаційного гніту. Деколи навіть і саме пристосування до соціяльних чи культурних звичаїв окупантів, свідоме й тактичне, служило тільки для того, щоб з паритетних і сильніших позицій боронити Церкву і народ. Звідси і оте пристосування до побуту, носі, звичаїв, поведінки, часом і мови, головне серед вищого духовенства, яке спостерігаємо в деяких українських церковників у минулому. В тодішніх соціяльних обставинах бідно чи просто вдягнений, неналежно відзначений, недостатньо матеріяльно забезпечений і культурно обмежений митрополит чи єпископ, попри патріотичне наставлення, ледве чи міг знайти доступ і успіх у громадських чи політичних, адміністраційних окупаційних інституціях. Звідси, в багатьох випадках, треба пояснювати і оту зовнішню польонізацію чи латинізацію, чи змосковлення українського церковного побуту. Є досить, і автентичних, документів, щоби виправдати й поставити в належному і позитивному світлі багато осіб і подій українського церковного минулого, яке може легко відписано на інші адреси, на шкоду української нації, тільки за деякими зовнішніми, належно не розгляненими позначками. Очевидно, що були явища справжнього внутрішнього відходу багатьох одиниць від української нації, що також у дечому виправдується виразною, довготривалою й на засоби багатою акцією окупантів, яка не завжди натрапляла на сильні одиниці, але знаходила й характерно слабкі й протискалася в українську національну субстанцію.

християнства і української Церкви, що допомагають українському визвольному процесові. Згадаємо тільки деякі, більш загального характеру: а) український народ і держава по своїй тисячолітній традиції, духовості і вихованню — є релігійні; отож, напр., усякі теоретичні і практичні намагання арелігійности й атеїзму вважаються в світлі українського процесу — злом, а реалізатори такого зла також ворогами українського народу і його духа; б) тисячолітній реалітет християнської України визначає безапеляційно добро і зло, а з тим і визвольну дію, яка не може абстрагувати від християнського світогляду; в) український народ створив самобутню церковну форму, диференційовану від сусідних народів (канонічно й обрядово), і її втримання уважає — добром, а всякі спроби окупантів затерти чи знищити цю самобутність уважає — злом, з яким треба боротися чи від нього звільнитися; г) українська церковна проблема (католицизм-православ'я) є внутрішньою українською проблемою, і поладнання її в рамках доброї віри й совісти — є добром, а всякі спроби її ладнання з-зовні — є злом; тому й усякі церковні схеми чи розв'язки, накинені силою чи з-зовні, є незбіжні й з українським визвольним процесом. Український народ не бажає та не може стати об'єктом якогось місіонерства, звідки б воно не походило: з заходу чи сходу, а головне коли інструментами цього місіонерства є політичні сусіди, чи зацікавлені політично імперії; ґ) тисячолітній історичний процес показує, що український народ є спроможний розв'язати задовільно свою релігійну проблему, так як розв'язав її без чужої колоніальної допомоги тисячу літ тому назад, як створив самостійно свою християнську духовість, як створив самостійні і властиві собі церковні та церковно-правні форми й обрядовість. Все це доводить зрі-

лість українського народу в політичному аспекті й релігійну оправданість і його визвольних змагань (93).

* * *

Шановні Пані і Панове!* Я закінчую. Вище сказані слова можна уважати за пролог** до нашої Конференції, яка має загальну тему: «Релігія в житті українського народу». Але вони можуть бути й епілогом нашої Конференції, по простудіюванні подробиць та окремих аспектів, що є темою інших доповідей. Я не затримувався на подробицях. Авдиторія цієї Конференції оперує значним числом історичних подробиць у різних ділянках історичного знання українського минулого. І не в подробицях справа. Подробиці — величина відкрита на всі боки й українська історіографія має ще перед собою величезне поле праці. Що нам зараз потрібне —

(93) Тут можна б пригадати деякі історичні факти, які ілюструють пряму участь Церкви в визвольних змаганнях українського народу: Київські митрополити і козаччина в 1620-их роках XVII ст.; участь українського духовенства в Хмельниччині; духовенство й монастирі в гайдамацьких рухах; духовенство західньо-українських земель у так зв. «весні народів» 1848-их років; духовенство й літературне відродження Галичини і Закарпаття; духовенство і народницький рух; духовенство й політично-економічне життя українського народу в західніх областях на переломі XIX-XX ст.; духовенство і ЗУНР; Карпатська Україна 1939 р.; Духovenство і Церква в УНА і УПА другої світової війни і т.д., щоб назвати для ілюстрації сказаного тільки дещо з загально відомих речей.

* Треба пригадати, що студія Автора була первісно подумана, як доповідь, і вона була читана на науковій конференції. Тому і цей кінцевий зворот (який є одночасно і коротким підсумком). Щоб зберегти документальну вартість доповіді, залишасмо і цю кінцеву апострофу без змін. Редакція збірника.

** Доповідь о. А.Г. Великого була інавгураційною доповіддю на Конференції.

це координаційний елемент, каталізатор поодиноких фактів і явищ. Історія — це не тільки факти і явища, та їх більше чи менше вдале пов'язання, але це одночасно й історіософія, ота історична мудрість. Історія без історіософії — це тіло без душі. А історіософія — це насамперед шукання глузду, зміслу історії та історичного процесу, що його можна знайти тільки в цілості історичного образу.

Сучасна українська громада в Батьківщині і на чужині переживає навіть дуже таки емпірично багато фактів і подій, що творять її історію. Це історія в дії. Але це й життя нашого покоління. Як історичні елементи, вони знайдуть колись своє пояснення, хоч для сучасників вони може і мають інше пояснення, суб'єктивного характеру. Але вже і тепер наше живе покоління потребує якнайбільшого наближення до об'єктивного їх розуміння. А для такого розуміння та послідовної дії незамінний вклад дає саме отой погляд у минуле, з якого виводяться координати сучасного й майбутнього життя. І тому наша Конференція — жива, актуальна, потрібна дія, і то не якогось побічного, маргінесового характеру, але основного, коли зважити ще й сучасний стан української історіографії в Україні й коли зважити й учасників цієї Конференції та їх наукову «легітимацію»: це 4 головні наші наукові інституції не тільки еміграції, але української громади в цілості організували цю зустріч української інтелектуальної еліти. За сучасних обставин у світі, знайдення чи не-знайдення глузду українського історичного процесу та нашого сучасного життя й дії може означити «бути чи не бути» українського народу та його інституцій.

Дай Боже, щоб ця Конференція спричинилася до пізнання того, що нам зараз є «на потребу» та до освідомлення нашої дії в сьогоднішньому історичному моменті, за який відповідальність несемо ми — сучасники.

Ми намагалися показати в діяльності української Цер-

кви і українського християнства частину отієї « слави », що складається на той невичерпний український всенародний оптимізм, який гарантує українській нації життя і остаточну перемогу нашої « правди ».

(Доповідь на Конгресі Українського Християнського Руху в Рокка ді Папа, 18.10.1963 р.; видруковано в Збірнику: « Релігія в житті українського народу », Мюнхен - Рим - Париж 1966).

ДО ДЖЕРЕЛ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ

Берестейська подія 1596 р. має вже свою відносно добру літературу, навіть нової та найновішої дати. Головні моменти догматично-правного значення Берестейської Унії назагал виявлені, а найважливіші документи й опубліковані. Однак Берестейське Порозуміння Української Церкви з Церквою Католицькою залишилось і досі в стані дискусійному. Дискусія йде назагал про справи побічні, для цілої проблеми другорядні, що їх засадничі противники укр. католицизму видвигаютъ для оспорування, а то й знецінювання Берестя як факту, його значення та історії. Може вузловою проблемою в групі тих побічних справ — є причини Берестейського З'єднання, головно ж мотиви його творців.

Берестейська подія 1596 р. — не лише історія, чи архівний документ, — це по-сьогодні жива дійсність, до якої мусить зайняти якесь становище кожна українська людина. Зайняти ж те становище відповідно до історичної правди — нераз і тяжко. Тому хочемо кинути із свого боку на терезки тієї дискусії жменьку спостережених чи підстержених, сповидно дрібних справ, які проте насвітлюють дуже добре саме ці найбільш оспорувані другорядні проблеми.

Не систематичність чи вичерпність нам просвічувала, але бажання розкрити призабуте, звернути увагу на недоглянене, часто розкрити досі незнане.

Думаємо, що ці рядки кинуть декілька жмутів світла в цю столітню боротьбу духів і в цьому їх оправдання та разом нагорода.

Як читач побачить, дозволяємо просто забирати го-

лос людям тогочасним. Замість урядових, офіційних висказів даємо першенство заміткам людей приватних, їх щоденникам, їх приватній переписці. Думаємо, що в цей спосіб об'єктивність буде вповні гарантована. Для тієї ж об'єктивності не інтерпретуємо також слова «руський», поскільки воно стоїть у документах. Розуміємо ж його завжди лише в значенні церковному, на означення обряду та вірних того обряду, Українців і Білорусинів.

I. УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦИЗМ — ГРЕБЛЯ ПОЛЬСЬКИЙ ЕКСПАНСІЇ

Читаючи багату протикатолицьку пропагандивну, а навіть «наукову» літературу, поставлене нами вгорі твердження — проблема. Щоб її розв'язати — не будемо запускатися в гуцу різних доказів; щоб захитати цілі гори такої літератури нам вистачить перегорнути, отак немов нехотя, дві сторінки історії.

В 1587 р., 10 років перед берестейським порозумінням українського єпископату з католицькою Церквою (1596), по смерті короля Степана Баторія в Польщі гаряче дискутувалась справа нового вибору й можливих та вигідних кандидатів; глибокий відгомін знаходила можлива кандидатура якогось Пястовича чи навіть Рюриковича. Цей відгомін пішов широко Європою. Така справа не могла не відбитись і в римських католицьких кругах, де її ґрунтовно розглядали. Один із замітніших дипломатів Апостольської Столиці, з певною вже дипломатичною практикою та навіть безпосередньою обсервацією в Польщі, Горацій Спанокі, виготовив для найвищих римських кругів довгий меморіал про передвиборчу ситуацію в Польщі. З'ясувавши невігоди, а навіть небезпеки, що загрожують Польщі та Литві по передчасній смерті Баторія, Спанокі звертається просто до проблеми нового короля та переходить по черзі цілий ряд можливих чи

корисних кандидатів, починаючи з кандидатів Рюриковичів (Литва-Русь) та Пястовичів (Польща); згодом переходить до кандидатів заграничних, із яких зокрема задержується на королевичеві шведському Жигмонтові, який і був вибраний (1587-1632).

Серед групи місцевих кандидатів (вчислено 16 кандидатур) на першому місці стоїть кандидатура кн. Костянтина Острозького та його сина Януша, згодом князів Слуцьких і інших, а на кінець Замоїського. Вже хочби саме тільки висунення Острозького на перше місце серед кандидатів, чи взагалі між кандидатів, звертає нашу увагу і то тим більше, що йде мова про меморіал, виготовлений для Апост. Столиці, яка мала завжди дуже добрі та певні вісті. Ще більше нас цікавить, на чому ґрунтувалась кандидатура Острозьких на польський трон. Як думали тоді в Римі про ці справи, так, можна сказати, думала ціла Європа. Найкраще, думаємо, дозволити говорити прямо Горацієві Спанокі.

« Коли б вренгі залишити на боці всі ці огляди (на небезпечну зовнішньополітичну ситуацію держави) і хотіти вибрати якогось Пяста (це стосується і Рюриковичів), то хоч і правда, що Польща має багато людей великого досвіду, то проте не думаю, щоб можна знайти таку одну людину, яка мала б надію стати королем при загальній згоді всіх, тому, що подільський воєвода Міленський, який здається більше за всіх інших мав такі незвичайні, дійсно королівські прикмети, помер. Але хоч би і знайшовся такий чоловік і ця республіка справді обстоювала б кандидатуру Пяста, то різні групи (соймики) подаватимуть слідуєчих кандидатів: Князь Константин Острозький, воєвода київський; князі Симон або Олександр Слуцькі; один із трьох братів кард. Радивиля, князів Олицьких; Згурський, воєвода Познанський; п. Лоський, воєвода срадський; п. Зановський, воєвода краківський; п. Тарновський, каштелян Сендомирський; п. Фірлей, каштелян бецький; Андрій Зборов-

ський, двірський маршалок і п. Замойський, державний канцлер; залишаємо інших багатьох рівної ваги, але як мені здається з власного досвіду, з часу мого побуту в цій країні, вони мають менше прихильників.

Щодо особи кн. Острозького Константина, то дві речі будуть передусім промовляти за ним: перше, що його вважають найбагатшим князем у цілій державі, а далі, що його загалом вважають людиною культурною, правдивою (правою), щирою, щедрою, приємною і дуже доброю. Але дві інші речі стоятимуть йому на перешкоді. Найперше, що він з литовської частини держави; тож треба сподіватися, що будуть для нього мало прихильні Поляки, а також ті Литовці, що старатимуться самі про те достоїнство. Друге, що він руського обряду (віри) і головний прихильник нез'єдинених; і хоча це правда, що він недавно задумав залишити роздор, то однак хотів стати лише католиком грецького обряду. Про це він писав до бл. пам'яті Григорія XIII з просьбою прислати йому багато добрих і вірних учителів для семінарії, що її оснував у своїх добрах; і коли б він справді це довершив, то католики латинського обряду могли б побоюватися, щоб він, ставши королем, не захотів увести в сенат архимандритів грецького обряду, щоб поширити цей обряд на цілу державу так, як він тепер поширений на Русі і в Литві.

Щодо його сина Януша, то до нього впрочім ця перешкода не стосується, бо вже від багатьох літ він не лише залишив схизму батька, але став також католиком і то латинського обряду, в якому, як показується, є ревний. Але хоч він князь дуже милий, гарних обичаїв та знавець багатьох мов і дуже люблений між шляхтою в державі, то проте не можна повірити, щоб за життя батька республіка вибрала його в якийсь спосіб на короля».

Далі автор меморіялу переходить по черзі інших кандидатів, вичислюючи їх прикмети й недостачі, зокрема панів Фірлея та Замойського, та переходить до чужин-

ців-кандидатів. Та не важне для нас, що доброго чи злого думала Європа про тих кандидатів. Для українського читача передусім важна оцінка публічної думки про кн. Острозьких. З тої оцінки виходить, що кн. Константин Острозький мав напередодні Берестя величезний моральний капітал у руках так, що Польща на випадок його кандидатури побоювалася поважно його походження та « руського » обряду, розуміється коли б він став католиком грецького обряду. Це значить, що Польща боялася, щоб український загаль, головню ж його провід, не став на католицьку площину, та слов'янськими елементами обряду не захитав станом посідання латинського обряду в Польщі. Тут маємо чи не єдиний в історії українського народу та української Церкви випадок, що опінія Європи рахувалась поважно з такою можливістю, що український католицизм може вирішно вплинути на церковну структуру свого сусіда — Польщі, не кажучи вже про Московщину. Але в цитованому уступі маємо також вимовний приклад того, як цей капітал ішов намарне. Син Острозького, Януш, ще довго за життя батька та на довго перед Берестейським собором і правильним розв'язанням української церковної проблеми, в своєму шуканні релігійної правди став католиком, але латинського обряду, який уже внуків Острозького запровадив до польського табору. І так Острозький, якого грецького католицизму боялася Польща, вже в першому поколінні (Януш) перестав бути їй грізним; також Польща могла дати собі раду з Острозькими як православними; лиш Острозький як греко-католик представляв для Польщі загрозу. Грекокатолицизм українського народу був для нього заборолом; до українського православія Польща вмішувалася (аж до 1939 р.) та перетягала його кращі одиниці в свій табір.

Випадок Острозьких — це грізне мemento в українській історії. Не завинили в розціпленні української Церкви Потій, Терлецький та товариші, українська сра-

хія, яка поставилась на католицьку площину, зберігаючи всі свої питоменності; тим способом Польщі вони вибили з рук зброю в поході на українські землі. Острозький, що хотів боронити позицій не до оборони — упав; над домом Острозьких переїхало тяжке колесо історії.

Другий образок того, чим був для українського народу український католицизм та як на нього задивлялись чужі (при повному незрозумінні своїх), маємо з кінця червня 1595 р. Апостольський Нунцій у Польщі, Германік Маляспіна, змалював нам його в своєму листі до Риму, з 7 липня 1595 р. Вижидаючи в Кракові послів українського єпископату до Риму, нунцій одержав із королівської палати вістку, що «на синоді в справі з'єдинення їх (української Церкви з католицькою), було приявних багато шляхти, католицької, єретицької, руської. Між нею був також Микола Сапіга, воевода витебський, що дотепер був кальвіном; але прислухуючись дискусіям на синоді, він зробив незвичайну постанову, а саме — виректисся кальвінізму і прийняти «руську» віру (обряд), але під умовою, що буде довершено з'єдинення з Апостольською Столицею і що «руська» Церква визнаватиме Римського Архидіакона Христовим намісником, заявляючи, що якщо це не станеться, то він перейде на наш (латинський) обряд. Нехай Ваша Світлість — пише далі нунцій — зважить, чи цей такий знаменний випадок не мусить викликувати скреготу зубів у православних та протестантів проти тих бідних єпископів і проти тих світських людей, що поширюють думку про з'єдинення. Але як поступали ми, так і поступатимемо зріло й обережно, без шуму й уникаючи спорів» (Краків, 7.VII. 1595).

Цей лист нунція, майже до сьогодні як слід недоглянений, дуже знаменний своєю головною темою: до українського католицизму повертає втрачена українська боярська верства, інакше вона йде в латинський, а послідовно в польський табір. Як же ж мали поступати укра-

їнські єпископи в 1595 р., коли такий ультимат ставив не лише один Сапіга, але ціла українська дійсність, головню ж українська верхівка? Чи мали поставитися за Острозьким і так покластися під колеса історії та бачити те, що вже за життя бачив Острозький у своєму роді? Українська ієрархія вибрала шлях до життя, відкрила широко браму до повороту українським боярським родам, яких так гірко оплакує Смотрицький в своєму «Треносі» (1610), приписуючи вину українському католицизмові. Тут тимчасом бачимо, куди міг піти розвиток українського народу, якщо б за справою, що її так ясно пізнав український єпископат, станув був Острозький та поставив увесь свій матеріяльний і моральний капітал на переведення в життя українського католицизму не лише в Церкві, але і в суспільному житті. Це не сталося. Єпископи поїхали в Рим, а Острозький почав з усією силою валити те, що тільки почало рости; звідси у відношенні до польської експансії ціла українська церковна і народня проблема була скомпромітована. Український католицизм зміг тільки сповільнити процес дезерції вищих українських кругів у польщину; відбити зміг тільки одиниці. Те, що згодом прийшло, мусіло прийти; коли б не було Берестя, воно прийшло було б далеко скорше.

Коли сполучимо ті два образки в одну цілість: поворот до українського обряду і народу української верхівки (2-ий обр.) та її наступ на польщину під кутом церковним і національним (1-ий образок), побачимо, куди міг і повинен був піти розвиток української справи; а певне, що він не вів до того стану, що його оплакував «Тренос» Смотрицького. Сталось інакше. Малий відхил Острозького виріс до великої проблеми. На наших плечах тяжка спадщина й велике завдання. Пізнаймо правду, а вона допоможе нам нести одне та розв'язати друге.

II. ПІДГОТОВА УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ В 1595

Пропагандивно кинені фрази мають пераз дуже довге життя, на яке по своєму мізерному, а то й нікчемному змісті зовсім не заслуговують. Лише частим своїм повторюванням, а ніяк своєю правдою вони втискаються в підсвідомість одиниць і народів.

Одною з таких фраз, що глибоко засіла в свідомості української суспільності — це фраза про « гордий Рим » та про те, немов би українська ієрархія, приступаючи в 1595 р. до порозуміння з Римом та католицькою Церквою, була Римом унокорена, принижена і то так самим фактом з'єдинення, як і цілим церемоніялом ісповіді католицької віри в Римі, в дні 23 грудня 1595 р.

Знаємо походження тієї « правди »; її кинено в розгарі боротьби проти українського католицизму та повторювано століттями без критичної застанови над її змістом; її повторювали нещодавно на т.зв. « львівському соборі 1946 року » свої і чужі « возсоединителі » з московським православ'ям; тією фразою хотіли закрити крик розпуки « визволених » на московську каторгу українських греко-католиків Галичини, того Піємонту української національної свідомости та українського католицизму; оголомшені тією « правдою » українські уми мали « добровільно » піти в московське ярмо. У такий важливий момент над тією « правдою » дискусії не було. Протосрей Ружицькій виблискував лише перед очами приявних пропам'ятними медалями католицької ісповіді віри 1595 р. та « возсоединенія уніатов » 1839 р. Перша пригадувала своїми зображеннями час, місце й обставини історичної події 1595 р.; друга старалася найсвятішими християнськими символами (хрест) та найсвятішими словами закрити Голгофту українського католицизму на північно-західних українських та білоруських землях (1839, 1875); інших « воз'єдинили » простим насиллям і без символів (1772-1797).

Тимчасом як виглядає та летюча фраза в світлі документів, призначених не на пропагандивний експорт? Іншим разом приглянемося церемоніялові ісповіді віри. Потія і Терлецького. Тепер розглянемо сам факт українського католицизму, як про нього думав Рим у 1595 р.

Щоб знати, що думала Апост. Столиця, вистачить слідкувати за майже щотижневою перепискою Апост. Столиці зі своїм нунцієм у Варшаві в справі з'єдинення укр. Церкви. Де-як-де, але тут повинні «вийти на верх ті затії Риму», про які так багато говорять вороги українського католицизму, не подаючи джерел; очевидно, бо фантазія не дуже то переконливе джерело в справах історії. Ми обмежимося до джерел; говоритимемо словами, як вони були написані в 1595 році.

