

Серія II. — «ЗАПИСКИ ЧСВВ» — Секція I.
Series II — «ANALECTA OSBM» — Sectio I.

МІХАЛІ ВАВЖОНЕК

ЕКУМЕНІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ
МИТРОПОЛИТА
АНДРІЯ ШЕПТИЦЬКОГО
В УКРАЇНІ ТА РОСІЇ

РИМ — 2006

PP. BASILIANI — VIA SAN GIOSAFAT 8 (AVENTINO)

«ANALECTA OSBM» — «ЗАПИСКИ ЧСВВ»
SECTIO I: OPERA — СЕКЦІЯ I: ПРАЦІ

1. WOJNAR Meletius, *De regimine Basilianorum Ruthenorum*. Romæ 1949, p. XX+218.
2. SOLOWIJ Meletius, *De reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj (1784–1809)*. Romæ 1950, p. XI+128.
3. WOJNAR Meletius, *De Capitulis Basilianorum*. Romæ 1954, p. XVI+202.
4. НАЗАРКО Іриней, *Святий Володимир Великий – Володар і Христитель Руси-України (960–1015)*. Рим 1954, стор. XXXII+228 – (St. Vladimir the Great – Ruler and Baptizer of Rus'-Ukraine).
5. НАГАСВСЬКИЙ Ісидор, *Кирило-Методіївське Християнство в Русі-Україні*. Рим 1954, стор. XVIII+176.
6. СОНЕВИЦЬКИЙ Леонід, *Український єпископат Перемиської і Холмської єпархій в 15–16 ст.* Рим 1955, стор. 108. – (Ukrainian Episcopate of the Peremyśl and Cholm Eparchies in the 15–16 centuries).
7. PEKAR Basilius, *De erectione canonica Eparchiae Mukačoviensis (1771)*. Romæ 1956, p. 136.
8. HOLOWACKYJ Romanus, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis (1601–1621)*. Romæ 1957, p. XIV+157.
9. WOJNAR Meletius, *De Protoarchimandrita Basilianorum (1617–1804)*. Romæ 1958, p. XXVII+298.
10. BARAN Alexander, *Metropolia Kioviensis et Eparchia Mukačoviensis*. Romæ 1960, p. XII+111.
11. BILANYCH Joannes, *Synodus Zamostiana a. 1720*. Romæ 1960, p. 127.
12. STASIW Myron, *Metropolia Haliciensis (eius historia et iuridica forma)*. Romæ 1960, p. XVIII+239.
13. НАЗАРКО Іриней, *Київські і Галицькі Митрополити*. Біографічні нариси (1590–1960). Рим 1962, XVII+271 – (Metropolitans of Kiev and Halych).
14. JOUBEIR Antoine, *La notion canonique de Rite*. Rome 1961, XII+104.
15. LOZOVEI Passivus, *De Metropolitaram Kioviensium potestate (988–1596)*. Romæ 1962, p. XVII+142.
16. PATRYLO Isidores, *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halicienses (attentis praescriptis Motu Proprio Cleri sanctitati)*. Romæ 1962, p. XVI+142.
17. WIWČARUK Stephanus, *De synodo provinciali Berestensi a. 1765 non celebrata*. Romæ 1963, p. XII+169.
18. BARAN Alexander, *Eparchia Maramorošiensis eiusque Unio*. Romæ 1962, p. XII+108.
19. ПОЛЮНСЬКА-ВАСИЛЕНКО Нагалія, *Історичні підвалини УАПЦеркви*. Рим 1964, стор. 125 – (Historical background of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church).

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО
ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI
СЕКЦІЯ I СЕКТІО

СЕКЦІЯ – I – СЕКЦІО

ПРАЦІ – ОПЕРА

ТОМ – 52 – vol.

МІХАЛ ВАВЖОНЕК

ЕКУМЕНІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ
МИТРОПОЛИТА АНДРІЯ ШЕПТИЦЬКОГО
В УКРАЇНІ ТА РОСІЇ

MICHAŁ WAWRZONEK

THE ECUMENICAL ACTIVITY
OF METROPOLITAN SCHEPTYTSKY
IN UKRAINE AND RUSSIA

Рим – 2006 – Romaе

Серія II. — «ЗАПИСКИ ЧСВВ» — Секція I.
Series II — «ANALESTA OSBM» — Sectio I.