Чи не перше письмо про змагання українського єпископату станути на католицьку площину маємо з 15 жовтня 1594 р. Германік Маляспіна, нунцій, писав про цю ініціативу єпископів так: «Мені здається, що треба повідомити Вас про вісті, що їх я одержав від п. державного канцлера про те, що двох грецьких єпископів із Русі було в нього і показували йому опечатане письмо та підписане всіми крім одного єпископа, в якому вони однозгідно заявляють свою волю признати Римського Архирея за Христового Намісника, і, що хочуть у майбутності жити так, як їм вкаже Його Святість у відповідно зреформованім грецькім обряді... А що й каштелян краківський, син князя (Острозького) мені говорив про те, що і його батько запросив із Венеції католицького патріярха (чи не Єремію II), щоби приїхав та зреформував і його посілості і його самого, тому я до деякої міри повірив у це звідомлення та відписав канцлерові, щоби щоскоріш направив тих єпископів до мене. Якщо сподобається Господеві порушити серце цього народу на Русі й Литві, можна буде позискати мільйон душ, а за їх прикладом легко піде Молдавія та Волощина. Ця вістка сподобалась королеві, так з огляду на добро душ,

як також і з деяких оглядів, що відносяться до хієна та безпеки держави » (Краків, 15.X.1594). Другий раз писав нунцій у тій справі до Риму 25.XI.1594, з того ж самого Кракова, повідомляючи, що « канцлер... не може тепер зайнятися вповні тим ділом єпископів « руських » і литовських, бо раз вони далеко від нього, та й він дуже запрятаній татарськими справами, але як лише зможе, постарається, щоб вони до нього приїхали та направить їх до нього (нунція) ». Так прийшлося ждати кілька місяців і нового 1595 року.

Щойно десь у початках лютого 1595 р. приїхав Терлецький до Кракова. Про це нунцій звідомляє Апостольську Столицю, немов мимоходом пишучи між іншими справами, що « руські і литовські єпископи прислали до мене луцького єпископа з письмами ними зложеними й опечатаними, з яких виходить, що вони бажають з'єднатися з католи. Церквою; хочуть лише, щоб допущено їх у сенат і щоб залишено їх у їх обряді (вірі), зреформованому по думці Найвищого Архидієка. Цей єпископ переговорював уже і з королем, але потайки, з боязні перед князем Острозьким, воеводою київським. Я з мого боку вказав, що лоно Апостольської Столиці завжди отворене й милосерне, і не занедбав нічого з того, що вважав за відповідне Апостольському Представникові; але з другого боку я вважав, що треба тут поступати обережно, щоб коли вони показалися б непостійними, протестанти не закинули мені надміру легковірності. Тому я рішив поручити львівському архієпископові переслухати цього єпископа й подати мені доклад про те... » (Краків, 10.II.1595). А в листі з 17.II., немов продовжуючи попередній лист, писав: « король додав архієпископові львівському ще й єп. луцького та канцлера литовського, щоб докладно розслідили прислані письма... про вислід мають мене повідомити; однак уже тепер із певними основами можу писати про справдішнє їх навернення. Коли б Господеві сподобалось, щоб для збільшення Його святої служби

та для признання нашого Архипастиря, я міг завершити моє посольство тут поворотом вище названих... коли б це сталося, то смерть не буде для мене тяжка і не мав би я перед нею жадного страху... » (Краків, 17.II.1595). На ці листи з Риму наспіла відповідь коротка і без сліду якихнебудь « тайних » інструкцій « на знищене Русі ». Там просто сказано: « Коли справа розпочата тими руськими єпископами, матиме на меті правдиву Божу славу і спасення душ, то з найбільшою радістю хотіли б ми бачити щасливе закінчення її і то в спосіб найбільш побажаний для одности й однообразности Церкви. А Ваша Всечесність нехай поступає за своїм обов'язком і ревністю та з пильністю держить руку на цій справі » (Рим, 11.III.1595).

По одержанні нових листів і докладів з Кракова писав кардинал Секретар, що ці « вісті дуже втішили нашого Архипастиря і нас усіх, зокрема вістка про добрі вигляди на з'єднання стільки нез'єдинених на лоні св. Церкви; бо ціла та справа і сама в собі і через ті наслідки, що про них Ваша Всечесність згадує, заслуговує, щоб її поручати Богові і з усякою можливою пильністю про неї дбати; я певний того, що Ваша Всечесність це й зробить та піддасть королеві думку, скільки то принаде йому з того слави, якщо це станеться за його щасливого володіння. Хай Боже Провидіння дасть його вірі й побожності таку велику благодать. А якщо б цей луцький владика прибув у тій цілі до Риму, то ми не занедбаємо поступити тут із ним з усею можливою гуманністю та любов'ю. Нехай Ваша Всечесність лише постарається, щоб він приїхав, і захопить його і інших хоч би прикладом тієї доброзичливости, що її стрінув тут єп. вендейський (із Польщі), якому Папа велів дати кімнати в своїй палаті, крім інших речей, що для нього робимо і робитимемо » (Рим, 18.III.1595). І знову цю справу і Рим і нунцій трактують наскрізь по Божому. Інших листів чи

інструкцій нема і не було, коли їх нема в « тайному ватиканському архіві ».

Коли через навал інших справ, це діло в Кракові вперед не поступало, чи нунцій призабув про нього писати, йому зроблено ввічливо пригадку (Рим, 15.IV.1595), що Апост. Столиця бажає бути в курсі справи. Зараз по одержанні листа нунцій поспішає направити занедбаня докладним звітом про стан справи. Оправдуючись каже, що хоч і дуже легко було б йому намовити тих єпископів до поїздки до Риму, то однак він того не зробив, бо треба йому як представникові Апост. Столиці « уникати суду надто легковірною та палкого до тієї справи, бо люди ці досить непостійні ». Тому « я був думки, що треба запевнитись про постійність не лише єпископів... але й усього духовенства, та вважати, щоб через поворот цілого клиру до стіп Його Святости не викликати яких народніх заворушень у державі, які згодом приписали б на рахунок мені, як Представникові Апост. Столиці ». Далі нунцій переповідає, що він в тій цілі порадив єпископам скликати синод на Сошестя св. Духа. « А тепер, тому 8 днів повернув луцький владика й повідомив короля і мене, що щодо єпископату й духовенства, то їх з'єдинення пройшло одноголосно; на перешкоді стоїть лише кн. Костянтин Острозький і то дуже невідповідним способом ». Далі з'ясовує поступовання Острозького і його боротьбу з єпископатом. Крім прикрих погроз у їх бік, забрав усі доходи їх єпархій і дуже лихо поводитьсь з духовенством. « Тому король, що більше за всіх інших узяв собі до серця те з'єдинення, знову відіслав того єпископа додому, забезпечуючи його й інших так добре, що не повинні боятись переслідувань вищезазначеного князя. Владика від'їхав справді вдоволений і запевнив нас, що за 6-7 тижнів прийдуть вибрані до Риму послы з конечним вирядом для такої святої справи » (Краків, 12.V.1595).

В дальшій переписці, як напр. з дня 27.V.1595 р. по-

відомляє нунцій що «грецькі єпископи пишуть, що прибудуть на означений час сюди, щоб виїхати до Риму та представитись у стіп Його Святости, готові зробити все, що буде їм доручене для добра їх душ та повіреної їм пастви...».

Апостольська Столиця прийняла ці вісті з дуже великим вдовolenням, вповні апробуючи спосіб поступовання нунція та запевнюючи його, «що це вийде й на його славу» (Рим, 10.VI.1595). Не лишилось нічого іншого як чекати дальших подій, бо в цілій тій справі ініціатива лежала тільки по боці укр. єпископату. І так 1.VII. нунцій очікує в Кракові «з дня на день» приїзду делегатів, «дуже відповідних», та нав'язуючи до фльорентійського з'єднання й митроп. Ісидора, згадує, що «від тих часів Апост. Столиця не бачила вже більше повороту Русі, ані подібного посольства; і хоч вони (єпископи) не приїдуть у двісті коней, як приїхав згаданий Ісидор, то дасть Бог принайменше не будуть так прогнані як він...» (Краків, 1.VII.1595). Подібне вижидання триває ще 7.VII., і король також із великою нетерплячкою вижидає їх приїзду та нунцій певний, що вони «не повинні б спізнитися з приїздом», а тимчасом переповідає про навернення на грекокатолицизм Миколи Сапіги, закінчуючи: «Поступалось та поступатимемо розважно й обережно, без гамору та уникаючи спорів. І як я уважав на початку, — краще взагалі не починати тієї справи, ніж поступати неканонічно, так і тепер я тієї самої думки; не бажаю я собі пустої слави, здобутої позірним добром, але бажаю як представник Його Святости, щоб побільшилась Божя слава...» (Краків, 7.VII.1595).

На останні листи нунція Апост. Столиця відповідала: «Виждатимемо руських єпископів із радістю, що в цій справі поступається так розумно й що зроблено такий добрий початок наверненням воєводи Витебського..., король повинен би зробити йому ягесь добродійство, щоб так розположити його може краще до Божої ласки» (Рим

29.VII.), а в слідуючому листі нунцій дістає особисту похвалу та одобрення його пляну, що по його виконанні повинен дати потрібний доклад із усього, « інформуючи якнайкраще тільки можна про те, що перешкодило в успіхах кард. Ісидорові, щоб могли ми тепер краще обминути ті підводні скелі; проче поручається Вашій второпності » (Рим, 12.VIII.1595).

У міжчасі, по приїзді Потія і Терлецького до Кракова та предложенні листів єпископату й умовин з'єдинення, нунцій по зрілих нарадах дав вдоволяючу відповідь, запевнюючи, що Апост. Столиця задовольить їх уповні в тих справах, що від неї залежні (1.VIII.). Також король дав торжественні запевнення в справах, що від нього залежали, потверджуючи давні привілеї (30.VII., 2.VIII.). У перших днях серпня переслав нунцій умовини єпископату до Риму для студій, повідомляючи про недалекий приїзд єпископів до Риму. Апост. Столиця відповіла: « Ми вже дали розпорядження єп. Падови та іншим у справі вітання руських єпископів, яких прийматимемо з усякою можливою любов'ю » (Рим, 19.VIII.1595 рік). Що ж до пересланого тексту умовин, то їх передано до прослідження кард. Толедо (25.VIII.), а згодом у копії розіслано всім кардиналам до розгляду (30.VIII.), щоб у відповідню пору приготувати рішення. Дня 16 вересня св. Офіціум не було ще готове і кардинали « ще не були рішені між собою; але всіємо на час і за ласкою Божою зробимо все конечне для Його хвали і для спасення душ та для потіхи тих, що прийдуть, яких з нетерпеливістю вижидатимемо » (Рим, 16.IX.1595).

Тим часом у Кракові справа починала набирати іншого обороту. Сенаторсько-богословська комісія підготувала позитивну відповідь і нунція, і короля (30.VII. - 2.VIII.). Здавалося, справа тут скінчена і можна її передати до Риму. Але постава Острозького набрала загрозливого характеру не лише для справи з'єдинення, але й для спокою держави. Нунцій писав: « Князь Острозький дуже

переслідують тих бідняг та навіть чваняться, що вислав до Австрії й Італії 10 тисяч фльоренів, щоб убили по дорозі тих двох єпископів, та написав до Костантинопільського патріярха, щоб їх усунув. Тому ми на слідуючому засіданні розглянемо ті небезпеки, що можуть загрожувати руському єпископатові, щоб могли їм запобігти та ці користі й шкоди, що можуть постати з того посольства» (серп.).

Було рішено відіслати Потія і Терлецького аж до половини вересня додому, а тимчасом переговорювати з Острозьким. Так і сталось. Окремі люди подались до Острозького. Але вміжчасі перехоплено листи Острозького на протестантський синод у Торуні, в яких Острозький, попри зневажливі слова в бік католиків, заявив готовість виступити збройно проти короля на випадок унії. Це переважило справу. В добру волю Острозького вже більш ніхто не вірив. Справа ставала небезпечною для держави. Нунцій повідомив Потія й Терлецького, щоб здержались із приїздом, аж до повідомлення.

Тим часом 9 вересня засідала окрема комісія в справі торунській та в справі постави Острозького. Здавалось сила Острозького та державна рація переважать і справа поїздки Потія й Терлецького до Риму буде відложена. Але листи розминулись із адресатами, і Потій і Терлецький, як було постановлено давніше, приїхали до Кракова (половина вересня). Це прискорило рішення в тій справі. Справу поставлено під вирішення на окремому засіданні (22.IX.) і мимо розбіжності думок учасників, вкінці переважили докази укр. єпископату так, що одноголосно вирішено справу повести до кінця. Потій і Терлецький мали їхати до Риму з поручаючими листами короля, нунція та архисп. львівського (25.26.16.IX.1595).

Король, між іншим, писав: «Окремою Божою благодаттю сталось, що велика часть Русі, разом із митрополитом і прочими єпископами, признаючи свій блуд, шле передових представників своєї єрархії до Ваших стін...

Щоб Ваша святість прийняла їх із батьківською любов'ю, не потребую просити, знаючи як дуже бажає позискати всіх для Христа... Я із свого боку доложу всіх старань, щоб і прочі зчасом признали одного пастиря й зійшлися в одне стадо... » (Краків, 25.IX.1595). Знову ж нунцій, у листі до своїх безпосередніх настоятелів так поручав укр. єпископів: « Нехай навіки прославлений буде Господь, що в своїй безконечній доброті зволив отворити очі сердець руським владикам і дав їм пізнати свій блуд, у якому проживали стільки літ та навів їх на думку про з'єднання зі св. Римською Церквою, щоб признати св. Отця за єдиного правдивого Намісника Христового на землі. Тому в тій цілі від імені всіх вибирається до Риму двох владик, володимирський і луцький... » (Краків, 25.IX.1595).

Два дні згодом (27.IX.) Потій і Терлецький виїхали з Кракова на Захід, як писав 30 вересня нунцій: « Тому три дні, виїхали руські єпископи до Риму і руське населення, наскільки мене повідомив холмський єпископ, прийняло добре та похвально те рішення. Лише князь Острозький, із деякими іншими, з усією рішучістю поставились проти того. Тому прошу покійно Вашу Світлість, щоб зволила вставитись у Його Святости про забезпечення їх у все потрібне, тому що вони не могли користуватись доходами своїх церков у тих гарячих часах, бо були змушені обороняти ними свої посілости взагалі... » (Краків, 30.IX.1595).

Так був остаточно закінчений підготовчий етап. Справа перейшла в свою останню фазу: римську подорож Потія і Терлецького, щоби в імені всього єпископату зложити у стіп Климента VIII католицьке визнання віри.

Закінчуючи тих кілька рядків, спитаймо себе: І де ж ті « затії гордого Риму » чи упокорення укр. єпископів? Із хвилиною відкриття Ватиканських архівів, усі « тайни » доступні широкому загалові вчених.

Справді « тайними » залишились лише « джерела » во-

рогів українського католицизму, заховані глибоко в нетрях людської фантазії, витягнені на світло денне та поставлені як неспірні « правди ». Щоб прикрити ними несправі діла, які творились і по сьогодні творяться на українській землі над українською християнською душею. Об'явлення тих « правд », хоч би тільки на т.зв. « львівському соборі » в 1946 р. мало прислонити те насилля, яке діється над українською католицькою совістю по той бік « залізної заслони », від так званих « освободителів українського народу від польського та римського ярма ». Як завжди, від часів печенігів, « освободителі » прийшли зі Сходу, шляхами походів монгольських орд.

III. НАПЕРЕДОДНІ ПОЇЗДКИ ПОТІЯ І ТЕРЛЕЦЬКОГО ДО РИМУ

Під кінець серпня 1595 р., коли постава Острозького до плянів українського єпископату показала не тільки що невгнutoю, але й загрозливою, справа з'єдинення укр. Церкви з Церквою католицькою, здавалось завмре. В тому часі, коли з Риму розіслано вже обіжники до губернаторів північної та середущої Італії (26 та 29 серпня) в справі вітання українських єпископів, тоді в Польщі (Краків) за спонуюкою Апостольського Нунція та з доручення короля зложилаь окрема комісія, якій доручено остаточно розглянути ще раз цілу справу та вирішити про її хосенність під сучасну хвилину. Рівночасно продовжувано переговори з Острозьким, щоб його приєднати до тієї справи.

Комісія (в складі: Нунцій, кард. Радивил, єп. Перемиський, литовський канцлер та двох богословів) повідомила листовно Потія й Терлецького, щоб покищо, аж до повідомлення, здержалися з приїздом до Кракова. Тимчасом над справою велись живі дискусії (десь до 9 вересня). Але листи не застали вже своїх адресатів, і Потій та Терлецький у половині вересня прибули до Кра-

кова, вступаючи подорозі, мабуть, до Львова. Їх поява прискорила події та змусила підтягнути підсумки дискусій. Потій і Терлецький доложили ще й свій погляд; становище Острозького було вже назагал відоме.

Так, напередодні поїздки Потія й Терлецького до Риму, в Кракові заіснувало принаймні чотири головні погляди тодішньої польської й української суспільності про справу українського католицизму. До виміни поглядів прийшло на засіданні комісії, деє між 16-22 вересня; думки поділились; рішати залишено нунцієві, а цей велів наперед Потієві та Терлецькому з'ясувати становище єпископату; це й перерішило справу: Потій і Терлецький виїхали до Риму.

Не без хісна буде зазнайомитися з думками тодішніх чільних мужів про ту по сьогодні пекучу справу. Не входячи в подробиці, переглянемо найважливіші погляди кожної групи.

I. Справа з'єдинення української Церкви з Церквою католицькою не на часі.

Оборонці такого погляду (головно польські політики) на підтвердження свого погляду наводили такі моменти:

1. На Русі (Україна і Білорусь) і в Литві релігія православна, грецька, є старша та має свої, королями заприсяжені привілеї, яких не можна королеві порушити;

2. «Руська» шляхта й нарід тепер роз'ярені і їх наперед треба заспокоїти, головно ж треба позискати для справи кн. Острозького;

3. Сила заснованих патріярхом братств та їх прив'язання до схизми таке велике, що вони навіть відважуються публікувати писання проти Апост. Столиці і Папи Римського;

4. При опорі братств немислимо приєднати нарід до з'єдинення, а без народу особи самих тільки єпископів не мають великого значення;

5. Зі з'єднанням єпископату вирине небезпека нового розколу зі шкодою для Церкви і держави; відклик до Царгороду про усунення єпископів вже зроблений;

6. Єпископи без єпархій — це невдача унії в самих початках;

7. Окружні листи Острозького розбили парід і духовенство так, що й чути не хочуть про з'єднання;

8. При такому роз'яренні умів буде загрозою для спокою в державі приступати до з'єднання;

9. Перед самим актом з'єднання треба наперед скликати « руський » синод; а коли б такий синод не обіцявав успіхів, тоді скликати загальний синод духовного стану в Польщі, включаючи однак наперед у цей стан єпископат і духовенство « руське »;

10. Щойно в таких обставинах можна думати про з'єднання та про висилку єпископів до Риму.

Так ввижалася справа деяким кругам польських політиків, які гляділи передусім на інтерес державний; для них український католицизм був тепер небажаний, а то й узагалі немислимий, бо противився привілеям та загрожував неспокоєм державі.

II. Справа з'єднання української Церкви з Церквою католицькою може бути й за сучасних обставин переведена в життя.

Моменти, які видвингено для піддержання того погляду вказують, що був то погляд передусім польських духовних кругів. Принцип політичний відсунений помітно на другий план; на першому ж місці підкреслено такі моменти:

1. Хоч ідеться про рішення найбільшої ваги за останні часи республіки, то проте не можна відкладанням випустити з рук такої нагоди;

2. Фльорентійські соборові отці не відкинули одного лиш Ісидора, а тут ідеться про справу, за якою стоїть цілий єпископат;

3. Король готов у майбутності вживати свого патронального права при обсаді єпископств, щоб проводити на ці катедри з'єдинених;

4. Так поступово прийде до позискання цілого духовенства й народу;

5. Князь Острозький хоче справу розглядати на соборі, але при співучасті протестантів, до чого не можна за ніяку ціну допустити;

6. З'єдинення на генеральному синоді духовного стану цілої Польщі — це справа на довшу мету, а так пропаде сучасна нагода;

7. Королівська власть і сила католиків така, що можна не звертати уваги на поставу Острозького та його прихильників;

8. Король і католики повинні уникати всяких репресій чи іншого вживання сили;

9. Треба передусім використати залюбки вживаний протестантами і православними принцип про свободу совісті та примінити його і до католиків; нерозумним виглядає забороняти « руському » духовенству стати католицьким, коли всі інші мають свободу пристати до секти, до якої лише бажають;

10. Король не порушить тим жадних привілеїв своїх попередників ані свої присяги, бо робить це на просьбу тих, у яких користь була зложена присяга й дані привілеї;

11. Поїздка Потія й Терлецького не повинна бути відкладана.

Цей погляд змагав досягнути мету, бажану зі становища католицького, духовного, але хотів зробити якнайменше уступок зі всіх привілеїв (напр. відсунув справу зачислення українського єпископату до духовного стану Польщі, що потягало за собою сенаторські гідності). І з того не можна бачити, щоб справа українського католицизму була польською « інтригою » на некористь українського народу та його Церкви.

III. Справа з'єдинення української Церкви з католицькою Церквою за сучасних умовин мусить бути переведена в життя.

На основі двох попередних розбіжних поглядів нунцієві, що мав рішати, тяжко було рішитися за чи проти. Від такого прямого рішення нунцій заслонилося вистачальними причинами; проте хотів довести до того, щоб таке рішення склалось одноголосною постановою цілої комісії. Тому до залі нарад покликано Потія й Терлецького, щоб виложили становище українського єпископату на цю справу; їм поставлено ряд уміло зложених питань (відай нунцієм); відповіді ж на ті питання дають головні тези українського єпископату:

1. Митрополит і цілий єпископат хочуть з'єдинення;
2. Проче духовенство піде за їх волею; зрештою його вплив на нарід не такий великий, як духовенства латинського;
3. За пляном єпископату стоїть багато шляхти; лише таємність переговорів у тій справі не дозволяє подати їх підписів;
4. Опозиція виразно опирається лише на трьох особах;
5. Всяке відкладання справи буде виглядати немов на погорду та відкинення їх, що зараз використають пропагандивно противники;
6. Існує небезпека, що в такому разі з єпископами скінчиться зле, а з ними пропаде і справа з'єдинення;
7. Проволока принесе лише їх зложення з єпископств грецьким патріархом, а тоді про з'єдинення нарід буде думати як про приватну справу покараних Церквою кількох одиниць;
8. У їх поїзді до Риму та у з'єдиненні взагалі є якась небезпека, але вона не дорівнює тій певній небезпеці для цілої справи, яка загрожує з усякого відкликання;
9. Єпископи мають тепер до вибору: або признати

патріярха та прийняти наложені кари за свій учинок, або злучитись із Патріярхом Заходу;

10. Вони не можуть бути без голови-проводу, а іншого законного, крім Римського Архиєрея, вони не визнають; радше смерть, як підчинення патріярхові константинопільському;

11. До католицької Церкви приводить їх не амбіція, ані якісь інші людські огляди, але Боже просвічення і Божа благодать, що вивела їх з тьми до світла;

12. Якщо духовний стан у Польщі прийме їх у свої ряди, тоді всі труднощі будуть усунені;

13. Митрополит Ісидор був сам одинокий, а їх же багато;

14. Дотепер не було ще такого ревного та побожного короля в Польщі, ані такого доброго для тієї держави папи, повного ревности про спасення душ усіх громадян тієї держави: отже прекрасна та одинока нагода.