МІХАЛІ ВАВЖОНЕК

ЕКУМЕНІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ
МИТРОПОЛИТА
АНДРІЯ ШЕПТИЦЬКОГО
В УКРАЇНІ ТА РОСІЇ

РИМ — 2006

PP. BASILIANI — VIA SAN GIOSAFAT 8 (AVENTINO)

Mojej Kasi dedykuję

Вступне слово

Бібліографічні нотатки

Постать митрополита Андрея Шептицького привертала увагу багатьох дослідників. Про це свідчать численні праці, присвячені життю й діяльності галицького митрополита, починаючи від докторських дисертацій та книжкових видань, і закінчуючи невеликими статтями.

До найважливіших праць про життя й діяльність зверхника Греко-католицької Церкви належить монографія Цирила Королевського¹. Він на майже 400 сторінках представив обширну біографію Галицького митрополита. Багато місця, згаданий автор, присвятив діяльності Шептицького в Росії, а також проблемі відновлення східного монашого життя в Греко-католицькій Церкві. Важко переоцінити вартість цієї книжки, хоча самі її видавці зауважують у вступі, що в ній є деякі історичні неточності. Багато вагомих тез, які Королевській формулює у своїй праці, не удостоєрено відповідними примітками. Але, незважаючи на те, його книжка залишається дуже цінним джерелом інформації про різноманітні аспекти діяльності А. Шептицького.

Також, слід згадати такі видання: С. Баран *Митрополит Андрей Шептицький. Життя й діяльність*, München 1947 та G. Boutchko *Il Metropolita Andrea Szeptycki – grand figura della chiesa catholica Ucraina*, Roma, 1956. Не можна оминати праці А. Кравчука *Christian Social Ethics in Ukraine. The Legacy of Andrei Sheptytsky*, Edmonton, Ottawa, Toronto 1997. Неоціненна збірка досліджень про різні проблеми життя й діяльності А. Шептицького – це видання *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*².

У 2001 році, з нагоди візиту папи Івана Павла II до України, вийшла книжка *Il metropolita Andrea Szeptytskyj, arcivescovo di Leopoli 1865–1944*³. Еклезіологічну думку Галицького митрополита проаналізував Ярослав Москалик у праці *Концепція Церкви митрополита Андрея Шептицького*, Львів 1997. Варто також згадати дослідження П. Галадзи *Літургійна діяльність Митрополита Андрея Шептицького: Старання про спільну молитву на розп'ятій грані двох світів* // "Logos", vol. 36 (1995).

¹ Cyrille Korolevskij, *Metropolitane Andre Szeptyckyj*, Romae 1964.

² *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, за ред. P. R. Magosci Edmonton 1989.

³ E. Nebesniak, *Il metropolita Andrea Szeptytskyj, arcivescovo di Leopoli 1865–1944*, Roma 2001.

Особа й діяльність А. Шептицького викликали інтерес багатьох польських дослідників. Серед них, особливе місце займає Ришард Тожецький та його статті: *Z problematyki stosunków polsko-ukraińskich* (Andrzej Szeptycki) // “Dzieje Najnowsze”, 1985, № 2; *Postawa metropolity Andrzeja Szeptyckiego* // “Więź”, 1988, № 7/8; *Metropolita Andrzej Szeptycki* // *Znak*, 1988, № 9; *W obronie zasad, w dobie próby...* // “Dzieje Najnowsze” № 1, 1993, *Myśl ekumeniczna metropolity Szeptyckiego a porozumienie Kościoła rzymskokatolickiego z Cerkwią prawosławną* // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*, № 4. Останніми роками також з’явилися дві збірки статей про А. Шептицького: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały* за ред. А. А. Zieby, Kraków 1994 й *Metropolita Andrzej Szeptycki*, за ред. Т. Stegnera, Gdansk 1995.

Та, вважаємо, найголовніша книжка для кожного, хто цікавиться А. Шептицьким – спомини матері митрополита, Софії з Фредрів Шептицької: *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993. Багато цікавих джерел історії відносин між Шептицьким та римо-католицькою ієрархією у Львові у період польсько-української війни в Галичині, можна знайти у книзі *Nieznaną korespondencją arcybiskupów metropolitów lwowskich Józefa Bilczewskiego z Andrzejem Szeptyckim w czasie wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919*⁴. Однак, треба зазначити, що коментарі самого автора цього видання не зовсім об’єктивні. Про політичну діяльність Шептицького, писав на еміграції Б. Гайденкорн⁵.