Гарячі промови Потія й Терлецького глибоко зворушили приявних. Потій і Терлецький перейшли до іншої кімнати, а комісія під враженням доказів укр. єпископату рішила таке:

1. Справи українського єпископату не залишати, ані не недоцінювати її; тому прийняти їх з відкритими раменами;

2. Головну надію покласти на Боже Провидіння, яке дотепер цю справу провадило і на майбутнє нею покерує на загальне добро;

3. Король нехай видасть універсал, що заплановане й проведене з'єднання вповні відповідає тому, до якого приступили колись їх предки на соборах, а якого нарід і тепер собі бажає;

4. Нехай в універсалі заявить, що єпископи не поступили самовільно чи тайно, але по зрілій застанові та за його відомом із ревности про спасення душ;

4. По довершенні з'єднання, король нехай візьме єпископат і духовенство під свою опіку та причислить

до духовного стану; звідси всякий учинок проти них буде образою королівського маєстату;

5. Коли буде сповнене все те, чого просять єпископи від Апост. Столиці і від короля, то можна сподіватися з того діла більшого успіху, як його мав колись митрополит Ісидор;

6. Тому треба, щоб єпископи Потій й Терлецький виїхали без проволоки до Риму.

Тим справа з'єднання української Церкви з католицькою наблизилась до свого здійснення. Потій і Терлецький « за чотири, п'ять днів » мали виїхати з Краківка на Захід (27.IX.1595).

IV. Справа з'єднання української Церкви з католицькою може бути розглялана лише на соборі загальному, чи місцевому.

Всі три попередні погляди ґрунтувались на засаді, що єпископи були компетентні в тих справах, що їх робили. Тимчасом четвертий погляд, Острозького та його прихильників, заперечував цю головну засаду, підриваючи так конкретний ґрунт тієї справи та зсуваючи її до теорії, яка сама в собі не була без противоріч. Можна сказати, що Острозький свого пляну не передумав до кінця в усіх практичних подробицях його переведення в життя; тому його відкинено. Проте не без хісна буде навести тут головні точки того пляну, який часом випередив навіть плян єпископату (1583). В чому полягала плянована ним здавна « одність? »

1. Всі мешканці Польщі є членами однієї віри (релігії) та різняться лише обрядами; тому може прийти і повинно прийти між ними до « згоди »;

2. Кожний повинен по своїй совісті прославляти Господа (хоч 21.VI.1593 р. писав, що треба змагати до того, щоб усі « одними устами і одним серцем прославляли Господа »);

3. Недопускаема є яканебудь зміна в справах віри

й обряду, хіба що треба повикидати всякі «людські нововведення та винаходи» (21.VI.1593); і найменша зміна в тих речах небезпечна, бо потягатиме за собою зміни і в більших речах;

4. Зберігаючи так кожний своє становище, свою віру і обряд, треба налагодити співжиття, «з'єдинення», але до нього може прийти лише: а) за згодою всіх східніх патріархів, б) у порозумінні з Папою Римським, в) за згодою й відомом Московщини й Молдавії;

5. Все те можна перевести лише на вселенському соборі, або коли б інші не згодились на нього, тоді принайменше на місцевому синоді, але конечно за згодою й дозволом царгородського патріарха;

6. На всякий випадок, сучасний митрополит і єпископи, що поступили проти церковних канонів, мусять бути усунені та піддатися церковним карам; щойно з новими людьми можна буде говорити про цю справу.

В світлі такого погляду Потієві й Терлецькому всім халась подорож не до Риму, але в монастирську келію «на покаяння». Очевидно, що український єпископат мав свою іншу думку, а не ту, що її хотів накинути Острозький, людина світська. Так справа була поставлена руба і не могла бути вирішена компромісово. Головною остання точка програми Острозького дала Потієві й Терлецькому в Кракові такі сильні аргументи до рук, що всі учасники згаданої вище комісії були зворушені з'ясованою небезпекою та уступили зі своїх становищ і поглядів, приймаючи вповні думку укр. єпископату. Непрямо формула Острозького була відкинена. Потій і Терлецький виїхали до Риму, хоч переговори з Острозьким велись і далі. І коли мало дійти до якогось компромісу, він мусів прийти на інших основах, як плянував Острозький. На виготовлення нового плану Острозький не спромігся. Оглядаючись надто на зовнішні чинники (Московщина, Візантія), якими прикривав свою глибоку образу, що його в тій справі обминули, усту-

пити зі свого становища, чи справити свій погляд на справу Острозький уважав надцербленням свого особистого авторитету. Так перейшла трагіка його і його роду в вирішній етап: Острозький став до відкритої боротьби з українським католицтвом та католицькою Церквою взагалі, і розбився.

IV. ПОЇЗДКА ПОТІЯ І ТЕРЛЕЦЬКОГО ДО РИМУ В 1595 р.

Про можливості поїздки українських єпископів до Риму в справі з'єдинення мусів Апост. Нунцій згадувати вже, відай, у своєму листі з 23.II.1595 р., якого — на жаль — не пощастило нам знайти. Перший виразний натяк походить отже з боку Апост. Столиці, у листі з 18.III.1595, в яким кардинал-секретар Альдобрандіні піддає думку про приїзд Терлецького до Риму та обіцяє поводитись із ним у Римі «з усією любов'ю та гуманністю», вказуючи навіть на можливості й оправдані вигляди бути особистим гостем папи. З боку Апост. Нунція перший раз порушено справу поїздки в листі з 12.V.1595, у якому він подає звіт із стану цілої справи. У справі римської поїздки пише: «Хоч для мене було це дуже легко вислати до Риму тих єпископів, що кілька місяців тому тут (Краків) появилися, проте я вважав, що більш відповідатиме повазі Апост. Представника уникнути такого поговору, немов би я був надто палкий та скорий на такі справи, якщо б так скоро та легко повірив людям, яких тут не мають за постійних» (Краків, 12.V.95).

З боку єпископату про цю справу була виразна мова десь у перших 12-ох днях травня, в часі побуту Терлецького в Кракові, бо від'їжджаючи Терлецький обіцявав нунцієві, що «за шість-сім тижнів прийдуть до Кракова послы від єпископату вибрані для поїздки до Риму, від усього від єпископату, вибрані для такої святої справи» (Краків, 12.V.95). Ще перед відбутим сино-

дом єпископату на Сшестья Св. Духа (2.VI.), єпископи в листі до нунція писали, що «прибудуть на час, щоб вибратись до Риму та стати перед св. Отцем» (Краків 27.V.). Синод відбувся спокійно й жереб упав на Терлецького, як одного з найактивніших єпископів у тій справі, та Потія, як прототронія Київської митрополії. І справді, засягнувши вістей, нунцій писав уже 1.VII, що на синоді «за загальною згодою вибрано двох єпископів, дуже здібних, як послів до Його Святости... яких вичікуємо з дня на день...» (Краків, 1.VII.95). Але ще 7.VII. їх у Кракові не було. Щойно 17.VII. занотовано їх приїзд у літописі при церкві св. Варвари.

Відповідаючи на всі ці повідомлення про порішену поїздку Потія і Терлецького до Риму, Апост. Столиця писала, що «з радістю їх прийматимемо» (Рим, 29.VII.), а 12.VIII. зажадала докладних звітів про перебіг цілої справи, щоб «ясно поступати вперед» у Римі (Рим, 12.VIII.95). В Кракові фактично справа була перерішена вже 2.VIII. відвіддю нунція на поставлені єпископатом умовини з'єдинення, та королівськими гарантіями (28.30.VII.). Так десь 2-3.VIII. всі ці доклади переслано до Риму і справа виїзду Потія й Терлецького стала проблемою найближчих днів. «Король подарував їм 600 фльоринів на відповідний виїзд, щоб могли явитися у стіп Його Святости принайменше з якоюсь світлістю. До мене належить придбати для них гроші на дорогу...» (Краків, поч. серпня), писав нунцій, пересилаючи умовини з'єдинення.

І справді, Апост. Столиця зараз приступила до підготовки на їх вітання в Італії та в Римі. Вже 19 серпня рішено розіслати обіжники до прикордонних міст Італії «у справі вітання руських єпископів» (Рим, 19.VIII.), головно до Падуї, найдалі на північ висуненого міста папської держави на північно-східньому шляху до Риму. Прислані нунцієм умовини з'єдинення віддано до простудіювання кард. Толедо (25.VIII.), а 26 серпня вийшло

з папської канцелярії письмо до Падуї. Три дні згодом розіслано подібні письма до губернаторів ближчих провінцій на шляху Венеція-Рим: Больоня, Романя, Анкона, Льорето, Марка, Камеріно, Перуджа. В обіжнику було таке: « Довідавшись, що деякі руські єпископи, колишні схизматики, за старанням нунція в Польщі, вибрались у дорогу до Риму, щоб визнати Апостольську Римську Церкву та віддати Його Святості належну чолобитню, Його Святості було би приємно, якщо Ви звернули б увагу на це повідомлення та в їх переїзді туд зробили їм відповідне прийняття, з усякою питомою Вам доброзичливістю; запевнюю Вас, що крім того діла любови, зробіте діло приємне Його Святості... » (Рим, 29.VIII.95).

Справді приємно мені було знайти в реєстрах папських архівів відписи того обіжника, які вказують на велику уважливість Апост. Столиці до тієї справи. Попри тодішні труднощі подорожування цей урядовий обіжник мав на меті знеможливити всяку небезпеку для життя Потія й Терлецького з боку найнятих Острозьким людей в Австрії та Італії. Крім того Апост. Столиця звернула увагу на ще одну небезпеку від венецьких Греків. Петро Аркудій, який три роки перебував на Волині, звернув увагу відповідних чинників, що в переїзді через Венецію венецькі Греки можуть старатися відтягати українських єпископів від їх наміру. І справді Апост. Столиця звернула свою увагу і в цей бік. Крім звичайних листів у тій справі до венецького нунція, Державний Секретаріят старався довідатися про заміри венецьких Греків із приватних джерел. Дня 23.IX. кардинал-Секретар переслухував у тій справі одного зі своїх слуг, Петра Нореса, щоби при помочі родинних зв'язків, які мала родина Нореса з венецькими Греками, довідатися дещо про їх заміри, головню від православного філядельфійського архієпископа, Грека. Норес розписав у цій справі листи до своєї мами та до приятеля, Вінкентія Пінеллі з Падуї, з яким приятелював згаданий венецький архіє-

пископ, Грек. Вони мали подавати вістки просто до венецького нунція, що дістав відповідні інструкції (23.IX.95). Тимчасом у Римі кардинали розглядали умовини з'єдинення, щоби « поспіти на час та зробити все потрібне для Божої слави, спасення душ та потіхи тих, що прибудуть; тому й вижидатимемо їх нетерпеливо » (Рим, 16.IX.95). І справді, поробивши все потрібне, не лишалось нічого іншого, як терпеливо ждати.

Тим часом підготовлений королівським універсалом (28-30.VII.) та відповіддю нунція (2.VIII.) виїзд Потія й Терлецького до Риму кілька днів згодом натрапив на нові труднощі, чи радше був відложений в надії, що вдасться ще позискати для справи кн. Острозького, який обстоював свій плян з'єдинення на загальному чи краєвому синоді. Тому Потій і Терлецький знову виїхали з Кракова додому з тим, що в половині чергового місяця (вересень) вони знову сюди приїдуть, щоб остаточно вибратися до Риму. В тому часі Потієві вдалося навіть переговорювати особисто з Острозьким, до якого король вислав двох сенаторів із листами. Ціла справа була в дальшому розвитку застановлена. У Кракові ждали з нетерплячкою на відповідь Острозького. Але заки наспіла формальна відповідь, надії на позискання Острозького фактично розвіялися. Королеві попала в руки інструкція Острозького, дана свому делегатові, Ласковському, на протестантський з'їзд у Торуні. В ній Острозький просив допомоги протестантів та зі свого боку відгрозювався виступити збройно, якщо прийде до з'єдинення. Крім того він непристойно напав на Папу Римського та католицьке духовенство. Вкінці просив протестантів прислати свою делегацію на синод, до якого за його понукою мало дійти, щоби так спільними силами знеможливити з'єдинення. По такому доказі ані король, ані нунцій вже більше не леліяли надій на позискання Острозького. Здавалось, Потій і Терлецький можуть поспішати просто до Риму. Тим часом і в короля, і в нун-

ція виринули інші думки. Сила Острозького була така велика, що справді можна було побоюватись поважних заворушень у державі. Король у непевності, що йому робити, радився найповажніших senatorів (коло 10.IX.), а нунцій не хотів брати на себе відповідальності за можливі заворушення в державі. Порішено повідомити Потія й Терлецького, щоб аж до повідомлення не приїздили до Кракова, а вміжчасі скликано єпископсько-сенаторську комісію, щоб розглянути ситуацію. Дискусії тривали довго, думки поділились. Тимчасом листи, вислані до Потія й Терлецького, не застали їх вдома і вони з найнеобхіднішим до подорожі, відповідно до попередньої умови, прибули в половині вересня до Кракова, поступаючи мабуть по дорозі і до; Львова (16.IX.); їх поява прискорила діяння комісії й на новому засіданні (перед 22.IX.) справу поставлено до вирішення. Рації Потія й Терлецького переконали учасників і одногосно рішено, щоб вони їхали до Риму.

Подаючи докладний звіт з того засідання та різnorodність думок його учасників, нунцій на закінчення писав: « Через ті рації (Потія й Терлецького) вирішено, що треба їм їхати далі до Риму, що — як сподіваюся — станеться за чотири-п'ять днів; але треба буде їх забезпечити в усе конечне на подорож, побут і поворот, бо вони такі переслідуювані, що зроблять вже велику річ, коли доходами своїх церков зможуть обороняти ті церкви перед написниками » (Краків, 22.IX.95). Тому для покриття коштів подорожі та конечних видатків між 22-27 вересня нунцій казав своєму прокураторові виплатити їм поверх 870 римських скудів, як виходить зі звіту римської скарбової комори з дня 15.XI.95 р. Крім власних засобів (пороблено застави деяких маєтків) та 600 фльоринів королівських на виправу, все те творило подорожній капітал владик та дружини.

На провідника в подорожі нунцій уже здавна намічав відомого дипломата, Олександра Комуловича, що

саме тоді перебував на Виленщині. «Тому кілька тижнів — писав нунцій 22.IX. — написав я до свящ. Олександра, щоби прибув сюди під кінець цього місяця (вересень), щоби провести тих єпископів до Риму; але дотепер ще не маю від нього відповіді. Якщо приїде, доручу йому це завдання, якщо ж ні, поручу старання про них людині, що її дав їм за товариша єп. луцький (лат.). Тою людиною був Лука Докторович, луцький канонік, якому і справді припало це завдання.

Одержавши в днях 25-27.IX. поручаючі листи від нунція і короля до Папи й кардинала-Секретаря, Потій і Терлецький виїхали в дні 27 вересня з Кракова на захід і подались до Італії. Три дні по їх виїзді нунцій щераз пригадав справу прожитку делегатів у Римі, аж до найконечніших речей включно (30.IX.). У проголошеному з тієї нагоди універсалі (25.IX.) король повідомив громадян держави про рішення єпископату, завізвав усіх піти за їх прикладом та збивав фальшиві поголоски в тій справі, обіцяючи виконати свої зобов'язання та заявляючи, що й Апостольська Столиця їх виповнить і в тій цілі «двох єпископів, володимирський і луцький, виїхали до Риму».

Так була справа остаточно передана з Кракова до Риму. Повних два тижні ні з одної, ні з другої сторони, не маємо про подорожних жодної вістки. Може й нарочно подорожували вони тайком, побоюючись погроз Острозького. Щойно дня 21 жовтня Апостольська Столиця апробує висилку єпископів до Риму, покликуючись на тогожний мотив, який свого часу перерішив справи у Кракові: Боже Провидіння, що дотепер справою кермувало, і надалі нею покермує до щасливого закінчення (Рим, 12.10). Так минуло нових три тижні непевности й виждання.

Дня 26 жовтня Потій і Терлецький станули на італійській території, обминаючи Венецію. Перший привітав їх падуанський єпископ, подаючи зараз вістку до Державного Секретаряту. Тому, що від дотичного обіжника

в справі вітання минуло вже два місяці, кардинал-Секретар розіслав новий обіжник із пригадкою про обіжники з 29 серпня та повідомленням, що згадані єпископи вже є на італійській території (Падова) в своїй подорожі до Риму (4.IX.). Губернаторам папської держави ще раз пригадали, щоби були готові « прийняти їх із тією любов'ю та доброзичливістю, якої бажає собі Його Святість » (Рим, 4.XI.95), подібно як це зробив єп. Падови. Що урядники на місцях поставились до тих доручень-обіжників справді уважно, це можна бачити з однієї малої помилки, коли єп. Фантіно гостив польського плоцького єпископа, думаючи, що це саме ті здавна заповіджені « руські » єпископи (4.XI.). Того самого 4 листопада відійшов кур'єр і до Польщі повідомляючи нунція, що подорож удалася, єпископи вже вирушили з Падови, « а коли прибудуть сюди, не занедаємо нічого, але постараємося відіслати їх із найповнішим вдоволенням » (Рим, 4.XI.).

Була середа 15 листопада, коли давним шляхом римських легіонів (вія Кассія) наближалася до вічного Міста заболочена валка. Попередніх двох ночей перепадували осінні дощі, останньої ночі був дощ і мряка, в середу під вечір зв'язалась велика буря з сильною громовицею, а в ночі прийшла знову велика злива. З якими почуваннями отже в'їздили до Риму Потій і Терлецький? Справді, погода не сприяла їм, але їх провадила до Риму не туристична цікавість, лише віра, якою і серед дощу вони бачили над Римом Петрову скалу, що на ній Христос побудував свою Церкву. Про цей приїзд писав згаданий уже Петро Норес своєму приятелеві в Падові: « Нарешті прибули вже руські єпископи; прийняли їх з великою радістю та проявами любови. Початок зробили від п. Кардинала (Держ. Секретар), а цей ще того самого вечора запровадив їх до св. Отця, який прийняв їх із батьківською любов'ю. Похваляючи в коротких словах рішення їх митрополита, єпископів та їх самих,

на що заслужили тим більше своїми трудами й невигодами довгої подорожі (в цей час над Римом шаліла громиця й падав великий дощ, А.В.), відпустив їх, щоб не відкладати їх відпочинку та передав їх в опіку згаданого кардинала » (Рим, 2.XII.95). Ще того самого дня дав Климент VIII своїй скарбовій палаті відручне письмо на зворот коштів подорожі Потія й Терлецького. Третього дня по своєму приїзді (сполудня) Потій і Терлецький були прийняті на окремому послуханні (17.XI. — п'ятниця). Наступного дня писав кардинал-Секретар до Апост. Нунція в Польщі: « Вчора ввечері руські єпископи були впроваджені перед св. Отця з великою взаємною радістю. Не занедбаємо щодо них жодної можливої доброзичливості. Виглядають дуже приємні та дуже ревні. Тому сподіваємось, що ціла та справа, за Божою поміччю, покінчиться щасливо » (Рим, 18.XI.).

Єпископи-делегати передали Папі письмо українського єпископату та умовини з'єдинення і тим розпочався передостанній етап з'єдинення української Церкви з католицькою, який тривав майже цілий місяць. Цей час зужито на наради в справі апробати тих умовин. Про те згаданий уже Норес так писав до свого друга: « Передали письмо, в якому просять про деякі ласки та викладають умовини, під якими хотіли б приступити до того з'єдинення... Тепер розглядається його та устійнюється точки, які є в тому письмі... Письмо є тепер у руках о. Сарагосси, товариша Магістра Папської Палати, якому передано його на доручення св. Отця, щоби поробив свої завваги, а відтак перейдуть до дальшого. Обряд їх з'єдинення буде публічний на загальному соборі всіх кардиналів ». Так писав Норес 2 грудня 1595 р. До 16 грудня не маємо покищо жодних вісток про хід подій та нарад окремої комісії кардиналів. О. Сарагосса пред'явив свої завваги й св. Офіцієм взяло їх на свої засідання так, що 16 грудня писав Норес про дальший хід справи таке: « Ще розглядають ті прохання, проте натискають,

щоби покінчити з ними перед святами » (Рим, 16.XII.).

Тим часом нова трудність виринула з боку найменш сподіваного. Климент VIII занеміг на подагру (14.XII.). Здавалось, що справа буде відложена на посвята. Але стан здоров'я папи около 20 грудня дещо поліпшав так, що 21 грудня міг папа знову взяти участь у публічних ділах, а 22 грудня стан здоров'я папи був настільки добрий, що на другий день (субота, 23.XII.) визначено в залі Костянтина загальне засідання кардиналів, під час якого Потій і Терлецький склали католицьке визнання віри. Ціль подорожі була досягнена, а наступного дня по різдвяній вечірні, на якій папа підніс їх до гідності асистентів свого трону, Свят. Отець знову занеміг тяжко (24-30.XII.). Тому різдвяні торжества в базиліці св. Петра відбувалися без участі папи і Потій та Терлецький могли віддатися вповні різдвяним богослужбам у грецькій церкві св. Атанасія, де відправили торжественну літургію (Потій, 25.XII.; Терлецький, 27.XII.) разом із грецьким духовенством. Щойно по виздоровленні папи почали наші єпископи брати участь у торжественних папських відправах (31.XII.1595, 2. і 5.I., та 2.II.1595). Своїми дорогими ризами вони дуже відрізнялись від загалу кардиналів та єпископів, і розбудили загальне зацікавлення так, що папські церемонієри, що й самі в захристії пильно приглядалися поодиноким частинам їх літургічних риз, ледве в співали задоволити цікавість та відповідати на запити.