Екуменічна думка Галицького митрополита була в минулому предметом кількох досліджень. Передусім слід назвати дві докторські дисертації, які тісно пов’язані з нашою темою. Автор першої – Іван Дацко⁶, другої – кардинал Любомир Гузар⁷. На жаль, ці праці, поки що, не надруковані. Дуже цікавий підхід до проблеми кард. Л. Гузара, зокрема, пов’язання ним екуменічних концепцій Шептицького з діяльністю та поглядами на це питання папи Льва XIII, єпископа Йозефа Штроссаєра, та Владіміра Соловйова. Завдяки тому згадувана дисертація попри те, що написано її 30 років тому, надалі дуже актуальна. Ясна річ, нині, коли відкрито раніше недоступні архіви, вона потребує доповнення.

Слуга Божий Андрей – Благовісник Єдності Івана Гриньоха – ще одна важлива праця про екуменічну діяльність Галицького митрополита⁸. Вона, можливо, фактографічно не надто багата, проте дуже добре висвітлює богословський та доктринальний бік екуменічної думки Шептицького. Принагідно, варто також згадати працю Грегора Прокопчука – *Metropolit Andreas Graf Scheptyckij: Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion*⁹.

⁴ J. Wołczański, *Nieznaną korespondencją arcybiskupów metropolitów lwowskich Józefa Bilczewskiego z Andrzejem Szeptyckim w czasie wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919*, Lwów–Kraków 1997.

⁵ B. Heydenkorn, *Polityczna działalność Metropolity (Andrzeja) Szeptyckiego* // “Zeszyty Historyczne”, Paryż 1985, с. 72.

⁶ *Metropolitan Andrej Szeptyckij, Rediscoverer of Traditional eastern Ecclesiastical and Ecumenism*, Innsbruck 1974.

⁷ *Andrej Sheptycky, Metropolitan of Halych 1901–1944. A Pioneer of Ecumenism*, Rome 1972.

⁸ Ivan Hrynioch, *Слуга Божий Андрей – Благовісник Єдності*, München 1961.

⁹ Gregor Prokoptschuk, *Metropolit Andreas Graf Scheptyckij: Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion*, München 1967.

У 1992 побачила світ наступна важлива для розуміння способу, в який А. Шептицький дивився на питання єдності Церкви, книжка. Йдеться про працю *Pray for God's Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*¹⁰. Її автор – А. Чіровський вважає, що на софіологію галицького митрополита великою мірою вплинула думка трьох росіян: В. Соловйова, Сергіуша Булгакова та Павла Флоренського. Він також доходить висновку, що власне софіологічні роздуми спонукали Шептицького до “витривалих зусиль для об'єднання Церкви”¹¹. Отже, це вагоме та цікаве дослідження міркувань Галицького митрополита стосовно Божої Мудрості торкається також екуменічних питань.

Для екуменічної думки А. Шептицького центральне значення мала проблема Росії. Його діяльність у Російській імперії дуже докладно, з багатьма подробицями, описав князь Петр Волконський – росіянин, один з католиків східного обряду. Волконський переписав та опрацював обширні фрагменти листів Леоніда Фьодорова та інших росіян до Галицького митрополита, а також удокументував звіти очевидців діяльності Шептицького в Росії – як у часи його подорожі інкогніто, так і під час його перебування в царській імперії у роки I світової війни та після лютневої революції.

Монографія Волконського – це між іншим результат його досліджень, проведених в архіві зверхника Греко-католицької Церкви, де зберігалися документи, пов'язані з діяльністю митрополита в Росії. З того приводу, Волконський чотири рази відвідав Львів у роки 1931–1937. Він був особисто знайомий з митрополитом, що засвідчує кореспонденція між цими двома гарячими прихильниками церковної єдності. Видається, монографія Волконського була вже підготовлена до друку, але з якихось причин її не видано. Її машинописні фрагменти можна нині знайти в архівах у Львові (Центральний державний історичний архів), у Римі (Архів генеральної курії ЧСВВ) та у Медон під Парижем (Слов'янська бібліотека). Можливо, що невелика книжечка Волконського, що з'явилася у Львові у 1930 році, *Краткий очерк организации русской католической Церкви в России* – це своєрідна дуже скорочена версія цієї величезної праці.

Натомість, вже після II світової війни, діяльність Шептицького й Фьодорова широко описав Диякон Василій (Бурман) у своїй монографії *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, яку видано у Римі 1966 року. Порівнявши її зміст з машинописом П. Волконського, робимо висновок, що диякон Василій (Бурман) користувався результатами праці російського аристократа. У виданій 1966 року книжці величезні фрагменти просто з неї списані. Незважаючи на це, монографія Бурмана залишається неоціненним джерелом інформації про екуменічну діяльність А. Шептицького на православному Сході. Невипадково, численні пізніші дослідники цієї теми дуже часто покликаються на цю працю, як от Іван Музичка у статті *Екуменічна діяльність митрополита Андрія*

¹⁰ A. Chirovsky, *Pray for God's Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky* Ottawa–Chicago–Lviv 1992.

¹¹ Там само, с. 142.

*Шептицького в Росії в 1914–1917 роках*¹² та Іван Хома в статті *Ще про унійну-єкуменічну діяльність Митр. Андрея на початку ХХ-ого століття*¹³.

Ще один дослідник, якого варто тут згадати – це Василь Ленцик. Результатом його зацікавлення питанням єкуменічної діяльності А. Шептицького були ось такі праці: *Ідея церковної єдності в Митрополита Шептицького, Праця Слуги Божого Митрополита Кир Андрея над об'єднанням Українських Церков, Єкуменічна праця Слуги Божого Митрополита Шептицького*. У 2001 році вони з'явилися в збірці статей В. Ленцика, під заголовком *Визначні постаті української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий* (Львів 2001).

У писаннях польських дослідників про Шептицького та його єкуменічну діяльність, як правило, повторені тези, сформульовані у вище наведених працях. Цією проблематикою займалися між іншим Маціей Мруз¹⁴, Мірослава Папежинська-Турек¹⁵, Володимир Мокрий¹⁶.

У цьому короткому бібліографічному списку подаємо лише ту літературу, яка стосується біографії та єкуменічної діяльності А. Шептицького. Праці, що пов'язані з іншими сюжетами, які відносяться до особи Галицького митрополита та тла його ініціатив для церковної єдності, названі в кінці бібліографії.

Основні тези праці

1. Поняття “цивілізація” та культура розуміються як синоніми. Вони окреслюють здобутки людини як у матеріальній, так і в духовній сферах.

2. У цій праці приймаємо тезу, що релігія – це основа культури¹⁷. Фундамент європейської культури закладений на християнстві. Інший вагомий елемент, який творить культуру – це традиція, “живий організм цієї культури”¹⁸. Причому, традицію розуміємо як “акцептацію поглядів, прийнятих без з'ясування їхньої

¹² І. Музичка, *Єкуменічна діяльність митрополита Андрія Шептицького в Росії в 1914–1917 роках*, // “Богословія”, т.47, Рим 1983.

¹³ І. Хома, *Ще про унійну-єкуменічну діяльність Митр. Андрея на початку ХХ-ого століття* // “Богословія” Т. LIII, Рим 1989.

¹⁴ Maciej Mróz, *Unijne plany metropolity Szeptyckiego w Rosji i Polsce w latach 1917–1922* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, Kraków 1994.

¹⁵ Mirosława Papierzyńska-Turek, *Metropolita Andrzej Szeptycki wobec prawosławia. 1918–1939* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, Kraków 1994.

¹⁶ *Metropolita Andrzej Szeptycki w służbie jedności Kościoła Chrystusowego* (під псевдонімом Р. Л.) // “Spotkania. Niezależne Pismo Katolików”, 1987, № 23–24; *Metropolita Andrzej Szeptycki w służbie jedności chrześcijan Wschodu i Zachodu* // *Unia brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998; *Idea Patriarchatu Kijowskiego w dziele metropolity A. Szeptyckiego* // *Metropolita Andrzej Szeptycki*, Gdańsk 1996.

¹⁷ Такої думки О. Спренглер, А. Тойнбі, П. А. Сорокін – Z. Adamek, *Elementy wiedzy o kulturze*, Tarnów 2001, с. 82–84.

¹⁸ H. Kowalska, *Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998, с. 32.

правомочности”¹⁹. На систему цих поглядів вплинула не тільки релігія, але й економічні, політичні, суспільні та інші фактори. Вони також, крім догматичних спорів, довели до поділу християнства на дві частини: східну та західну. Суть цього розколу полягала теж у відсутності акцептації для різноманітності традиції та не виникала прямо з контрверсій релігійного роду.