Слідкуючи за подіями в краю (постава Острозького та переговори з ним), про що нунцій їх своєчасно повідомляв, вони в половині січня почали готуватися до повороту. Вже 11.I. стараються про нове послухання в папи, щоби предложити йому «багато своїх справ». Вони вручили окремий меморіал, але авдієнції тим разом не одержали через навал інших справ. Тим часом у другій половині січня Климент VIII підляг новому атаків подагрі (16-25.I.). Тому на два чергові насто-

ювання про послухання єпископи знову одержали відмовну відповідь « через хворобу »; отже залишили в руках папи відповідні меморіяли. Здається щойно 27 січня були наші єпископи на послуханні, на якому м. ін. була мова про їх поворот. У справі того « повороту та відпущення руських єпископів » говорили і на засіданні конгрегації кардиналів у дні 1 лютого.

І справді час наглив. Нунцій писав ще 19 січня з Кракова, що єпископи « можуть повертатись, коли їм завгодно, бо тут легше буде повести вперед справу з'єдинення з їх участю ». Переслані королеві папські письма про акт дня 23 грудня нунцій доручив десь 25-26 січня, а цей велів спорядити зараз відписи та переслати Острозькому. Причину поспіху подали єпископи мабуть на послуханні 27 січня, бо того ж дня писав кардинал-Секретар нунцієві, що вони « хочуть потрапити на державний сейм, щоби порушити на ньому справу допущення їх у сенат вже на слідуєчому сеймі » (Рим, 27.І.), в чому лежав головний засіб успіху. Тому, по нарадах у дні 1 лютого, могла Апост. Столиця повідомити, що « руські єпископи вже вибираються в дорогу з Божою допомогою і виглядають вдоволені гостинністю, що їй тут зазнали. Справді не занедбали ми з нашого боку нічого й вони дуже втішились на вістку, що кн. Константин схилився до з'єдинення... » (Рим, 3.ІІ.96).

У ближчих приготуваннях, крім цілої серії Апостольських письм до різних достойників Польщі і Литви, поручаючих справу української Церкви (7.ІІ.96), того самого дня Климент VIII дав відручне письмо своїй скарбовій палаті на суму « 2 тисячі скудів у золоті... на покриття коштів повороту... » (7.ІІ.). Гроші мали бути вишлачені Луці Докторовичеві, як господареві дому Потія й Терлецького. Ще того самого дня скарбник дав відповідний наказ касієрові, але для безпеки Докторович вибрав гроші щойно недовго перед виїздом з Риму (вишлачено з каси 5.ІІІ.96). Того самого дня могла Апост.

Столиця повідомити Нунція в Кракові, що «єпископи руські виїдуть уже дуже скоро, бо їх справи вже всі полагоджені з повним вдоволенням...» (10.II.). Дня 16 лютого полагоджено рахунки в золотника за зужите на прикрасу риз золото, в сумі 153 скудів (13-18.II.).

Виїзд єпископів припинило виготовлення буль (23.II.) та підготовка на виїзд у Польщу Петра Аркудія, Грека, що його єпископи зажадали в папи на директора обіцяної духовної семінарії, яку Апост. Столиця згодиласть власним коштом побудувати. Аркудій, маючи досить неприємні враження зі свого першого побуту на Волині та бажаючи виїхати додому (Греція), робив усі можливі заходи, щоб не їхати. Вже 1 лютого він вручив відмовну відповідь та одержав поручення їхати «для Божої служби...». Друга справа, що припинила виїзд Потія й Терлецького з Риму, була справа друку виправленого календаря, що її виеднали єпископи в меморіялі з 8 лютого. Св. Отець погодився на цей новий видаток і слідуючого дня (9.II.) Апостольський Скарбник дістав доручення поробити видатки, потрібні для виготовлення відповідних черенок. Крім видатку, ще виготовлення деяких окремих букв, яких «недоставлено у слов'янських черенках» Апостольської друкарні мусіло знову забрати децю часу. Так протяглася справа виїзду до перших днів березня 1596 р.

Дня 7 березня 1596 р. виплачено Луці Докторовичеві нагороду за його послуги «як перекладача руських єпископів (7.III.), 100 римських скудів на закушно книжок». Останні справи були полагоджені й дець около 10 березня Потій і Терлецький виїхали домів. Син Потія, Петро, залишився на студії у Римі і йому, на його просьбу, Апост. Столиця признала підмогу, разом із слугою (14.III.). Так і з чисто особистої рації міг Потій виїхати з Риму вповні вдоволений.

Не маємо підстав припускати, що поворотна подорож Потія й Терлецького тривала коротше як 8 тижнів, яких вони потребували на їзду до Риму (27.IX. - 15.XI.).

Тому їх поворот до Кракова треба ставити десь на кінець квітня 1596 р. В усякому разі в перших днях травня вони мусіли вже бути вдома та зреферувати свою поїздку митрополитові й іншим єпископам, які вирішили спільно реченець ратифікаційного собору та повідомили про те Апостольського Нунція, що уже 20 травня писав до Риму, що « синод руських єпископів відбудеться у вересні, на празник св. Михаїла Ангела ». Так закінчилась остаточно поїздка Потія й Терлецького та дані їм повноважності діяти від імені цілого єпископату. Далі мав рішати вже загал єпископату безпосередньо.

Ми навмисне переповіли ті менш відомі, або й взагалі незнані досі подробиці з поїздки Потія й Терлецького до Риму, полишаючи на боці речі важливі й тому назагал відомі, як нпр. акт 23.XII.1595 р., папські письма, буллі тощо. Ці речі назагал знані, частинно й публіковані та мають радше церковно-правний характер. Нашою ціллю було звернути увагу саме на ці побічні речі, які, попри деякі хронологічні уточнення, своєю випадковістю кидають багато світла на першу стрічу римських духовних кругів з українською Церквою та її передовими представниками.

Ми можемо ставитися з деякими сумнівами до листовних фраз чи до офіційної переписки Апостольської Столиці, чи навіть самих владик, Потія і Терлецького (напр. їх лист до Балабана з 29.XII.1595 р.), та оспорювати ті враження, що їх на основі тієї переписки вони мали винести з Риму. Але ми не можемо не вірити тим речевим даним, розсіяним по римських архівах, тим посвідкам касових книг про виплачені грубі тисячі на кошти подорожі Потія й Терлецького, тим поважним заміткам римських церемонієрів у своїх приватних записках-щоденниках. Тому, згортаючи ці відірвані, випадкові відгуки в одне зрозуміле ціле, ми мусимо спростувати погляди загалу православних істориків, чи вискази ворогів українського католицизму, які для пропагандивних цілей:

підірвати коріння українського католицизму, стараються нап'ятнувати поїздку Потія й Терлецького до Риму, як один кількамісячний непереривний ланцюг упокорення української людини.

В світлі документів мусимо бути критичні щодо таких висказів славних чи менше славних істориків, хоч би вони були нам близькі, загально цінені та рідні. Популярність чи поширення якихось фальшивих фраз ніяк не оправдує, щоб їх і далі повторювати. І тому в світлі документів римська поїздка Потія й Терлецького в 1595-96 рр. являється не упокоренням української людини, але її тріумфом, тріумфом української Церкви. На кілька місяців українська Церква стала предметом зацікавлення центру католицького світу. Через кілька місяців Апостольська Столиця старалася не лише гарними словами, але передусім ділами показати своє цінення української єрархії, своє цінення українського обряду та його окремішностей, перед якими мусів поступитися навіть тисячолітній церемоніал папського двору. Передовою участю українських єпископів у торжественних богослужбах Христового Різдва, Богоявлення та Нового Року ці окремішності українського обряду були введені офіційно в структуру католицизму.

Українська католицька Церква не має чого соромитися римської поїздки Потія і Терлецького, навпаки може і повинна нею гордитися так з огляду на самі особи єпископів-послів, про яких уже при першій зустрічі люди, що довгими десятиліттями бачили найрізномродніших церковних єрархів цілого католицького світу, говорили як про людей « дуже милих, ревних » (Кард. Альдобрандіні, 18.XI.), « людей найкращої поведінки та дуже розсудних у веденні справ » (П. Норес, 2.XII.), як також і з огляду на успіхи тієї поїздки (з'єдинення на поданих українським єпископатом умовах, семінарія, календар тощо) та поведення з ними широких римських кругів і цілої середущої й північної Італії.

(Друковано в « *Наша Мета* », Торонто 1957 р., чч. 35-39).

VI.

ВСЕЛЕНСЬКИЙ СОБОР - ВАТИКАНСЬКИЙ II

ЙОГО ГЕНЕЗА, ДІЯННЯ — ЗНАЧЕННЯ Й ПЕРСПЕКТИВИ

Надзвичайну чи незвичайну подію сьогодні звикли називати «подією століття». Звичайно, й у більшості випадків — це звичайне перебільшення. Без трафаретності й сенсації можемо спокійно сказати: Розпочинаємо «Студійні Дні» про «подію нашого століття». Це не перебільшення, не риторична форма, але простий історичний факт. В двотисячелітній історії Христової Церкви, Другий Ватиканський Собор — є двадцятпершим Вселенським Собором християнства. Розрахунок простий: один на століття; одинокий на наше століття. Спосглядаючи на котрусь з генеральних чи публічних асамблей Собору, я відчув особисто: це неповторна подія мого життя, і неповторна подія всіх його учасників: ніхто з отих учасників не буде присутній на наступному Вселенському Соборі. Це не предсказання, чи пророцтво але простий історичний розрахунок. І можемо безпечно повторити: Ніхто з нас не буде учасником «Студійних Днів» над двадцятдругим Вселенським Собором. І тому нехай ця заввага буде підчеркненням ваги хвили, і Собору і студій над ним, щоб його зрозуміти, пізнати, оцінити. Панове, ми тут у такій цілі вперше і в останнє в нашому житті.

Дозвольте поділитися ще одним спостереженням, яке я особисто глибоко і живо відчуваю, і яке визначу зміст цієї доповіді та, мені здається, повинно становити основний тон її заслухання і евентуальної дискусії над нею. Скажу коротко: Моя доповідь і зужитий на неї час — є в засаді втраченим трудом і часом. Її подикту-

вала логіка програми Студійних Днів УХР: в дійсності ж — вона одинока злишня їх тема. Дозвольте вяснити. Моя тема в стані виготовлення звучала: Собор в історичному перекрою. Це історія й історична оцінка. А тимчасом історії нема, нема історичної перспективи для оцінки. Собор — це жива дійсність, якою займатимуться доповідачі й дискутанти «Студійних Днів». Собор — не має перспективи: ми його сучасники й учасники. Ми сьогоднішні живі люди, а перспективи історичної в реторті витворити не можна. На історичну перспективу складаються такі елементи й імponderабілія, яких не можна створити лябораторійно, як не можна створити лябораторійно життя. Тому ми здані тільки на споглядання-обсервацію й відмічування явищ. Щойно наші наступники напишуть з них історію і дадуть оцінку Ватиканського Собору, яку ми, правдоподібно, не читатимемо.

Тому я не побудовую моєї доповіді ні на джерелах, ні на бібліографії: в ролі сучасника й учасника я маю право, чи й обов'язок, бути джерелом і творити бібліографію. Тому не шукайте в моїх словах ні бібліографічних синтез, ні покликувань на джерела. Моя мова безпосередня, а не посередня. Тому говоритиму без дужок і цитувань. Цитуватиму не авторитети, але влучні очеркнення й спостереження учасників і сучасників, пороблені в обличчі гігантської події, якої сьогодні учасникам і сучасникам не можна схопити одним поглядом; її розглядають многі, усі, і кожний має право подати до відома те, що побачив і пізнав. Звідеи оправдання і вяснення для тієї безконечної літератури й бібліографії про Собор. Чим був, зглядно — чим є Собор, сьогодні під історичним оглядом не знає ніхто: навіть його творці. Навіть Римський Архиерей не є в тому питанні авторитетом. Є свідком; є авторитетним, кваліфікованим свідком історії.

Цих кілька спостережень для вступу нехай послу-

жать виясненням і оцінкою цих слів, щоб не було непорозумінь і щоб не було розчарувань, щодо цих кількох слів заміток до історії, і цих кілька спостережень до оцінки. Усе ж — як елементи можливої і потрібної дискусії: бо все є справою дискусійною, аж поки історія, справжня історія не положить їй краю, виставляючи дефінітивні тези про Ватиканський Собор. А коли це буде — не наше діло.

I. — ГЕНЕЗА Й ДІЯННЯ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Сама логіка речі вимагає сказати дещо про постання й звершення явища, якому імення Ватиканський Собор, хоч сама подія немає якоїсь внутрішньої логіки, так як не мають собори якоїсь діючої і обов'язуючої практики, до тієї міри, що ні папа Іван XXIII, проголошуючи дня 25 січня 1959 р. свій намір скликати Собор, не знав як до нього дійде і які будуть його дії і висліди, ні не знали дальшої їхньої долі творці проєктів соборових постанов; ні Отці Собору не знали наперед, які тексти будуть ними остаточно апробованими, і чого вони стануть історичними творцями. Це не здогад, ні не філософія, але свідчення сучасника і учасника, з перших же днів праці над здійснюванням Собору (1). Можна б сказати, що головною програмовою лінією Ватиканського Собору було оте наше українське: «якось воно буде», чи радше може оте євангельське: «Не журіться, отже, завтрішнім днем; завтрішний день турбуватиметься сам про себе. Доволі днів його лиха» (Мат. 6, 34). Цю лінію визначив отой великий імпровізатор наших днів папа Іван XXIII, зачерпнувши її з великої своєї віри і довір'я в Бога і в Його Провидіння, та його опіку над своїм сотво-

(1) Від 9 липня 1960 року, з дня призначення на Секретаря Підготовчої Комісії для Східних Церков, згодом Соборової Комісії, аж до закінчення Собору (8.12.1965) та передавання і упорядкування Архіву Комісії (31.1.1966).

рінням. І за ним, рад-не-рад, пішли усі, люди віри, але і люди малої віри, а то й скептики. І велика подія рушила з місця в свою історичну путь (2).

1. - До генези Ватиканського Собору.

Коли дня 18 липня 1870 року папа Пій ІХ проголосив торжественно першу догматичну конституцію *про Церкву*, дефініюючи більшістю голосів Отців Собору науку про першенство і непомильне навчання Римського Архiereя в Церкві Божій, та вирік останні слова: «А якщо хтось поважився б спротивитися цій нашій дефініції, від чого нехай Бог захоронить, нехай буде виклятий» (3), може дехто з Отців Собору Ватиканського Першого, а передусім поза Собором, подумав: Ера Вселенських Соборів закінчилася. Наступні роки дозволяли виявити такий погляд навіть публічно, головно коли минали десятиліття, а Ватиканський Перший Собор ждав без виглядів свого закінчення (4).

Перерваний прусько-французькою війною 1870 р., Ватиканський Собор, і правно не закритий і незакінчений (5) відкрив в історії Церкви майже столітній інтервал, який дехто схилився вважати навіть дефінітивним, який однак фактично таким не був так, як не був ним і правно. Відкрите в 1870-их так зване «Римське питання» між папатою та Італійською державою, було закрите щойно дня 11 лютого 1929 р. так зв. Лятеран-

(2) Проголошення — 25.1.1959; початок перед-підготівної праці — від 17.5.1959; початок підготівної праці — від 5.6.1960; початок діянь Собору, від 11.10.1962 р.

(3) Вселенський Собор Ват. Перший, дня 18.7.1870 р. Конст. «*про Церкву Христову*»; пор. Денцінгер, *Enchiridion*, вид. 21-23, Фрайбург 1937, стор. 503, ч. 1840.

(4) Від вересня 1870 р.

(5) Не була виставлена буля його закриття; тільки вирішення Папи Івана ХХІІІ відбути новий Собор, Ватиканський ІІ, фактично закрило Собор Ват. І, без якогось формального акту, чи документу.

ським Договором (6). Це « Римське питання » в'язало руки правного Предсідника майбутнього Собору, свободу його рухів. Коли ж воно прибрало спокійніші форми, прийшла світова війна 1914-1918 рр., з її попереджаючими прелюдіями та послідовними повесними наслідками (1912-1922) (7).

Перший проблеск нових можливостей відкрив понтифікат Пія Папи XI (1922-1939), який виповнив міжвоєнне двадцятиріччя. І вже в перших літах цього понтифікату впав перший удар на всіх чорноглядів, які вбачали в Римському Приматі перепону, майже непереможну для соборової дії Церкви.

Цього року, невтомний історіограф, бібліограф і літописець Другого Ватиканського Собору, один з редакторів більш як столітнього півмісячника культури « *Civiltà Cattolica* » (від 1850 р.), редагованого безперервно Єзуїтським Орденем, о. Іван Капріле, опублікував за джерелами тайних Ватиканських Архівів ряд статей, на тему генези Другого Ватиканського Собору, розкриваючи незнані досіль аспекти справи, тобто відновлення діянь Першого Ватиканського Собору за понтифікату Пія XI, між рр. 1922-1925, і за понтифікату Пія XII, між роками 1948-1951 (8). На ці « прецеденси » Другого Ватиканського Собору почали натякати різні автори вже від самого таки початку підготовки в 1959 р. (9). І хоча слушно о. Капріле категорично застерігає,

(6) Фірмували кард. П. Гаспаррі — прем'єр Б. Муссоліні; цим постала Ватиканська сучасна Держава, як суб'єкт міжнародного права, і Римські папи вийшли з добровільного замкнення в Ватикані.

(7) Балканська війна 1912 р., світова війна 1914-1918 рр., комуністична небезпека в Італії та в інших країнах, по закінченні війни.

(8) Пор. Giovanni Caprile, *Pio XI e la ripresa del Concilio Vaticano*, в « *Civiltà Cattolica* », an. 117, fasc. 2875, pag. 27-39; *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio Ecumenico*, *ibid.*, pag. 209-227, fasc. 2787-788.

(9) Пор. Silvio Negro, в « *Corriere della Sera* » (27.1.1959).

що не можна говорити про якийсь органічний прецеденс, що пояснював би генезу Другого Ватиканського Собору, яка має інше джерело й інші шляхи, то признає, що в порядку хронології слід говорити про попередні плянування, і то тим більше, щоб опрокинути погляд, мовляв, ідея Вселенського Собору була закинута внаслідок проголошення примату і непомильності Римського Архидієка, і тільки папа Іван XXIII революційним майже шляхом повернув круто кермою Церкви в притилежному напрямку.

Отож, за автентичними, хоча ще вповні невикористаними документами свого часу, виходить, що вже в перших місяцях понтифікату Пія XI думка про скликання Вселенського Собору полонила ум цього великого папи та були пороблені приготування для її здійснення.

Думка скликати Вселенський Собор постала в Пія XI, відай, під час торжеств Міжнародного Євхаристійного Конгресу в Римі, в травні-червні 1922 р. Згодом, підготовляючи свою програмову енцикліку з 23 грудня 1922 р., в її чорновику існують виразні натяки на можливість зібрати католицький єпископат в 1925 р., з нагоди Святого Року. В згаданій енцикліці є згадка на можливість продовження Першого Ватиканського Собору, з тим, що папа Пій XI ждав « якогось виразнішого знаку Божої волі » (10). В квітні 1923 р. були пороблені досліджування матеріялів Першого Ватиканського Собору, які залишилися невиконаними. Над цим працювала вибрана комісія. Документи було знайдено, упорядковано, скаталоговано. В травні цього року були авторизовані деякі богослови виготовити перший начерк програми, а в червні Папа Пій XI подав деякі директиви праці (11); були начеркнені перші теми, йдучи за матеріялами попереднього Собору, подані загальні начерки тематики

(10) Пор. І. Капріле, стор. 28, цит. твір.

(11) Квітень 1923; пор. І. Капріле, стор. 29.

(оо. Лєспісіє, Гугон), які мали бути подані в студію іншим знавцям (12). Тимчасом дня 22 жовтня 1923 р. було вислано до всього єпископату запитання про підхожість скликання Собору, і була виключена дата 1925 р., та встановлений реченець для відповіді — 6 місяців. До 2 серпня 1925 р. прийшло 1165 відповідей; бракувало 215 відповідей. За скликанням заявилося просто 657 єп.; 256 ще й умотивувало його; 63 запитані бажали відкласти його; 34 було проти скликання, а 154 не відповіли (13). Почали були вже й думати про осідок Собору, в чому виринула знову справа «Римського Питання», яка в тому часі (1926 р.) почала наблизатися до своєї розв'язки. Були висказані бажання трактувати і справу єдності Церкви, та і одна, і друга справа не були ще дозрілі, і папа Пій XI уважав, що не треба випереджувати часів, і ждав виразнішого знаку з небес, який прийшов щойно на адресу папи Івана XXIII в 1959 р. (14).

Передвоєнні часи 1930-их років, а згодом друга світова війна — відклали справу Собору в ділянку молитов і задушевних побажань. Щойно три роки по закінченні другої світової війни вона виринула на верхах Католицької Церкви. Кардинал Е. Руффіні, з нагоди скликання Другого Ватиканського Собору, виявив, що на послуханні в папи Пія XII, дня 25 лютого 1948 р., він говорив про цю справу з Папою, натякаючи на подібну думку і в інших членів Римської Курії (15). Вже дня 4 березня 1948 р. Пій XII натякає про це Асесорові

(12) Пор. І. Капріле, цит. тв., стор. 31-33.

(13) Там же, стор. 35.

(14) В листопаді-грудні 1958 р. в формі приватній, а дня 25.1.1959 р. публічно перед збором Кардиналів, в бенедиктинському монастирі при базиліці св. Павла в Римі.

(15) Кард. Е. Руффіні, Архiepіскоп Палерма на Сицилії, в своїй промові на Лятеранському Університеті в Римі, дня 28. 10.1959, подав до відома ці свої старання; Пор. «*Osservatore Romano*» (4.11.1959); пор. І. Капріле, цит. тв., стор. 209.

Святого Оффіціум, а одинадцять днів згодом, 15 березня, була зібрана в св. Оффіціум окрема невелика Комісія в цій справі: в справі студій над справою Собору. Відбулось більше засідань цієї Комісії; були запроєктовані підготовні Комісії числом — п'ять, та Центральна Комісія для керування працями; згодом приступлено до проблеми тематики праці Комісій та Собору взагалі, добір членів Комісій. Зазнайомившись з проєктами, Пій XII велів в липні 1948 р. продовжати працю (16). В початках 1949 р. були підібрані президент, секретар і члени Центральної Комісії, яка відбула 6 засідань, виготовила лист до деяких єпископів світу з-поміж тридцятки народів, який остаточно не був висланий до адресатів. Тимчасом розглядало справу тематики, яка забрала час між липнем 1949 і січнем 1951 року; працювало рівночасно 4 підкомісії, розділені за справами. Ці праці виявили розбіжність поглядів на деякі основні справи, а головню щодо самої процедури, часу, місця, тривання Собору. Одні бажали собору короткого, маніфестаційного, плебісцитарного; інші уважали кінечним Собор довший, дискусійний, добре опрацьований. Була проблема і великого числа єпископів, яка займала уми і одного, і другого напрямку (17). Була розглянена справа праці підготовної, і пособорової. Дня 4 січня 1951 р. Комісія пропонує справу до вирішення Пієві XII, і він вирішив припинити дальшу працю (18), скориставшись з багатьох проєктів Комісії в виготовленні своїх енциклік. І хоч не скликав він Вселенського Собору, але був на ньому приявним своїми посланнями: Другий Ватиканський Собор має 200 цитатів з 92-ох документів його вчительської діяльності (19). Який був би Собор склика-

(16) Там же, стор. 213.

(17) Там же, стор. 224.

(18) Там же, стор. 225.

(19) Там же, стор. 226.

ний Пієм XII, знає тільки один Бог; але можна безпечно сказати: багато справ було вже тоді відчутних і зрілих, щоб виринути на Вселенському Соборі в 1951 р., як виринули спонтанно на Соборі 1962 року.

З досі сказано ясно виходить, що людські намагання зорганізувати Вселенський Собор наших часів застрягли в труднощах, людських поглядах, технічних перепонах. Коли папи Пій IX, Лев XIII, Пій X, Бенедикт XV були перешкоджені зовнішніми обставинами і труднощами, їх наступники, Пій XI і Пій XII — за кращих зовнішніх обставин — виконавши людське зусилля, ждали знаку з висот. І цей знак прийшов у 1958 р. до смиренного папи Івана XXIII-го. І коли до його понтифікату залюбки прикладають слова Євангелиста Івана: «І був чоловік посланий від Бога, на ім'я Йоан» (Ів. 1, 6), то до Другого Ватиканського Собору можна б прикласти інші слова Євангелії: В 1958 році «було слово Боже до Йоана, сина Захарії, в пустині...» (Лук. 3, 2), і йому був даний знак, якого ждав у 1922 р. його попередник, Пій XI (20); і він передав його Церкві і людству дня 25 січня 1959 р. в базиліці св. ап. Павла (21), отворяючи Ватиканському Соборові новий, відмінний шлях до здійснення, на який виразно вказує історія перших місяців його Архисрейства.

Вибраний на Верховне Архисрейство в Церкві Божій дня 28 жовтня 1958 р., під оцінкою «переходового папи»; коронований дня 4 листопада папською тіярою; без кур'яльної практики і знання римських подій за останніх

(20) Пор. І. Капріле, ч. 2785, в «*Чівальта Каттолїка*», стор. 28.

(21) Вирішні слова Папи Івана XXIII звучали: «Дещо дрожаючи з зворушення, але з смиренною рішучістю, висказуємо перед вами поймаючи подвійну справу і рішення: відбуті єпархіяльний римський Синод і Вселенський Собор для цілої Церкви». До цього була долучена і справа ревізії канонічного права; пор. факсімїле в «*Оссерв. Романо делла Дом.*», березень 1966, стор. 21.

35 літ, вповаючи на Боже Провидіння, взявся він за керму Христової Церкви з досвідом християнського життя на Сході, лагідністю і смиренністю батька. Від його вибору до заповідження Собору проплило тільки неповних три місяці. Коли саме прийшло оте « слово Боже до Йоана »? Про це вже існує ціла література, яка зростатиме з ходом літ. Не входячи в її аналіз, бо на це не місце і не час, нехай буде вільно нам зробити таких кілька спостережень.

В пошукуванні генези і походження папського рішення скликати Собор, реченець скорочують різні свідки до початків січня 1959 р. (22); інші до Різдва 1958 р.; а нам нехай буде вільно поділитися з вами такою малознаною вісткою. Бл. пам'яті асесор Східньої Конгрегації і Секретар Східньої Кодифікації, о. Акакій Кусса, ЧСВВ, у протоколі першого свого послухання в папи Івана XXIII з дня 13 грудня 1958 р. віднотував, що на його внесення проголосити дальшу частину Східнього Права « про св. Тайни », Папа Іван XXIII мав відповісти: зачекаємо з тим аж по Вселенському Соборі (23). Значить, що того дня думка про скликання Собору вже була настільки визріла, що могла бути предметом конкретної, практичної відповіді високому урядникові Церкви. Тут же слід долучити і наступне конфіденціальне визнання папи Івана XXIII перед Василіянською Генеральною Капітулою в дні 22 лютого 1963 р., в якому він оповів, що перше ніж поділитися тією думкою з своїм Державним Серетарем — Доменіком Тардіні, він тремтів і з остра-

(22) Майже всі автори, що трактують про Собор ширше, порушують тему реченця, даючи не раз свої причинки.

(23) Преосв. А. Кусса, по повероті з послухання, віднотував цю відповідь і залишив в актах Комісії, де її згодом знайшов о. Д. Фальгін, францісканин-конвентуал, Асистент Кодифікаційної Комісії, вже по смерті кард. А. Кусси, і подав до відома на одному з засідань Соборової Комісії Східних Церков.

хом ждав, що скаже цей « істинний римлянин »; та коли Тардіні просто і без решти схвалив замір скликати Собор, казав папа Іван: Мені просто немов камінь упав з серця (24). Отож треба внести, що ще й заки висказати свій замір навіть довірочно, він мусів декілька днів з ним носитися та його передумувати, а це пересуває генезу тієї думки принаймні на місяць листопад 1958 р. В іншому документі він визнає, що цей голос прийшов до нього через смиренного члена Церкви, на одному з розмов-послухань. Тому знову треба б переуслушати справу вперед, бо годі принускати, щоб папа Іван не передумував довше над такою суггестією, поки почати думати про її закомунікування свому Державному Секретареві (25). І так ми доходимо до якої половини листопада, тобто яких три тижні по виборі, а два тижні по свому торжественному настоленні (28.10 - 4.11 - 15.11.1958). А це вказує, що ця ідея осяяла його таки зверху, без можливості дійти до неї шляхом студій і консультацій. Можемо твердити, що приймаючи в свому серці цю ідею, папа Іван XXIII не знав нічого навіть про підготовку і Пія XI і Пія XII до скликання Вселенського Собору. Ця справа могла стати йому відомою тільки згодом, а принаймні з розмови з кард. Тардіні. Так стаємо перед зовсім новим джерелом генези собору: Божою інспірацією, а це джерело ставить попередні прецеденси наоборот. Коли папи Пій XI і XII підготовляли ідею, а згодом бажали її проголосити, то папа Іван XXIII поступив навпаки: спершу проголосив ідею, а зойно згодом почав думати над її здійсненням та її підготовляти до здійснення. Ото ж дня 25 січня 1959 р. папа Іван прав-

(24) Свідками тієї батьківської конфіденційної розмови були 22 учасники Другої Римської Василіянської Капітули, та джурний шамбелян Папи Івана XXIII.

(25) В одній з своїх численних промов про Собор папа Іван згадує про таку суггестію смиренного члена Церкви: хто ним був? Наразі не знаємо.

доподібно не мав ще жодного конкретного пляну про дії Собору та його остаточні цілі, що й проявилось на весні 1959 р., коли дійшло до деяких уточнень, головню в тому, чи буде задуманий Собор унійним чи ні? (26). Згодом, у червні прийшло до назначення Перед-підготівної Комісії, для зібрання внесків про тематику Собору та ви-працювання проєкту підготівних праць (1959-1960), що вказувало б на те, що Собор та його програма не були зразу предвиджені чи приготовані шляхом студій і кон-сультацій. Нехай буде вільно мені ствердити і те, що далеко згодом, в часі праці Підготівних Комісій, йшло постійне шукання головної, центральної теми Собору, щось немов пропагандивного гасла-клича, яке могло б актуалізувати справу (27). В столній-програміній енцик-ліці Папи Івана XXIII (29.6.1959) впало перше отаке гасло: « оновлення — пристосоване оновлення католиць-кої Церкви », як потягаючий взір для інших християн і для цілого світу (28). В половині того ж таки року 1959-го, скінчився також довгий інтервал, розпочатий в вересні 1870 р.; рішенням папи Івана відбути Другий Ватиканський Собор, справа закриття Першого і назва заповідженого Собору була остаточно вирішена і замкне-

(26) В перших тижнях по заповідженні Собору цілим світом пройшла вістка, що Собор буде унійним Собором, на який зій-дуться всі християнські Церкви; тому таки зразу були пороблені застереження про ціль і форми Собору, як Собору Католицької Церкви. Дня 30 жовтня 1959 кард. Доменік Тардіні в своїй прес-конференції вияснив багато неточних здогадів і припущень, а між іншим і згадане вище.

(27) Автор цих рядків був наочним свідком цього шукання за лейтмотивом Собору на найвищих становищах Церкви, і при-гадує собі розмову з Державним Секретарем Гамлетом Чікоїньяні на цю тему.

(28) В енцикліці « *На Престіл Петрів* », з 29 червня 1959 р. Пор. різні видання і в різних мовах, де розвивається думка про « адджорнаменто ».

на: Собор Вселенський — Ватиканський Другий народився (29). Його ж генеза — Божа.

2. - Діяння Ватиканського Собору.

Говоритимемо про «діяння» Собору в найширшому значенні, тобто про весь час від 17 травня 1959 р. до 11 жовтня 1966 р., тобто від назначення Перед-Підготовчої Комісії, до введення в дію соборових постанов. Кожному очевидне, що це великий час, вагомий подіями, багатий фактами. Тому потреба синтетичного перегляду більш як конечна: для короткого докладу — імперативна. Тому наші слова будуть радше синтетизованою хронологією. Публічність цих діянь і задовільна й постійна інформація вже обзнайомила кожного заінтересованого з загальним ходом подій і фактів, і це полегшує наш труд та дозволяє оперувати тільки натяками. Щодо докладніших даних, відсилаю заінтересованих до багатої, доступної літератури чужомовної, а частинно і української. Не говоритиму і про постанови поодиноких декретів і конституцій, бо це завдання поодиноких доповідачів-референтів цих «Студійних Днів», а частинно може і предмет дискусії.

а) *Перед-підготовча праця:*

Дня 17 травня 1959 р. «*Оссерваторе Романо*» опублікувало список членів Перед-Підготовчої Комісії: це були відповідальні люди Римської Курії, під проводом Державного Секретаря — Доменіка Тардіні, Діловода-Секретаря Перікля Фелічі, римського Пралата, Асесорів Римських Конгрегацій і деяких визначніших знавців ді-

(29) В часі цілого 1959 р. Папа Іван XXIII говорив загально про Вселенський Собор, не даючи йому визначеного імені. Чи не перший раз впало слово-назва Собор «Ватиканський II» в промові з дня 7 грудня 1959 р., в базиліці 12 Апостолів. Порівняй «*Оссерваторе Романо*», 9-10 грудня 1959 р.

ла (30). Завданням Комісії було консультувати католицьку вселенну, упорядкувати документи, піддати до відома і студії майбутнього Предсідника Собору — Римського Архисрея. Було вистилізовано листа до католицького єпископату світу, до головних Настоятелів чернечих Чинів, до католицьких Університетів і Факультетів (31). Римські центральні Уряди (Конгрегації) були запрошені подати свої завваження і внески (32). Секретар створив невеликий, але дійовий уряд, зібравши штаб співробітників, який тимчасом підбирав історичні документи, складав підручну бібліотеку Собору, ждучи голосу майбутніх Отців Собору. Незабаром почали напливати перші відгуки, а згодом ринула ціла лявіна письм. Їх упорядковування, каталогування, виготовлювання картотеки, а згодом синтез і статистик зайняло зиму й весну 1959-1960 р. Більшими партіями, належно упорядкованими, внески поступали на стіл Папи Івана XXIII, який їх запопадливо прочитував, коментував, вибирав, селекціонував: з цього мали постати теми праці майбутніх Підготівних Комісій (33). А тимчасом Комісія займалася справою налагодження підготівної праці: встановлення Комісій, селекція їх членів, визначення компетенцій. По довгих дискусіях і перевірці різних проєктів, на початку травня 1960 р. предложено Папі Іванові XXIII проєкт підготівної праці, тобто дальшого кроку для здійснення Собору.

(30) Комісія мала 12 членів: Предсідника — кард. Д. Тардіні, Секретаря — Перікля Фелічі і десять членів. Пор. офіційну вістку; див. в «*Оссерваторе Романо*», 17.5.1959.

(31) Лист був виданий дня 18 червня 1959 р. і був дуже загалняковий та лишив можливості робити широкі внески і сугестії.

(32) З дня 29 травня 1959: Пор. *Акти і Документи для підготовки Вселенського Собору Ватиканського II*, серія I: Передпідготівна, том III, Ватикан 1960.

(33) Гляди деякі фотокопії власноручних завваг Папи Івана XXIII в «*Акти і Документи...*», том I, Ватикан 1960.

Ось коротка хронологія праці Перед-підготовчої Комісії: 17 травня 1959 встановлення; 18 червня лист до єпископату світу; 1 вересня дата надсилання відповідей, продовжена до кінця квітня 1960 р.; лист до Римських Конгрегацій 29 травня 1959, і 16 лютого 1960 р.; 3 липня 1959 заклик до Римських Університетів подати свої студії про важніші теми (Ректори); 17 липня таке ж до римських факультетів як цілості; 17 липня заклик до всіх католицьких Університетів світу; 30 жовтня пресова конференція кард. Тардіні про цілі Собору: Собор не буде унійним, але пристосованим оновленням католицької Церкви; буде спромога обсерваторів; будуть подавані правильні інформації про підготовчі праці; встановлення багатотисячної картотеки внесків; опублікування відповідей католицького світу в 16 великих томах: документи папські, католицького єпископату і чернецтва, Римської курії і Університетів (34). Було запитано: 2593 церковних достойників, відповіло 1998, тобто 77%, різних категорій: Кардинали, Архиепископи, Настоятелі чернечі і т.д. Відповіді поділено відносно до країн і категорій запитуваних і так їх видруковано (35). Римська Курія відповіла в комплекті. Запитувано 62 Інститути вищих богословських студій (36).

Отож можна сказати: цілий католицький світ був

(34) Це становить першу серію «*Актив і Документів Ватиканського Собору*», так звану передпідготовчу, яка появилася друком в 1960-1962 рр. для вжитку Підготовчих Комісій, а згодом і Отців Собору. По Соборі залиши примірники цієї важливої публікації мали б бути передані до важливіших бібліотек світу, для дискретної консультації заінтересованих вчених і дослідників.

(35) Відповіді були видруковані такими, як вони прийшли. Тому дехто, згодом, висказував певний жаль, що він не знав наперед про те, що такі відповіді будуть друковані, бо тоді був би вистиглизував відповідь може дещо відмінно. Та в тім і цінність цієї публікації і відповідей, що вони були спонтанними.

(36) Відповіді Університетів поміщено як том IV «*Акти і Документи*», в трьох книгах.

задовільно консильтований про пекучі справи релігії і Церкви, і відповів плебісцитарно. Тому тематика Собору базується на дійсній потребі, встановленій компетентною діагнозою відповідних людей. Собор не пішов за теоретичним філософуванням, але станув твердо на реальних основах: вийшов з життя і був цілий звернений до життя, що й видно вже з тієї перед-підготовчої його фази.

б) Підготовча праця:

Підтягнувши підсумки перед-підготовчого періоду (1959-1960), дня 5 червня 1960 появилoся папське письмо «*З вишнього Божого порушення*» (37), яким був установлений підготовчий апарат Собору: 11 Комісій; богословська, єпископів і єпархій, правопорядку клиру і мирян, ченців, св. Тайн, літургічна, студій і семінарій, східня, місій, апостоляту мирян, згодом — церемоніальна (10.11.1960), і три секретаріати: преси, християнської єдності, адміністративний. Очолювала цю організацію Центральна Комісія, з своїми Підкомісіями: регламенту, організації, поправок, мішаних справ. Дня 2 липня Папа апробував головні теми праці Комісій, на основі підготовчих сугресцій католицького світу (38). В червні були назначені Папою Презеси Комісій і Секретаріатів (39), в липні

(37) Пор. *Акти Апостольської Столиці* (ААС), т. 52 (1960), стор. 433-437.

(38) Пор. видання Центральної Комісії з 1960 р. під заголовком: «*Питання поставлені Підготовчим Комісіям Вселенського Собору Ватиканського II*», сторін 24 (секретне).

(39) Назначення Презесів Комісій відбулося зараз таки по проголошенні Апост. Листа «*З вишнього Божого порушення*», з дня 5.6.1960. Номінаційні грамоти виставляв з мандату Папи Державний Секретар, а імена номінованих були помішувані в «*Ос-серваторе Романо*», Ватиканському офіціозі, а згодом в «*Акти Апост. Столиці*» (ААС). Так само були найменовані всі Секретарі, члени і радники Комісій. Цей процес номінацій, в головному, був закінчений в перших днях вересня 1960 р., хоч ніколи

Секретарі Комісій, а в липні-серпні 1960 члени і радники, яких число було доповнюване під час цілого тривання підготовчих праць Комісій. Разом в усіх комісіях працювало 833 особи, з чого членів — 452, радників — 381; в тому працювало — 60 кардиналів, 5 патріархів; архієпископів — 122, єпископів — 136, єпархіяльного клиру — 218, ченців — 282, миряни — 10; з Європи — 652 особи, з решти світу — 181 (40); коли брати належність ченців, 5 Чинів мало понад 10 членів у різних Комісіях: Обляти — 11, Бенедиктини — 21, Франціскани — 24, Домінікани — 32, Єзуїти — 54; українські Василіяни — 2 (41); з чого з європейських країн усіх ченців було — 255, з інших континентів — 36.

З українців працювало в підготовчих Комісіях 7 осіб, з чого членів 6, радник — один; члени Комісій — Єпп. Богачевський, Бучко, Букатко, Германюк, Корниляк; чернець — о. Великий, який був і Секретарем Східньої Комісії; радник східньої Комісії — о. Мелетій Войнар, василіянин.

Початок праць Підготовчих Комісій дано дня 13 листопада 1960 р. торжественною св. Літургією в східньому обряді; головним служителем був Преосв. Іван Бучко, а Служба Божа виконана укр. хором, у присутності і за активною співучастю папи Івана XXIII, який давав усі благословення. Дня 14 листопада всі члени були прийняті на послуханні в папи Івана, який дав у своїй промові перші вказівки і норми. Праця Комісій тривала майже два роки: від 14 листопада 1960 р. до 10 жовтня 1962 р.

не був остаточно замкнений, але завсіди поновнюваний відповідно до потреб і обставин. В часі діянь Комісій появилос'я два офіційні каталоги членів Комісій, у 1961 і 1962 рр., в формі особіних книг.

(40) Пор. «*Osservatore della Domenica*», березень 1966 р., стор. 30.

(41) Там же, стор. 31.

Працю і плоди праці Комісій можна коротко схопити в такі статистичні дані, зіставлені компетентними чинниками самих Комісій (звичайно Секретарами), які були подані в березні 1966 р. в журналі-тижневику: «*Оссерваторе Романо*» (недільне).

Комісія Богословська: — Оттавіані, Тромп (секретар): членів 32, радників 36; Підкомісій — 5 (дальших підвідділів — 15): засідань пленарних — 52, час тривання — 140 годин; засідань Підкомісій — 215, кожне 2,5-3 години; випрацюваних догматичних проєктів — 6 (42).

Комісія єпископів і єпархій: — Марелля, Гавліна (секретар): членів — 24, радників — 27; Підкомісій — 10, з чого 3 мішані; пленарних засідань — 40, час тривання — 128 годин; засідань підкомісій — 36; голосувань загальних в важних справах — 120; випрацюваних проєктів — 7 (кожний по 4-6 різних редакцій) (43).

Комісія провпорядку клиру і мирян: — Чіріячі, Берутті (секретар): членів — 34, радників — 34; Підкомісій — 20; засідань пленарних — 51, час тривання — 170 годин; виготовлених проєктів — 29 (частинно на спілку з іншими Комісіями).

Комісія ченців: — Валері, Руссо (секретар): членів 25, радників — 29; окремих питань — 20; засідань пленарних — 72 (від 1.2.1961 - до квітня 1963); було випрацювано проєкт про стани досконалости, у двох редакціях.

Комісія св. Тайн: — Мазелля, Бідагор (секретар):

(42) Шість конституцій догматичних: Про Боже Об'явлення, Про Церкву, Про Пресвяту Діву Марію, Про зберігання депозиту віри, Про моральний лад, Про чистість, дівство, подружжя і сім'ю; була запланована ще й сьома конституція: Про соціальний лад і про спільноту народів, яка остаточно була видана Собором як «*Конституція душпастирська про Церкву в сучасному світі*», так зв. «схема 13».

(43) Пор. звіт з діяльності Комісії в «*Оссерв. Романо делла Доменіка*», березень 1966, стор. 32.

членів — 26, радників — 15; Підкомісії — 6, тривання засідань — 120 годин; засідань пленарних — 66, час тривання — 371 година; одержано 525 голосів; виготовлено — 9 проєктів (44).

Комісія Літургічна: Ляраона, Бушіні (секретар): членів — 24, радників — 35; Підкомісії — 13 (праця письмова, і по 2-3 засідання); пленарних засідань — 31, тривання — 111 годин; проєкт — один, органічний для цілої літургічної матерії (45).

Комісія студій і Семінарій: — Піццардо, Мейер (секретар): членів — 38, радників — 32; Підкомісії — 12, засідань — 40; засідань пленарних — 40; випрацюваних проєктів — 5.

Комісія Східних Церков: — Чіконьяні, Великий (секретар): членів — 27, радників — 30; секцій — 6, підкомісія — 1; засідань пленарних — 61, секцій — 52, Підкомісії — 27, разом час тривання — 320 годин, з 305 голосуваннями; випрацюваних частинних чи повних проєктів — 11, згодом зведених до двох головних: Про одність Церкви, і Про Східні Церкви (46).

(44) Практично Собор проєктів цієї Комісії не прийняв, але відіслав до інших проєктів, до кодифікації, а проєкт про мішані подружжя передав у руки Римського Архидієка до вирішення (на третій сесії).

(45) Проєкт цієї Комісії був найбільше органічний, і протискуваний на першій сесії Собору, та проголошений вже на другій сесії, дня 4 грудня 1963 року, за папи Павла VI.

(46) Проєкт Східної Комісії: «*Про одність Церкви: Щоб усі були одне*», був поданий на першу сесію Собору й продискутований в днях 27.11 - 1.12.1962; було вирішено об'єднати його з іншими подібними проєктами, з чого постав декрет «*про екуменізм*». З інших 10 проєктів, Центральна Комісія прийняла на соборову дискусію 5: Про обряди в Церкві, Про патріархів, Про церковне правило клиру, Про правопорядок св. Тайн, Про богочитання. З цих елементів був складений проєкт декрету «*Про Східні Церкви*», прийнятий згодом у скороченій формі під заголовком: «*Про східні католицькі Церкви*», дня 21.11.1964 р.

Комісія для місії: — Агаджаніян, Метью (секретар): членів 23, радників — 32; Підкомісії — 5, засідань — 96, тривання — годин 297; засідань пленарних — 17; засідань редакційних — 20; виготовлених проєктів — проєкт декрету про місії, в 7 розділах.

Комісія для апостоляту мирян: — Ченто, Їлоріє (секретар): членів — 40, радників — 29; Підкомісії — 3, засідань — разом коло 400 годин; засідань пленарних — 7, годин — 300 праці, голосувань — 60; виготовлених проєктів — 1 органічний (47).

Секретаріят для преси і видовищ: — О'Коннор, Дескур (секретар): членів — 20, радників — 26; Підкомісії — 3, звужених — 4, мішана — 1; засідань пленарних — 28, інших звужених і мішаних — 15: разом годин праці — 411; коло 234 голосів; виготовлених проєктів — 1 органічний, в 11 розділах, 114 параграфів, на 45 сторінках друку (48).

Секретаріят для єдності християн: — Беа, Вільбрандс (секретар): членів — 17, радників — 20; Підкомісії — 14, мішаних — 4; Засідань пленарних — 6, інші засідання в Підкомісіях і в Підкомісіях мішаних; випрацюваних тем — 5 (49).

Комісія Церемоніальна: — Тіссерант, Нардоне (секретар): членів — 5, радників — 6; Засідання відповідно

(47) Проєкт «*про апостолят мирян*», помітно скорочений, був прийнятий Собором дня 18.11.1965 р. Ця Комісія найбільше працювала згодом в соборовій фазі над конституцією «*Про Церкву в сучасному світі*».

(48) Проєкт проголошений, і дуже скорочений, на другій сесії, дня 4.12.1963 р., і мав з усіх постанов найбільше число негативних голосів — 164.

(49) Секретаріят випрацював ці проєкти з власної ініціативи, бо з початку він не одержав окремої тематики, але завдання вдержувати контакти з не-католиками. Випрацювані ним проєкти були: Про потребу молитви за єдність християн, Про слово Боже, Про релігійну свободу, Про католицький екуменізм та Про юдеїв, який Центральна Комісія не рекомендувала на соборову дискусію.

до потреби й нагоди; праця: виготовлення церемоніалу Собору (50).

Секретаріят Адміністративний: — Ді Йоріо, Іверрі (секретар): членів — 14; завдання — економічні справи підготовки і Собору, щодо осіб і речей (51).

Історія праць Комісій ще жде свого випрацювання, і, мабуть, ще треба багато часу, щоб опрацювати весь матеріал тієї складної праці такого великого тіла. Для ілюстрації самої процедури відзначимо, що, напр., сама тільки Комісія Східних Церков нараховує понад 500 сторінок протоколів, та 5 томів прилог до протоколів, та передала до Архіву Собору 100 томів документації, а вона не була одною з найбільших, та не стенографувала всіх промов і дискусій, але обмежилась до уважних синтезів і рефератів. Історія підготовчих праць Ватиканського Собору ще принесе багато новостей, про які сьогодні знає тільки незначне число людей. Можна сказати, що ця історія сьогодні записана тільки що в пам'яті і аднотаціях 15 Секретарів підготовного періоду, які є єдиними свідками всіх подій і явищ, які заіснували в цьому періоді. Поза цією колегією секретарів, ледве чи хто має належне уявлення про працю Комісій, включно до Президентів Комісій. І коли вільно висказати свobodну суггестію, слід хіба відставити всіх цих 15 людей від інших зайнять, відокремити від світу, дати всі засоби праці, і примусити випрацювати історію цього періоду на основі їх знання, документів, взаємних консультацій та конфронтацій і дискусій. Може в такий спосіб можна б було заощадити історикам Собору зайвих трудів, та

(50) Опублікований 6 серпня 1962 р.; згодом, у часі діяння Собору, дещо здосконалений, відповідно до здобутого досвіду на першій сесії.

(51) Цей Секретаріят у повному своєму підготовному складі став згодом і Секретаріатом соборовим, та виконав велику організаційну працю. Пор. «*Osservatore Romano della Domenica*», березень 1966, стор. 51.

нераз і зайвих здогадів, а то й недокладних гіпотез. Та це тільки отак на маргінесі характеристики цієї великої праці (52).

Вкінці, окрему увагу слід присвятити так званій Підготівній Центральній Комісії, яка була тим осередком, через який перейшов увесь підготівний матеріал Комісій та ті питання, які стосувалися майбутніх діянь Собору.

Центральна Комісія: — Папа Іван XXIII, Фелічі (секретар): — членів — 104, радників — 29; відбулось 7 зборів Комісії, які разом тривали 63 дні (від 12.6.1961 - 20.6.1962); Комісія перевірила — 57 проєктів декретів, 12 проєктів конституцій, простудіювавши 121 зшитки проєктів, які виповнили 2100 сторін тексту; крім того Комісія випрацювала реґлямент Собору, його організацію, процедуру, справу учасників, включно до обсерваторів.

В центральній Комісії не було члена українця; був приявний тільки о. Великий, Секретар східньої Комісії, коли дискутувалися проєкти Комісії (зимою і весною 1962 р.). Ця Комісія, дня 18 січня розглянула проєкт Східньої Комісії « про східніх Патріярхів », а в ньому і пропозицію про піднесення Київського митрополітального осідку до ранґи патріярхату, не встряваючи в питання, хто на ньому сидітиме: католицький чи православний єрарх; пропозиція не зазнала якихсь застережень, тільки, в зв'язку з загальним характером Собору, була передана до вирішення Римському Архисреєві, формулою: « До Святішого ». А був це січень 1962 р., і була це дискусія над проєктом східньої Комісії, виготовленим

(52) Комплектування Соборового Архіву поступало цілий час тривання Собору, а окремі Комісії передавали свої архіви по закінченні праць, належно їх упорядкувавши і скомплетувавши. Обов'язок упорядкувати Центральний Соборовий Архів належить до Центральної Пособорової Комісії. Пор. « *Оссерваторе Ром. д. Доменіка* », березень 1966, стор. 188-189.

в червні 1961 р.: і це нехай послужить причинком до цього питання, яке дискутується в нашій національній спільноті (53).

До праць Центральної Комісії слід зарахувати і працю її чотирьох підкомісій, які мали інструментальне, а в дечому і самостійне поле праці.

Підкомісія Регляменту: основана дня 29 жовтня 1961 р.: Роберті, Карбоне (секретар): членів 4; засідань пленарних — 28 (22.11.1961 - 27.6.1962); вислід — Реглямент складений з 24 розділів і 75 артикулів, проголошений 6 серпня 1962 письмом «*З наближенням Собору*» (54).

Підкомісія Мішаних Справ: встановлена 7 листопада 1961: членів — 7 (між іншими один східній патріярх, і майбутній Папа Павло VI). Засідань — 4 (червень-грудень 1962); Підкомісія скоординувала 14 проєктів, стосовних єпископів і душпастирства (55).

Підкомісія Поправок: Встановлена декретом встановлення Комісії взагалі: членів — 7 (презес: Конфальонері, секретар — В. Фаджольо); пленарних засідань — 14 (працівних годин — 49), від 22.1.1962 - 20.7.1962; вислід праці — 29 справлених проєктів; праця Комісії була опублікована в 4 томах «*Проектів Конституцій і Декретів*», на 1000 сторінках друку, які являються оочем підготівних праць Комісій (56). В працях тієї Підкомі-

(53) Ідеться про справу оснування укр. патріярхату, яку підніс на Соборі публічно тодішний Львівський Архiepіскоп-митрополит Йосиф Сліпий, дня 11 жовтня 1963 р.

(54) Виданий дня 6 серпня 1962 р., а згодом у дечому вдосконалений. В ньому були також відзначені справи церемоніальні, якими займалася відповідна Комісія.

(55) Ця тиха праця цієї малої Підкомісії мала велике значення для встановлення тем і взагалі програми Собору.

(56) Перший том появился в липні 1962 р. і був основою дискусії на першій сесії Собору. В ньому була поміщена частина проєктів Комісій: Богословської, Літургічної, Східної та Преси і Видовищ, які всі були продискутовані на першій сесії.

сії, стосовно східних справ, працював самотній українець — Секретар о. А. Великий, ЧСВВ.

Підсумовуючи підготовіть праць Собору, нехай вільно мені буде висказати деякі конкретні зауваження, які можуть послужити для її оцінки, і для оцінки Собору взагалі. Це зауваження очевидця, сучасника і учасника тієї праці, суб'єктивні, і частинні, а тому не історичні, але фактичні.

Отже щодо часу, обставин, осіб, тематики — Собор мав задовільне підготування, яке вплинуло вирішньо і на самі діяння Собору і на його успіхи. Собору Ватиканського Другого не можна відділити від його підготовки, інакше він був би незрозумілий, та неналежно, а то й фальшиво оцінений. Всяке намагання розділити це неподільне одне, є антиісторичне й суб'єктивне, а то й стороннє намагання, і в своїх наслідках — шкідливе для справ і для людей, для Церкви взагалі (57).

Висунений тут чи там закид, немов би Ватиканський Собор був поверховний, недостатній, поспішний і закороткий, являється неоправданим, а то й фальшивим, суб'єктивним і тенденційним (такі закиди впали, нажаль, і в укр. громаді, і від людей належно необізнаних з його діяннями в цілості). Соборові постанови, взяті в їх підготуванні й трактуванні на Соборі, не можуть мати закиду поверховності, недокінченості, незадовільності, а тим більше — односторонності. Перед-підготівна консультація, дослівно цілої католицької вселенної; дворічний труд майже 850 осіб всієї вселенної, нікого не

(57) Тому, що праця Підготівних Комісій була тиха та й секретна, згодом, коли почав діяти Собор, про неї гейби призабули, коли тимчасом вона була предметом праці Собору, і Соборові Комісії перебрали її в спадку та далі досконалювали. Собор тематично справді не вийшов поза тематику і проєкти Приготівних Комісій. А можна сказати, що і Соборові Комісії, а головню Координаційна Комісія, весь час трудилась та змагалась, щоб упоратись з цим матеріалом, генералізуючи його та скорочуючин.

виключивши, запевнює йому ціху реальности, універсальности, практичности, об'єктивности. Жодна Соборова постанова не була зроблена на скору руку, чи похапцем, коли брати Собор у цілості, враз з його підготівним періодом, який — у багатьох випадках — був удатним, і вможливив прискорення самої соборової процедури. Це підчеркую передусім щодо східних проблем, які були більше за інші вдатними в своїй підготовці (58).

Велика праця, вложена в підготову, не була використана вповні, але вона не була ні злишня, ні втрачена. Матеріяли підготовного періоду, також по волі Собору, становитимуть матеріял перевірки канонічного права, яка жде ще свого здійснення; багатьох правильників, які виготовляються з мандату Собору, та служитимуть і звичайному Вчительському Урядові Церкви в дальшій пособоровій дії. Ніхто в недалекому майбутньому не могтиме зігнорувати тієї праці та її плодів. Тому, можна сказати, підготівна праця Собору не обмежується тільки до самого діяння Собору, але діє понад нього в майбутнє. П'ятнадцять томів перед-підготівних матеріялів єпископату цілого світу; понад 70 проєктів приготовних Комісій ще довго не зійдуть на полиці архівів, та не залежуватимуться на них. В їх світлі йтиме пособорова праця та вияснюватиметься думка Собору, і розуміння його постанов.

І на це треба пам'ятати також укр. громаді взагалі, і всім тим, що займатимуться здійснюванням Собору в укр. народі, щоб поступати розумно, зріло і реалістично, та не перти намарне проти дійсности й істини, з власною шкодою, та з шкодою для Укр. Церкви. Думаю, що це важне і на наших отих «Студійних Днях», які явля-

(58) Крім звичайних поправок та доповнень, і здосконалень, східний декрет властиво пройшов дуже легко, зазнавши узагальнень та скорочень того матеріялу, який був виготовлений Підготівною Комісією для Східних Церков.

ються першою поважнішою спробою в цьому напрямі: об'єктивно і повно пізнати Собор та його постанови, і пристосувати їх до української дійсності. І кожний бачить, що в тому об'єктивність у пізнанні думки Собору, та реалістичне примінення його постанов до нашої дійсності повинно грати першу роль. До цього ми даємо тільки підґрунтя, конкретні ж висновки — завдання інших рефератів цих днів.

в) *Діяння Собору:*

Приступаючи до розгляду самих діянь Собору, мусимо застеретися, що для цілей і завдань цих Днів — це справа майже непосильна. Є конечна підходяжа селекція, яку проведемо не за хронологічним порядком, але речевим. Не спромога і не місце подати тут щоденник Собору, хай і в скороченій, синтетичній формі. Тож говоритимемо радше про такі справи: Комісії, теми, засідання, голосування; згодом кілька відміток щодо учасників, способу праці, і її оцінки.

I. - *Соборові Комісії.* — На Собор прибули Отці Собору вже з темами і проєктами в руках; прибули для дискусії і рішень, за нормами соборового Регляменту (проголошеного 5 вересня 1962 р.). Предсідник Собору — Римський Архирей подбав власною владою про органи Собору — Президію, згодом про Колегію Модераторів. Залишалось встановити спільний інструмент соборової дії — Комісії: відделеговані працівні групи, випосажені відповідними повноваженнями діяти в імені і в заступстві цілої соборової асамблеї (59).

(59) Соборові Комісії, при такому великому числі учасників Собору, властиво відіграли дуже велику, як не вирішню роль для скорого преведення його дій. Відповідно до Правильника Собору. Предсідник Комісії вирішував про добір співпрацівників Комісії з числа соборових знавців. Їх число в різних Комісіях було замітне, але різне. Майже кожний соборовий знавець

За нормою соборового Правильника (5.9.62) були встановлені 10 соборових реальних Комісій, 2 Комісії процедуральні, 2 Секретаріати, які склалися з 25 членів кожна (згодом, в часі Собору — з 31 членів), в дві третіх вибраних Отцями Собору, а в одній третій — номінованих Папою; презеси Комісій були визначені Папою, а віцепрезеси назначені Презесами, або вибрані Комісіями; Секретарі — назначені Презесами Комісій, а згодом додаткові Секретарі обрані Комісіями. Загально працювало в Комісіях над темами Собору — 337 членів, і 32 особи в діловодстві (60), від 1.11.1962 - 6.12.1965, під час соборових сесій і між сесіями. Сьогодні є справою майже неможливою підтягнути остаточні підсумки тієї праці: на це треба багато літ праці, дослідів і багато книг. У короткій доповіді — це річ абсурдна, і треба обмежитися тільки до найзагальнішого, радше до прикладів й ілюстрацій, і ними покористуємося в цих рядках.

Тільки для ілюстрації, і без математичних точностей, можна наприклад навести такі статистичні дані: За винятком унійного Секретаріату, який мав свій спосіб праці, сьогодні ще не підсумований, і за винятком процедуральних комісій (як Адміністративно-організаційна, координації праць Собору), згаданих 10 соборових комісій працювали в 123 Підкомісіях, які відбули разом коло 1160 засідань, з чого: пленарних, тобто цілої Комісії — 462, підкомісій — 696, зуживаючи на це коло

працював у якійсь одній, а то й більше Комісіях. А соборових знавців на четвертій сесії дійшло було майже до п'ятсот, виходячи з первісного числа 198 (у вересні 1962 р.).

(60) В соборових Комісіях працювало 8 людей укр. походження: 6 членів Комісій: Східньої — 5: Букатко, Бучко, Сапельяк, Сенишин, Сліпий, і два не-члени: Секретар — А. Великий, і радник о. М. Войнар, ЧСВВ; в Секретаріаті унійнім — М. Германюк. о. Гринчишин, ЧНІ, номінований згодом знанцем Собору, мабуть з-за інших зайнятть, не брав участі в працях Комісій.

3090 годин праці, тобто на пленарні засідання годин 1310, на часткові (підкомісійні) засідання годин — 1780; з цього горнила праці — вийшло 16, згідно 13 чи 12 соборових документів (61). Слід відзначити тут, що ми не врахували вкладу праці і часу зужитого на виготовлення трьох документів, виготовлених унійним Секретаріатом, і безмір праці і часу на виготовлення найбільшого соборового документу, тобто конституції « *Про Церкву в сучасному світі* » (62).

Дальшим прикладом внутрішньої праці Комісії нехай послужить наступне: справа внесків і поправок. Наприклад, богословська Комісія мусіла опрацювати внесків: *Про Божє Об'явлення* — 305; поправок: вплинуло 1498, простудіювано 212, прийнято — 53; *про Церкву*: — внесків — 1585; поправок — поданих: 3230, дискутованих: 629, прийнятих: 149 (63). *Комісія про ченців*, на декрет в остаточній редакції мала 5638 поправок, тобто 170 сторін великого друкованого формату (64). Декрет « *про служіння і життя пресвітерів* » начисляв 5670 поправок, і сама відповідь на них зайняла 100 сторін

(61) Ми відчислили тут три документи, виготовлені унійним Секретаріатом і конституцію « *про Церкву в сучасному світі* », про яку не маємо докладніших даних.

(62) Ця конституція вимагала справді рекордної, акордової і великанської праці, так з-за своєї величини, як і з-за складности проблем.

(63) Різниця між внесеними і прийнятими поправками показує наглядно на величину праці Комісії, і то нераз у коротких реченнях та в обставинах соборових зайнять її членів. Обов'язком Комісії було дати відповідь на кожний внесок, що і було зроблено окремими друкованими відповідями, які нераз переростали в книги по пару сот і більше сторін друку великого книжкового формату, як напр. стосовно конституції « *про Церкву в сучасному світі* ».

(64) В початкових підготовчих працях ця Комісія виготовила один з найбільших органічних проєктів про чернецтво, який згодом був зредукований до коротких внесків, поширених щойно на четвертій сесії до ранги соборового декрету.

друку (65). Поправки запропоновані до декрету «*про апостолят мирян*» в 1965 р. були в числі: 668, з чого було прийнято 150, заки приступлено до остаточного голосування (66). Щодо конституції «*про Церкву в сучасному світі*» компетентні люди говорили про 30 тисяч внесків і поправок, і мабуть ще довго ніхто не знатиме округлий об'єм праці над цим документом, бо його опрацьовувано секціями і різними підкомісіями (67). І цього може вистачити для ілюстрації, та щоб здержати на устах кожного закид про якесь поспішне, легкодушне, невизріле виготовлення соборових документів.

При цій нагоді, для тієї ж ілюстрації, нехай вільно буде подати декілька даних з праць *адміністративного Секретаріату Собору*, які вже заторкають іншу справу і аспект Собору — фінансову й організаційну. Адміністративний соборовий Секретаріат, в якому, під проводом кард. Альберта Ді Іоріо, і за секретарювання Сергія Іверрі, працювало 11 членів (з чого 9 мирян) і 3 особи в діловодстві, займався матеріальною підготовкою Собору, приміщенням, подорожами Отців Собору, технічним переведенням праць. Для ілюстрації його праці можуть посвідчити такі організаційні й економічні цифри: виготовлення соборової авлі з усіма уладженнями коштувало 392 мільйони лір; під час тривання Собору (4 сесії) прямо чи непрямо скористалось з гостинности Апостольського Престолу 5790 Отців Собору, числячи одну особу на одну сесію, що вимагало видатку 1 мільярда 492 мільйонів лір. Під час чотирьох сесій Собору 4160 Отців Собору просило покриття коштів подорожі, головни з-поза європейських країн, на суму 1 мільярд

(65) Така сама історія як попереднього декрету.

(66) Також проєкт декрету «*про апостолят мирян*» від самого початку мав струнку, вичерпну і органічну побудову, яку задержав до самого кінця.

(67) Пор. «*Оссерваторе Романо делла Доменіка*», березень 1966, стор. 116.

326 мільйонів лір, включно з транспортом у місті Римі і в околиці; Всі учасники Собору, включно до приватних секретарів Отців Собору були заасекуровані проти нещасливих випадків в Ватикані і в цілій Італії, окремим договором з Асекураційними товариствами; на уладження інформаційних центрів, телефонічних, електронних, машинописних тощо, Секретаріят витратив суму 365 мільйонів лір. В цілості на три фази діянь собору Секретаріят адміністрував видатком 4 і пів мільярда лір коштів, понесених Апостольським Престолом, не вчисляючи посередництва і послуг для всіх тих, які покривали власні кошти подорожей і побуту (68).

І на тому закінчуємо цю побіжну ілюстрацію, яка могла б протягнутися і цілий тиждень тривання наших «Студійних Днів». Та цього досить, щоб відчути поважність і серйозність справи, над плодами якої засідаємо тут дискутувати, і трактувати її з такою самою серйозністю й увагою.

II. - *Соборові теми.* — Перевівши перед-підготівну консультацію католицького світу, Папа Іван, дня 2 липня 1960, поставив підготівним Комісіям до опрацювання 50 питань (69): це був плід консультації.

За два роки своєї праці, Підготівні Комісії вигото-

(68) Пор. про цю працю згадане вище число «*Оссерваторе Романо*», стор. 51. Слід відмітити, що різні агентства різних країн пішли в стрічу економічним потребам Собору, і дали навіть дуже великі знижки на залізниці, кораблі, літаки, навіть до 50 відсотків, що помітно полегшило видатки Отців Собору. Велику дарову гостинність проявили римські духовні, виховні, культурні інституції, вможливаючи відповідне, вигідне приміщення й побут Отців Собору. Також і місто Рим виявило повне зрозуміння і вирозуміння, гостинність і прихильність для Собору і його учасників.

(69) Ці питання були видруковані окремим зшитком і дані аразу таки Комісіям для студій (липень 1960 р.), з широкими повноваженнями підбирати й інші теми.

вили понад 70 проєктів соборових постанов, з того: 57 декретів, і 12 конституцій (70).

Центральна Підготівна Комісія в цілості перевірила їх в першій половині 1962 р., тобто 121 зшитків проєктів, які складали 2100 сторін друку (71). Перевівши свою ревізійну і координаційну працю, та внівши відповідні поправки, скорочення, і узагальнення, вона видала прийняті проєкти в чотирьох томах, разом 1008 сторін друку та передала, як матеріял Собору, через руки Римського Архiereя — Соборовим Комісіям, встановленим в другій декаді жовтня 1962 року (71).

В жовтні 1962 р. передано Отцям Собору проєкт 20-ох тем Собору, з приміткою: « піддати їх студіям з боку Соборових Комісій, звести, як треба, до загальних засад, а де справи є подібні чи мішані, надати їм більшої єдності » (72). Практично було це схематичне зведення цих проєктів, які апробувала Центральна Комісія.

В часі діянь 2 і 3 сесії Собору ці теми були зредуковані до 17 (73). На четверту сесію осталося практично тільки 16 тем, які і були продискутовані, проголосовані і проголошені Собором як декрети, деклярації і конституції Собору (74).

(70) Ця праця була виконана від 5.6.1960 до 10.10.1962.

(71) Гляди вище, про працю Комісій Підготівних.

(72) Фактично праця Соборових Комісій виходила і обмежувалася до тем і проєктів, виготовлених у підготівнім періоді. Окрема Комісія, встановлена для нових справ, фактично була майже бездіяльна, і згодом була злита в одне тіло з так зв. Координаційною Комісією, по закінченні першої сесії Собору.

(73) З речевих рацій, а також з рацій програми Собору взагалі, який мав відбутися в можливо короткому часі.

(74) Собор видав: Конституцій — 4: Про святу Літургію, про Церкву, про Боже Об'явлення, про Церкву в сучасному світі; декретів — 9: Про засоби суспільного повідомляння, про східні католицькі Церкви, про екуменізм, про пастирський уряд єпископів у Церкві, про пристосоване оновлення чернецого життя, про

Внаслідок дискусій, внесків, поправок і т.п. кожна з тих тем переходила складні перерібки, доходючи в деяких випадках навіть до 6-7 редакцій (75). Крім внутрішньої логіки предметів, вирішними були також втручання так зв. Координаційної Комісії праць Собору, яка діяла від грудня 1962 р., встановлена папою Іваном XXIII, по першій сесії Собору. Зокрема глибокий засяг виконала вона в січні 1963 р., для узагальнення й скорочення текстів (76). Другий раз виконала вона дуже глибоке втручання рік згодом, на початку 1964 р.; деякі проєкти були просто перекреслені й зведені до коротких внесків, які згодом щойно, протягом 1964-1965 р., втрученням Отців Собору були наново поширені й піднесені до ранги декретів (77).

Кожна соборова постанова перейшла довший чи коротший « шлях », поки була проголошена, що повинно бути узгляднене при розгляданні поодиноких постанов Собору. Тому залишаємо тут дальшу згадку про ці « шляхи » до поодиноких референтів « Студійних Днів ». Пригадуємо тільки, що, крім самих текстів, при розгляданні соборових постанов слід би мати на увазі цілу документацію стосовну соборових декретів, включно з пропо-

священницький вишкіл, про апостолят мирян, про місійну діяльність Церкви, про служіння й життя пресвітерів; декларацій — 3: Про християнське виховання, про відносини Церкви до не-християнських релігій, про релігійну свободу.

(75) Більшість перерібок була вможливлена втрученням Отців Собору на пленарних засіданнях, а деякі виникли з рацій наказаного узагальнення, поєднання й скорочення проєктів, наказаного Координаційною Комісією, хоча радше як рекомендація, а ніколи як виразний наказ.

(76) Перше втручання мало на меті з'єднати в одне подібні, чи пов'язані справи, та їх узагальнення. Було проведене в січні-лютому 1963 р.

(77) Друге втручання Коорд. Комісії було про формальне прикорочення проєктів з рацій програми Собору; і коли ця програма дозволила, деякі проєкти могли бути знову поширені.

нованими внесками і поправками, дискутованими чи ні, прийнятими чи ні. На жаль, весь цей матеріал знаходиться покищо тільки в руках Соборових Отців, Знавців, Обсерваторів й інших небатого осіб, більше чи менше пов'язаних з діяннями Собору, і в них, з належною розсудністю і дискретністю заінтересовані могли б консультуватися. Та це тільки маргінесова замітка, яка нікого і до нічого не зобов'язує, і залишається на наукову совість дослідників і на церковну совість тих, що є в посіданні тієї документації.

III. - *Соборові засідання.* — Соборові Комісії були інструментом Собору і виконували інструментальну, хоч важливу, а нерозв'язну працю. Властива дія Собору відбулась на так званих засіданнях Собору, тобто канонічних, пленарних зібраннях Отців Собору, з участю знавців, аудиторів, обсерваторів та службового і прислужуючого персоналу, при виключенні сторонніх, непокликаних людей, в головному незаприсяжених в секретності.

Соборові засідання, відповідно до Правильника, поділяються на дві, а фактично на три категорії: 1) *Працевні пленарні засідання* (Конгрегації загальні), 2) *Канонічні пленарні засідання* (публічні сесії) і 3) *Публічні пленарні засідання*. На кожній з цих сесій приваність Отців була віднотована особними картками присутности, перерахована й передана в акти Собору. Крім Отців Собору, присутність інших учасників не була віднотовувана: їх участь була побажана, але не обов'язкова, за винятком обслуги і службового персоналу, який нормувався окремими своїми приписами адміністративного порядку.

Канонічні пленарні засідання (публічні сесії): Ватиканський Собор увійде в канонічне життя Церкви десятима публічними канонічними сесіями вони будуть в майбутньому цитовані в офіційних канонічних актах Церкви; інші увійдуть в історію Собору та його діянь.

Канонічні публічні сесії ті, під час яких збувались канонічні акти Собору; вони відбулись: на першій скликанні Собору — одне, на другій у 1963 р. — 2, на третій у 1964 р. — 2, на четвертій скликанні в 1965 р. — 5 (78). Найбільше число приєднаних на пленарних засіданнях Отців — 2400 (7.12.1965), найменше — 2131 (4.12.1963).

Публічні пленарні засідання: Ті, на яких була допущена участь непричетних до Собору людей, але не були проголошені жодні канонічні акти Собору, читання декретів, видавання постанов, присяга тощо. Таких засідань було кілька (79).

Працеві пленарні засідання (генеральні асамблеї, конгрегації): Це студійні збори Отців Собору, знавців та інших учасників для дискусії, виправлювання, реферування, голосування над проектами. Відбувались вони щоденно, з нормальними виїмками. Таких засідань відбулось за час тривання Собору 168, у чотирьох періодах (80), скликаннях, сесіях: 1962 р. — 36; 1963 р. — 43; 1964 р. — 48; 1965 р. — 41; це і в дискусійний зміст Ватиканського Собору, тобто 168 днів дискусій, в яких, крім знавців, аудиторів, обсерваторів, брало участь пересічно від 1696 (16.10.1965 р.) до 2387 Отців Собору, з тим, що за всі 168 засідань тільки 5 разів число учасників зійшло нижче двох тисяч (81); загально і пересічно число приєднаних Отців хиталося між 2000-2100 — 78 разів, між 2200-2300 — 58 разів; понад 2300 пере-

(78) Ось хронологія тих канонічних сесій: 1) 11.10.1962; 2) 29.9.1963; 3) 4.12.1963; 4) 14.9.1964; 5) 21.11.1964; 6) 14.9.1965; 7) 28.10.1965; 8) 17.11.1965; 9) 7.12.1965; 10) 8.12.1965 (заклучна.)

(79) Наприклад 8.12.1962.

(80) Чотири сесії Собору тривали разом 278 днів: 11.10.1962 - 8.12.1962; 29.9.1963 - 4.12.1963; 14.9.1964 - 21.11.1964; 14.9.1965 - 8.12.1965.

(81) Пор. «*Обсерваторе Романо дела Доменіна*», березень, 1966, стор. 52-53.

стушило — 8 разів, у 1962 і 1965 р. (82). Кожне засідання тривало пересічно від 3-3,5 годин, з тим що 21 разів перейшло цей час; один раз перейшло поза 4 години (5.10.65), а 13 разів не виповнило того часу (83). Отці Собору промовляли на 152 засіданнях, а тільки 16 разів, зокрема на останній сесії, не було усних виступів (84). На 107 засіданнях Отці Собору голосували, з тим, що число голосувань мінялося від 1 до 15 голосувань на день (85).

Під час праці п'яти пленарних засідань промовило в часі чотирьох сесій Собору 2212 Отців Собору: на першій сесії — 608; на другій — 614; на третій — 659; на четвертій — 331 (86); передало письмово свої промови в дискусії 4360 Отців, з браку часу, та скорочення дискусії. Крім того було виголошено 147 різnorodних звітів, не вчислюючи інтервенцій Президії, Модераторів, Ген. Секретаря, Римського Архидієрея та інших учасників (87). Рекордне число дискутантів на Соборі на день — 38 промовців (20.10.62); мінімальне — 1 (27.10.65); на 16 засіданнях число промовців стояло між 20-30; 111 разів виступило від 11-20 промовців, а на інших засіданнях нижче 10 разів (88).

Крім дискусій, голосувань та інших виступів, на цих засіданнях Отці Собору і молились, і молились вселенською молитвою у різних мовах, обрядах, торжественно й щоденно. Перше місце зайняли в тому учасники ла-

(82) Там же.

(83) Та же.

(84) Там же.

(85) Там же.

(86) Там же.

(87) Ген. Секретар промовляв у справах формальних і процедури майже кожного дня: до нього належало робити всі заголошення, читання декретів-проектів тощо. До помочі мав він 5 Під-Секретарів, які деколи його заступали.

(88) Пор. «*Osservatore Romano della Domenica*», березень, 1966, стор. 52-53.

тинського обряду, які відслужили 128 св. Літургій, і 6 Літургій у обрядах латинської обрядової сім'ї (амброзіанський, домініканський, брахарійський, старослов'янський); на другому місці стоїть сім'я візантійських обрядів: 12 св. Літургій, з чого 3 св. Літургії в укр. обряді (89); антиохійська літургійна сім'я служила 9 св. Літургій (90); халдейська — 5 (91); коптійсько-етіопська — 4 (92); вірменська — 3. На початку ж Собору, при його відкритті, і на закінченні відбулось окреме благальне і подячне моління візантійського укладу (93). І цього досить, щоб побачити молитовний вселенський характер Ватиканського Собору, на якому Церква в своїх головних представниках могла достатньо зазнайомитися з літургійними моліннями й обрядами цілого христ. світу, включно з їх літургійною мовою, поведінкою, ризами тощо. А це не мала лекція для всього християнства. Папські ж св. Літургії, на відкриття сесій і в часі проголошування соборових постанов на публічних сесіях, були переважно концелебровані-сслужені, за участю різних обрядів, з чого українці сослужили у цій вселенській Літургії два рази (94).

IV. - *Соборові голосування.* — Щоб розвіяти деякі неясності публічної opinii, а тим і підчеркнути вагу соборових постанов, над якими будемо працювати, треба сказати декілька слів і про соборові голосування, які виявляють наглядно і конкретно соборовість постанов

(89) Дня 21.11.1962: Преосв. Г. Букатко; 29.10.1963: Преосв. Й. Сліпий; 12.11.1965: Преосв. Й. Сліпий. Крім укр. Літургій були ще: грецькі, румунські, мелхітські, російські, руські, угорські.

(90) В обрядах антиохійсько-сирійським, маронітським, малаancarським.

(91) В халдейським обряді служили: Халдейці, і Малярбарці.

(92) В коптійським копти і етіопці.

(93) Дня 11.10.1962 і 8.12.1965.

(94) Дня 28.10.1965: Кард. Й. Сліпий, і 18.11.1965: о. А. Великий, ЧСВВ.

та кидають світло і вказівку на виконання Собору: соборові зобов'язання були прийняті спільно, і слід їх без рекримінацій виконувати всім; інакше сходимо до самоволі й суб'єктивізму. Приймаючи Собор, слід прийняти й соборову, демократичну гру, інакше поступаємо неояльно, а то й нечесно.

Не входячи в подробиці, скажу, що в часі підготовки декретів, може було тільки 2-3 випадки повної одностійдності в голосуваннях, тобто без голосів противних чи неважних, які також деколи були засобом виявити незгйдність з проєктами (95). З другого боку були і голосування, в яких переважили голоси негативні, чи радше голоси позитивні не осягли належного числа, приписаного Правильником Собору (96). Очевидно, не заіснував жодний випадок, щоб голосування на Соборі дало вислід повнотою негативний, з огляду і на те, що проєкти випрацьовували люди, і то соборно, і висказували завжди якийсь відсоток однодумців.

Та як воно не булб на Комісіях, в Підкомісіях, на генеральних асамблеях, щодо голосувань заключних, чи частинних, над текстами чи поправками, чи взагалі над процедурою, окреме місце мають голосування на публічних канонічних засіданнях, над пропонованими для проголошення текстами. І тут, для ілюстрації, скажемо таке: Немає жодного соборового документу, який одержав би стовідсоткове схвалення, а крім того 6 документів мають ще й неважні голоси (три — по одному, два — по сім, один — шість). Число ж негативних голосів хитається між 2 і 164 голосами, з таким першенством: *Засоби по-*

(95) Деякі неважні голоси були давані, головно в часі підготовки на ген. асамблеях, щоб виявити свою умовну незгйдність, чи тільки частинну, з пропонованими текстами.

(96) Відповідно до припису Правильника — 2/3, але майже ніколи в остаточних чи заключних голосуваннях не йшлося про оте мінімум, але про максимум згоди, і тому були вношені все нові і нові поправки, та пристосування тексту, формальні чи речеві.

відомляння — 164, Деклярація « про відношення до не-християн » — 88, конституція « про Церкву в сучасному світі » — 75, Деклярація « про релігійну свободу » — 70, декрет « про східні католицькі Церкви » — 39, деклярація « про християнське виховання » — 35, декрет « про екуменізм » — 11, інші не переходять числа 6 негативних голосів (97). Максимальне число голосуючих було 2399, мінімальне — 2131 (98); пересічне: на другій і третій сесії між 2131-2156 (99), на четвертій: між 2310-2399. Максимальне число позитивних голосів даних на постанови Собору — 2394, мінімальне — 1960 (100).

Повна свобода, соборність і соборовість діянь Собору була збережена, заманіфестована публічно, доказана, і повороту немає. Це факт, публічний історичний, канонічний.

V. - *Інші спостереження.* — Це об'єкт десятків, соток книг, які були, і будуть написані, предмет історії, але і канонічних висновків, інтерпретацій. І про це не місце і не час говорити. Та для кращої ілюстрації прийміть наступне:

Отці Собору: Були присутні в різних часах на Соборі — 2860; з чого: кардиналів — 98, патріархів і правлячих архієпископів — 344, титулярних архієпископів — 168, правлячих єпископів — 1287, титулярних єпископів — 750, Аббасів і Пралатів — 28, Апостольських Префектів місійних — 60, чернечих Настоятелів — 125: разом 2860, з чого походженням з єпархіяльного клиру — 1884, з чернечого — 976 (101). *Померло* в часі Собору

(97) Пор. « *Оссерваторе Романо делла Доменіка* », березень, 1966, стор. 54.

(98) Там же, тобто стосовно декрету « про місійну діяльність Церкви » і « про засоби скріпального повідомляння ».

(99) Там же, дня 4.12.1963, і 21.11.1964.

(100) Там же, стосовно вище згаданих двох декретів, як під ч. 98.

(101) Пор. « *Оссерваторе Романо делла Доменіка* », березень, 1966, стор. 206-7.

— 253 Отці; новонайменованих у тому ж часі — 296; *неприсутніх* (частинно заступлених через авторизованих Прокураторів, які підписали постанови) — 274 Отці Собору (102). Найстарший відсвяткував на Соборі своє століття, наймолодший — скаже історія. *Походженням* були присутні: Європа — 1116, Азія — 345, Африка — 331, Північна Америка — 395, Південна Америка — 520, Центральна Америка — 80, Океанія (включно з Австралією) — 73 (103). *Середній вік* Отців Собору *Кардинали*: Європа — 74, понад 80-літних — 18; Азія — 72, понад 80-літних 2; Африка — 56, усі нижче 65 років; Північна Америка — 70, усі перед 80 роком життя; Америка Південна — 70, всі до 80 року життя, Океанія-Австралія — 69, перед 70 роком життя, понад 90 літ — 2. — *Патріярхи й Архiepіскопи*: Європа — 65,5, понад 80 літних — 16; Азія — 58, понад 80 літних — 1; Африка — 57, понад 80-літних — 1; Північна Америка — 60, понад 80-літних — 3; Південна Америка — 61,5, понад 80-літних — 3; Океанія-Австралія — 65,5, 80-літних — 1. — *Єпископи*: Європа — 62, понад 80-літних — 35; Азія — 57, понад 80-літних — 3; Африка — 55,5, понад 80-літних — 0; Північна Америка — 59, понад 80-літних — 3; Південна Америка — 55, понад 80-літних — 4; Центральна Америка — 56,5, понад 80-літних — 1; Австралія-Океанія — 54,5, понад 80-літних — 2; — *Настоятелі Чинів* — 59, понад 80-літних 2 (104).

Цей *перекрій віку* учасників Собору являється мірою людського знання, вагою життєвого досвіду, але і мірилом труднощів і недоліків соборових праць, та може служити і до інших виновок, а головню до ілюстрації отого нецерковного питання, про «косерватистів і прогресистів» на Соборі. Так як з голосувань Отців Собору

(102) Там же, стор. 210-211.

(103) Там же, стор. 208-209.

(104) Там же, стор. 212-213.

являється абсурдним питання про консерватизм і прогресизм Собору, так являється воно абсурдним, а принайменше неправдоподібним щодо життєвого досвіду учасників, коли пересічний вік для учасників Собору показує: для кардиналів — 72 роки, для Архієпископів і патріархів — 63 роки, для титулярних Архієпископів — 61 рік, для єпископів правлячих — 59 літ, для єпископів титулярних — 58 літ, для Настоятелів Чинів — 59 літ. Отож Церква ні не застара на наші часи, ні замолода, щоб кидатись в екстремі консерватизму без зрозуміння, чи прогресизму без розсудности. І це слід також пам'ятати при розгляді соборових постанов.

Предсідник Собору: Римський Архієрей, як Предсідник Собору в часі його діянь виявив максимум праці і співпраці, відповідно до своєї відповідальности. Для ілюстрації: за час тривання соборових сесій він дав різним категоріям соборових учасників — 251 послухання (105), а це показує на інтенсивність діалогу між Предсідником Собору і його учасниками, що треба також зарахувати і до діянь Собору, і до зрозуміння його постанов, головню, щоб не протиставити Папу Соборові, як це — на жаль — часто притрапляється. Відмітимо, що жодний з запланованих соборових проєктів не був Римським Архієреєм відкинений, чи відхилений, чи перебраний під свою компетенцію, хіба за згодою приписаної більшості учасників. Примат Римського Архієрея не перешкодив ніяк діянню Собору, і він прийняв лояльно соборову і соборну методу праці й управління Церквою Божою.

Знання Собору: Вкінці ще кілька слів про пізнання Собору, поскільки воно залежало від його творців, а не тільки спостерігачів. Ось кілька даних: Було дано 36 прес-конференцій; дотичним бюро Ват. Собору: видано 136 бюлетенів про загальні засідання, на 1040 сто-

(105) Там же, стор. 120.

рін друку, та 255 інших документів; проведено 13525 телефонних розмов в Італії і поза нею; вислано 3895 телеграм, а 612 прийнято; підготовано 82 тисячі програм про Собор і на теми соборових справ; зужито 24 тисячі годин для радіопередавання, в яких ужито 9 мільйонів 960 тисяч слів, і то переважно з однієї тільки Ватиканської Радіостанції (106). А це показує, що інформації про Собор не бракувало тим, хто мав тільки крихітку доброї волі за ним слідкувати та дещо про нього знати. Зчасом бібліографи підтягнуть підсумки пресової та книжкової продукції про Собор, з якої нашим нащадкам буде ясно, скільки наше соборове покоління переочило та незавважало з тієї історичної події, яку пережило. І хоч налягає тяжка спокуса продовжати такий чи подібний ілюстративний матеріал про Собор в його історичному перекрої та в перекрої нашої соборової доби, слід таки перейти і до чергового розділу, тобто про особову працю і діяння.

г) *Пособорова дія.*

Закінчений на площі св. Петра дня 8 грудня 1965 р., і замкнений канонічним декретом Павла VI та актом поєднання і забуття минулого між Константинополем і Римом (7 грудня 1965 р.), сповіщений цілому світові 7 посланнями до різних категорій людей, передавши в руки католицької вселенної 16 соборових документів (107), — Ватиканський Собор далі триває. Бо Собор без його здійснення був би великим, світовим пустослів'ям, якщо не додати до нього діл і здійснювання, яке не можна охопити в визначену номерами хронологію, але яке не має межі й віддане в безмежжя часів; якому прислуговує

(106) Там же, стор. 144.

(107) Дня 7 і 8 грудня відбулися акти всепрощення між Римом і Константинополем, за всі акти і дії, що були вчинені не в душі христ. любови, в часі непорозумінь 1054 р.

перспектива Божя: « Отож я з вами по всі дні аж до кінця віку » (Мат. 28, 20). Та коли незнаний є кінець Ватиканського Собору в дії, можемо визначити історично і хронологічно початок отої чергової його фази.

Видаючи свої декрети, Собор залишив для кожного певний проміжок часу для підготовки до його виконання та здійснювання, так зв. « нечинність закону »; для чисто навчальних документів, їх обов'язковість почалась з хвилиною їх проголошення. В різних часах, а останньо — дня 11 жовтня — нечинність закону скінчилась для всіх постанов Собору (108): сьогодні Собор вже в повній дії, у тому всьому, що можливе до здійснення, чи що не вимагає ступневого виконання, або довшого часу для здійснення в подробицях. Для цього були видані окремі інструкції, чи встановлені окремі пособорові Комісії.

Ватиканський Собор залишив по собі вісім *Пособорових Комісій*, три Секретаріати і Комісію Центральну для координування праці й пояснювання декретів, тобто: Для *Літургії*, для *Засобів Повідомляння* — встановлені в 1964 р. (109); Для *єпископів, ченців, апостоляту мирян, місій, християнського виховання* — встановлені в 1966 р. (110) і *Комісію Центральну* (в 1966 р.) та *Комісію для ревізії канонічного права* в дусі Собору, встановлену ще Папою Іваном XXIII, а згодом здосконалену Павлом VI (111). Крім того Собор залишив по собі,

(108) Ця остання « нечинність закону » щодо останніх документів Собору була спершу в червні (10.6.1966) продовжена до вирішення Інструкцій, а згодом в Папським Письмі з 6 серпня встановлена на 11 жовтня 1966 р.

(109) Дня 25.1.1964 і 2.4.1964.

(110) Дня 3 січня 1966.

(111) Папа Іван XXIII: встановлення (дня 28.3.1963) і призначення членів. Папа Павло VI: збільшення числа членів (кінець 1964 р.), назначив нових радників; поновне збільшення членів наступило в березні 1965 р.

владою Павла VI, три пособорові *Секретаріати: Для об'єднання християн, для не-християн, для невіруючих.*

Сьогодні Комісії виповнили своє завдання й виготовили пособорові Інструкції або перемінилися в постійні Ради для студій і кермування здійснювання Соборових декретів. І так Літургічна Комісія, видавши інструкцію (26.9.1964), перемінилась в Літургічну Раду; папським листом з 2 квітня, 1964 було встановлено Папську Раду для засобів повідомлення, з завданням виготовити обширну Душпастирську Інструкцію в цій справі (112). Комісії пособорові: єпископів, ченців, місій виготовили відповідні Інструкції, які були проголошені дня 6 серпня 1966, і ввійшли в життя дня 11 жовтня 1966 р. Дві інші Комісії (виховання і ап. мирян) асистують при здійснюванню постанов та будуть перемінені в відповідні органи. Комісія ревізії канонічного права минулого року розпочала формально свою працю, та збирає елементи своєї праці (113). Три пособорові Секретаріати ведуть свою студійну, директивну та підготовчу працю в дусі дотичних постанов Собору, зокрема для єдності всіх християн. Центральна Комісія стане звичайним органом координації та пояснення постанов, як і було по Тридентським Соборі (114). Тому можна сказати: Собор ввійшов у повну дію і здійснювання. Які будуть його реченці, знає хіба один Всевідець-Бог. Церква виходить з Собору без предвиджень, але з щирою і рішучою волею, докласти все потрібне для здійснення Собору, уживаючи все нових засобів та інструментів, відповідно до вимог справи та прогресу здійснювань. І це бажання і постанова не спочиває на відповідальності одиниці, чи групи, але на

(112) Пор. ААС 56 (1964).

(113) В травні 1965 р. були скликані перші сесії радників Комісії. В листопаді відбулось торжественне послухання всіх членів і радників.

(114) Так зв. Свящ. Конгрегація Собору, яка існує і досіль.

соборнім акті всіх, і в тому надія людства. Одиниці проминатимуть, але ця воля соборна діятиме, і виявлятиметься з більшим чи меншим успіхом в ділах одиниць.

І в цій перспективі я кінчу цю першу частину нашого історичного перекрою Собору, такими ствердженнями, які впливають з сказаного.

1) Собор — це *виразне діло Божє*, і як таке повинно бути трактоване, і як таке матиме свій успіх, і свої Божі реченці, які можуть не покриватися з людськими плянуваннями і реченцями.

2) Собор — це *велике діло людства нашого часу*, яке вложило в нього спільний гігантський труд і зусилля духовні і матеріальні, відповідні для великої справи Божої, і видало собі свідчення своєї зрілості, якого не може знищити пособорова доля і судьба людства і Церкви.

3) Собор — це *могутній заклик до майбутнього людства*, яке датується днем 8 грудня 1965 р., якому вложена велика і незамінна відповідальність за його плоди і його здійснення, від якої його ніхто не може увільнити, але за яку буде його судити Бог, Церква, Світ.

4) *Частина тієї відповідальності лежить і на укр. громаді*, якої прийняли за неї українські повноправні учасники і представники на Соборі, не тільки для себе, але і для загалу, і для нащадків. Вони прийняли ці зобов'язання по своєму знанню, по своїй совісті, свідомо і добровільно. На українському народі обов'язок — це завдання виконати чи його змарнувати; третього нема.

І ось перед частинкою тієї відповідальності стоїть наша маленька асамблея, яка носить велике, почесне, але і відповідальне імення — Український Християнський Рух. І від вас залежить, чи цей рух ітиме созвучно з загальним християнським пособоровим рухом до оновлення людей та інституцій, чи застрягне на шляху, і цей всесвітний рух Ватиканського Собору перевалиться понад нього і залишить нас усіх на звалищах і руїнах, які залишає за собою як непотріб усяка стихія. А ця

стихія йде — досягає нас, кожного з нас; чи розпізнаємо її голос, чи визнаємо знак нашого часу?

II. — ЗНАЧЕННЯ СОБОРУ І ЙОГО ПЕРСПЕКТИВИ

Думаю, що окремі доповідачі цих «Студійних Днів» належно покажуть вагу соборових постанов і документів, та підчеркнуть їх значення і вважать перспективи дальшої дії. А вага і значення окремих документів Собору, взята разом, це і буде найкраща доповідь про значення Ватиканського Собору. Тому залишаю цей бік справи поза мою увагою, щоб не повторятися, та вдержатися ще таки в межах докладу. Зверну тільки увагу на деякі аспекти, які виходять поза звичайну суму оцінок поодиноких документів і всіх разом. Бо Собор таки має дещо такого, що не зміщається в самих постановах, але випливає з самого Собору як такого, з факту його здійснення в наші часи. Це саме і являється може висновком нашого довгого викладу про генезу і діяння Собору. Тому ця частина буде менше зв'язана кайданами фактів і дат, та досягатиме частіше меж суб'єктивності. Може на тому втрачатиме довідковість і прецизність, але матиме зиск програмовість і широкопростірність.

1. - Значення Вселенського Ватиканського Собору.

а) Всупереч диференціації людського модерного думання, всупереч плюралізові сучасної культури, всупереч етнічно-політичним антагонізмам; а то й всупереч деяким висновкам богословської думки, всупереч канонічному централізові, всупереч тенденціям церковного іммобілізму, та, вкінці, навіть всупереч технічним труднощам — *Ватиканський Собор нашого століття таки відбувся, і дійшов до висновків і однодушних постанов.* Це факт, але й далекоглядна перспектива, і для людства, і для Церкви. Він пряме, дійове заперечення всіх цих

суперечностей: він негація негації, а в сумі — ствердження (афірмація). Вистачить тільки вдуматися в вище наведені назви й дійсності. Пояснення — зайві, а примінення залишаю вільній дискусії.

б) *Ватиканський Собор був справжнім собором думки, досвіду, свідкування, праці і зусиль, чим і заслужив собі славу на успіх своєї програми, та заслуговує на сприйняття сучасною людиною.* В непевності шукань людства він є цінною знахідкою, хоч і не остаточною, тобто не звільняє людини від дальших шукань: Ватиканський Собор не був догматичним, ні в богословським ні в щоденнім, цивільнім значенні цього слова. Всі діференціації, плюралізми, антагонізми, суперечності, централізми, імобілізми мають у ньому спільний знаменник, взір і точку опору, щоб їх перемогти. Індівідуалізм і спільність були на ньому сконфронтовані, без своєї затрати і взаємознищення. Він став синтезою індівідуалістичного і колективного думання, відчущання, діяння. А це не малий здобуток у сучасному історичному моменті.

в) *Другий Ватиканський Собор був Собором справедливості, всупереч протилежним тенденціям і протисним твердженням.* Таким він був у своїй дії, і таким він стане в своїх наслідках: від нього вкритись не можна, не можна відсепаруватись, його знеузнати. Він став немов стихією, перед якою немає рятунку: вона перейде понад перепони і бар'єри, чи штучні греблі, залипаючи їх позад себе як пусті, беззмістовні звалища колод, камінних блоків, чи залізобетону, які не можуть вдержати невдержне. Можна б і сказати: поставте проти нього греблі, і тим гірше буде для греблі. Очевидно, не за людськими, але Божим реченнями.

г) *Ватиканський Собор важливий своєю сучасністю.* Він Собор нашого століття і для нашого століття, і за нього поносить відповідальність наше століття, яке є його адресатом. Ватиканський Собор не був підсумком минулого, заключним баянсом минулої епохи. Папа

Іван XXIII відкрив вікна і двері храмів, палат і хат сучасного людства. Тому він не ретроспективний, але перспективний; не для нашої потіхи і вдовolenня, але для блага майбутности, в яке вливається кожноденно наша сучасність.

г) *Ватиканський Собор зайняв становище до важливіших явищ, проблем і потреб сучасного людства, які не є опініями, але реальностями сучасного життя.* Згадати б тільки найважливіші: вияснення сутности, організації, життя і праці, та становища в світі Церкви Христової; виразне визначення становища до співіснування й співпраці між Церквою і цивільною організованою суспільністю, національною чи міжнародною; оцінка культури, науки, техніки за гуманними і богословськими критеріями; розмежування відносин між одиницею і суспільністю в різних ділянках життя і діяльності; становище до проблеми нужди і благобуту, війни і миру, міжнародної співпраці та різних її форм; це загальнолюдські справи, і людство не може понад них перейти до порядку денного, а тому завжди впливатиме на їх вирішення і Ватиканський Собор. Не кажемо тут вже про справи, які стосуються віри, релігії, церковних громад, які на довго визначатимуть життя і дію великої частини людства; не кажемо вже і про ті проблеми і справи, які нормуватимуть життя і діяльність внутрі Католицької Церкви, як напр. переоцінка вартостей між духом і матерією, між Христовою науковою і світом. Це не конкретні параграфи чи канони, але поштовх і рух, який направлений вперед, у майбутність, без огляду на сучасні його початкову труднощі й хитання. Згадати б тільки проблеми подружжя і сім'ї, хочби тільки під аспектом моральним і демографічним, гуманним.

д) Зокрема хочу тут підчеркнути *деякі окремі* аспекти, які впливають з цілоти діянь Ватиканського Собору. Ось вони: творча, конструктивна диференціація богословського думання, зокрема в трикутнику: католицтво, пра-

вослав'я, протестантизм; націоналізація (локалізація) церковних, літургійних, обрядових, побутових форм і виявів релігійности; децентралізація церковної адміністрації, законодавства, судочинства (судовластя, юрисдикції); колегіальність церковного правління й співпраці; уєучаснення церковних структур та інституцій; соціалізація світоглядових і практичних настанов; інтернаціоналізація впливу Церкви. Ось такі і подібні справи оформлюватимуть у майбутності ментальність католицтва, християнства, релігійної людини взагалі. А це ставить прямий запит і до української громади, передусім релігійної, а зокрема в діяспорі, в якій сьогодні українські люди можуть вільно діяти. Висновки залишаю іншим прелегентам, і дискусії над окремими проблемами.

І цього досить для ілюстрації ваги Вселенського Собору — Ватиканського Другого: це не готові тези, але вказівки де шукати значення Собору, взяті з становища його історії. А, на кінець, кілька слів про перспективи.

2. - Перспективи Ватиканського Собору.

а) *Ватиканський Собор має речеві перспективи на майбутність*, які хоч і годі покищо викреслити, але можна їх вже виточкувати, на основі даних заложень і прикмет; коли якийсь Собор в історії Церкви мав перспективи на майбутність, тобто на успіх, то Ватиканський і поготів; бо він був Собором наскрізь позитивним, а не полемікою чи судом над сучасністю та її недоладками (доктринами, ересями, фальшами); їх він старався перемогти позитивним виведенням справи на вищі щаблі розуміння, не через анатему, але через подвигнення паралітика з ложа болізни. Тому я оптиміст щодо Ватиканського Собору.

б) *Ватиканський Собор матиме довгий шлях здійснювання*, як мали його всі великі Собори Церкви, як має його всяке перспективне діло, спрямоване в майбутність,

як має його всякий рух і поштовх. Тому думаю, що й не скоро прийде до наступного Собору, саме з-за отого довшого періоду в його здійснюванні; а то й з-за самого змісту Ватиканського Собору: він надто вичерпний і систематичний, щоб можна було за короткий час скликати поновно таку асамблею, та тим перечеркнути повзяті соборове зобов'язання. Крім того, Собор видав деякі плоди і установи, які відсуватимуть наступний Собор та потребу його скликання (Синод єпископів, колегіальність — Єп. Конференції, децентралізація управління).

в) *Ватиканський Собор матиме тяжкий шлях свого здійснювання*, бо він пішов не на шляхи ампутації й анатем, осуду, але на шляхи виховання, лікування, санації. А це таки довший і тяжчий процес, як коротка хірургічна інтервенція; тяжча справа поправчий дім, ніж функціональний трибунал. В тому він поклався не так на чудотворну дію Божу, але на гуманну людську співдію. Він, не занедбуючи молитви, натиснув на оте класичне гасло середньовікового бенедиктинства — « працєю ». Згадати б тільки декрет « *про пристосуване оновлення чернечого життя* », який вказує на розміри отої активізації та екстеріорізації, яку заплянував Ватиканський Собор.

г) *Має Ватиканський Собор свої перспективи і для української Церкви і для української громади взагалі*, які начеркую в декількох практичних висновках, поскільки вони впливають з Собору як цілоти, як історичного факту. Подробиці залишаю іншим доповідачам про окремій постанови Собору.

3. - Висновки з Ватиканського Собору для української справи.

а) Першим висновком, який уважаю формально основним — це *докладне пізнання і студія Собору*. Назагал, Ватиканський Собор, перейшов попри нас чи понад нами

майже незамітний. Коли йшли великі епохальні справи Церкви і людства, ми кинулися на малі, похідні справи, у повнім відокремленні від цілого образу і ситуації (патріярхат, традиції, централізація тощо), нераз у повному розрізі з загальними тенденціями. Тому ми Собору не пізнали, він не ввійшов у нашу свідомість, хібащо формально. Тому уважаю, що першим завданням нашої громади, а головно ведучих і відповідальних чинників буде — самим пізнати вповні Собор, та довести його до відома щонайширшого загалу. Собор бажав, щоб кожний зазнайомився з ним безпосередньо і без толкувателів, без фільтрів. Він тому хотів бути душпастирським, і говорити зрозумілою для всіх мовою. За це змагалися Отці Собору передовсім на цілій першій сесії Собору. Тому слід дати укр. людині повні тексти Собору, для читання, для медитування, щоб могла вона ввійти в атмосферу Собору та його постанов. Невистачальним є тільки журналістичне резюмування, селекція, опортуністичне чи упереджене коментування. Знаком нашого знання Собору хай буде: Жодна українська інтелегентна людина й сім'я не може не посідати в своїй приватній чи сімейній бібліотеці актів і постанов Ватиканського Собору, в оригіналах чи в перекладах, а не тільки в фотографіях чи газетних вирізках.

б) *Слід простудіювати компетентно кожну соборову постанову та пристосувати її конкретно до нашої громади і її життя.* Не йдеться про якісь футуристичні, чи можливі, а то й ідеальні приміненія, але про щось зовсім конкретне і на сьогодні можливе, і до сьогоднішніх потреб пристосоване. Не журімся майбутнім, але творім у сучасності і в межах спромоги, а не фантазій. І тут потрібна спільна, соборна дія і студія, а не тільки авторитетні накази чи розпорядження. Собор не поступав індивідуальним диктатом, але колегіальним зрозумінням і угодою. Тому не слід прикладати невмісної методи до діянь Собору, який хотів бути колегіальним, вселенським,

душпастирським, а не дисциплінарним, юрисдикційним, імперативним. Поступаючи відмінно, ми наражаємося на небезпеку спартачити Собор серед нашої спільноти. Не ждід наказів, але виявляймо розсудну, мудру, творчу ініціативу, незалежно звідки вона походить: згори чи низів, від духовних чи мирян.

в) *Ватиканський Собор був вселенським, загальним, сучасним і для сучасників*, а його постанови постали на базі компетентної аналізи сучасного життя людей, їх бажань, прямувань, проблем, потреб; тому справді живуча людина чи громада не може стати до нього боком, замкнутися в гетто, проголосити якийсь заповідник для своєї громади, чи неузнати соборової діагнози. Не можна ж у часи, коли людство бажає спільності, замикатися в скрайний індивідуалізм; коли бажає децентралізації, змагатися за стрункішу централізацію; коли не терпить юридизму, встановляти юрисдикції; коли хоче внутрішнього і зовнішнього діалогу, визнавати і практикувати авторитарний монолог; коли бажає колегіальності, змагатися за диктатуру одиниці; коли жажде свободи, затискувати всякі вільні прояви думки авторитетами, а деколи і пресією мас і вулиць. Це тільки деякі прояви того, що може стрінути Собор. А проглянувши наші сучасні думання і діяння, в скільки таких антиноміях ми сьогодні застрягли!

г) *Може найважливішим висновком Ватиканського Собору для української громади є екуменічний дух Ватиканського Собору*. Це наша проблема проблем, наше головне завдання на наші часи. Треба зрозуміти, що сьогодні існує інша дійсність як тому п'ять літ назад, і щоскорше зрозуміємо цю ситуацію, тим краще для нас. Тому вважаю, що практичним висновком тих перших Студійних Днів УХР повинно бути: *Виставити публічний постулат до української громади розпочати негайно в українській громаді екуменічний діалог у найширшому значенні цього слова*, всіма силами і всіма засобами дум-

ки, слова, дії, усіх її верств і згрупвань. Пропоную ще конкретніше: *Включити в програму запланованого Світового Конгресу Українців наступного року в Ньюйорку, простудіовану, скоординовану, погоджену прелімінарно схему-проект української екуменічної дії в дусі Ватиканського Собору, до якої ці Дні і ці дискусії, що на них відбудуться хай будуть, може і скромним, початком.*

(Доповідь виголошена на Конгресі Українського Християнського Руху в Петерберґі, у Баварії, восні 1967 р.).

КІНЦЕВА ВІДМІТКА АВТОРА

На пересічній двох дійсностей формувалася українська пововенна церковна думка. В світлі релігійно-церковної трагедії української Батьківщини та в конфронтації церковного життя нашої української світової Дієспори треба було знайти нове розуміння української церковної духовости в наші часи і подати його молодому поколінню, як формуючу релігійний світогляд ідею.

Боже Провидіння поставило мене бути сучасником і учасником тих наших часів і релігійного та церковного формування нового покоління. Як дворічний священик станув я в 1948 р. до оформлювання української духовної людини в центрі християнського світу. І моя праця, і мої зацікавлення особисті поставили мене безпосередньо в контакт з пововенним життям нашої народної громади, на пості Віцеректора Папської Української Семінарії в Римі та спікера Ватиканської Радіостанції в Україну. З першого титулу треба було слідкувати за церковно-релігійною думкою української дієспори в світі; з другого ж титулу осмислювати те, що діялось в Батьківщині. З зустрічі цих двох обов'язків постав з роками цілий ряд виступів у пресі, радіо та з нагоди різних загальних церковних імпрез, які сьогодні склались уже в певний органічний ряд, які Видавництво прокоментувало як « Причинки до історії української церковної релігійної думки », і вважало корисним подати їх окремою книгою для українського Читача, вбачаючи в матеріялах цієї книги багато елементів, корисних для розуміння нашої духовости, зокрема в пособорові часи. Ось тому і дав я свою згоду на публікацію цих елементів може і не вповні визрілих, і змістово, і літературно.

Роблю це тим радніше, бо бачу в нашій народній громаді певне звуження нашої релігійної і церковної

думки в останніх літах її многострадного буття. А світ сьогодні зволнований і збурений, і вимагав ясного осмислення і освідомлення багатьох релігійних і церковних змістів. Тому, може і ці думки, висказані за останнє двадцятиліття, могли б вкинути дещо злагоди в наші збурені уми. А поставали вони не сьогодні, і не під впливом новіших вимог, але на маргінесі нашого церковно-релігійного життя останніх двох десятиліть і в дечому може і випередили наші часи, та стали сьогодні актуальними, будиши колись може тільки що ідеальними.

Ця збірка ні не повна, ні не вичерпна того всього, що довелось самітньо і громадно передумати. Вона складена радше тематично, за перебором тем, яких спільним знаменником є — український церковний екуменізм, вселенськість. Інші справи, хоч і не втратили своєї живучости, відкладено на другий плян.

Коли глядіти на Збірку хронологічно, так вона мала б свій інший уклад, відповідно до історії цього нашого останнього двадцятиліття. Тематично ми поставили на першому місці дещо, що в своїй історичній послідовності постало і визріло пізніше.

Наша студія «*До основ укр. релігійної проблематики*» постала, наприклад, щойно в 1955 році, в часі святкувань «Тисячоліття Християнської України»; два роки згодом, поглиблюючи немов цей трилітній ювілей, поставили наші «*Вселенські моменти в історії Укр. Церкви*» (1957). Думки про «*Вселенськість думання, як вияв української церковної дії*» скристалізувалися щойно в 1963 р., в часі діянь Ватиканського Собору, в рамках спільних роздум Українського Християнського Руху. В тому ж самому часі, і з тієї самої нагоди зродились і думки, які склались на доклад: «*Релігія і Церква — основні рушії української історії*» (1963). З рацій Ватиканського Радіомовлення в Україну, і в рамках пересилань з історії Української Церкви, постав цикл «*До джерел українського католицизму*» (1955-1956 рр.). На кінець, моя

участь у Ватиканському Соборі вимагала від мене поділитися з ширшою громадою моїми спостереженнями про цю подію світової ваги, в рамках студійних днів Українського Християнського Руху в Німеччині в 1967 році, і звідси постав ширший нарис: «*Вселенський Собор — Ватиканський II*». І все це творить зміст цієї Збірки, яка творитиме том «Української Духовної Бібліотеки», та сподіємось принесе якусь користь нашим читачам у сьогоднішніх пособорових роздумах. І з тією надією автор погодився видати її окремою книгою, висказуючи свою вдяку Видавництву, яке схотіло прийняти її до серії своїх духовних книжок.

о. А.Г. Великий, ЧСВВ

З М І С Т

<i>Від Видавництва</i>	5
1. До основ української релігійної і християнської проблематики	7
2. Вселенські моменти в історії Української Церкви	22
3. Вселенськість думання, як вияв української церковної дії	45
4. Релігія і Церква — основні рушії української історії	78
5. До джерел українського католицизму	130
6. Вселенський Собор — Ватиканський Другий: діяння, генеза, значення і перспективи	167
<i>Кінцева відмітка автора</i>	219