3. Галичина була винятковим місцем, де зустрінулися два культурні кола: латино-польське та візантійсько-слов'янське. У цьому культурному прикордонні витворилися особливі умови для розвитку екуменічної думки А. Шептицького. Передусім вони вплинули на процес формування в Галицького митрополита глибокої вразливості на питання, пов'язані з почуттям власної культурної, обрядової, національної ідентичності. Цієї вразливості А. Шептицький вчився між іншим від українських національних діячів Галичини першої половини ХІХ століття. На цю тему він особливо чітко висловився у сотні роковини від дня народження Маркіяна Шашкевича, найвидатнішого галицького основоположника української національної свідомості, пов'язаного зі середовищем “Руської трійці”. Над його могилою митрополит виголосив промову, в якій, між іншим, підкреслив, що Шашкевич мав дух “справжнього апостольства”, а його концепція пастирської праці та проголошування Євангелії відповідали первинному ідеалові з апостольських часів²⁰. Шептицький гадав, що цей ідеал був просякнутий кирило-мефодіївським духом. Власне, кирило-мефодіївська спадщина пов'язує особу Галицького митрополита й провідника “Руської трійці”.

4. А. Шептицький, його духовність, інтелектуальна спадщина, а зокрема, екуменічна думка – це продовження культурних зразків Речі Посполитої двох народів. Ця держава упорядковувала простір Центрально-Східної Європи не тільки політично, але й культурно. Як вважає Оксана Пахльовська, Україна як один з головних складників “міжслов'янського прикордоння”²¹, яке витворилося в умовах Речі Посполитої, могла брати участь у європейському ренесансі та бароко. Головну роль у процесі розвитку польсько-українських культурних відносин, зокрема у розвитку польськомовного письменництва на українських землях (поезія, полемічна література) відіграли люди пов'язані з Києво-Могилянською академією²². Львівський митрополит був видатним спадкоємцем цієї

¹⁹ Там само.

²⁰ Зміст промови А. Шептицького над могилою М. Шашкевича (5.11.1911 р.), Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 18.

²¹ O. Pachłowska, *Problem dziedzictwa w kulturze ukraińskiej oraz formy jego imperialnej ekspropriacji?* // “Між сусідами” т. 8, Kraków 1998, с. 207.

²² Більше на цю тему див.: R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku*, Kraków 1966, також того автора: *Stefan Jaworski – poeta nieznaný* // “Slavia Orientalis”, IV, 1967; *Teofan Prokopowicz a literatura polska: z dziejów związków literackich polsko-ruskich na przełomie XVII i XVIII wieku* // “Slavia Orientalis”, III, 1965; R. Radyszewskij, *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, Kraków 1996, O. Циганюк, *З історії латинських літературних впливів в українському письменстві XVI–XVIII столітті*, Київ 1999, W. Mokry, *Akademia kijowsko-mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytnej*

інтелектуальної формації, що виросла на ґрунті київського православ'я, яке різко відрізнялося від московського.

На просторі колишньої Київської держави щораз помітніше кристалізувалися дві відмінні лінії історичного розвитку: одна – на північному сході, друга – на південному заході. Територія, де центром стала Москва, прямувала до самодержавства, цезаропапізму, культурного ізоляціонізму та експансіонізму. Південно-західні руські землі, що увійшли до складу Речі Посполитої або потрапили у сферу її впливів, були немов присуджені на співіснування з латино-польським світом та західноєвропейською цивілізацією.

Поступово в Московії та на землях між Києвом і Вільном витворилися дві моделі духовності, два менталітети²³. Хоча й вони звалися візантійсько-слов'янськими, та у здебільшого мали ті самі коріння, однак поступово їхня відмінність посилювалася. В Україні, на перехресті культур та на просторі етнічно неодноріднім, формувалася культура, якої “конфесійні показники [...] були дуже рухомі та еластичні”²⁴. У Москві ситуація розвивалася зовсім по-іншому, а Російська Церква, з огляду на “ригористичний та фанатичний” характер, сприяла розвитку “самовладного деспотизму”²⁵.

У московських умовах, це почуття відмінності переросло у ворожість супроти латинського світу, зокрема Римо-католицької Церкви. Тимчасом друга модель – русько-українська – побудована за принципом синтезу латино-польської та візантійсько-слов'янської культур. У її конструкцію вписано постійне співіснування ісповідників православ'я та католицизму. Це зовсім не означає, що на

literatury rosyjskiej // “Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 1992–1993, т. I–II; Варто додати, що до розвитку творчих взаємовідносин між латино-польським та візантійсько-слов'янським культурним колом причинилася не тільки Могилянська колегія, але також єзуїтські школи, де здобували освіту діти багатьох представників руських-українських еліт, див.: А. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju cywilizacyjnego Rusi Zachodniej*, Lwów 1900, с. 21. Про широко осмислені інтелектуальні, культурні та політичні польсько-українські зв'язки у XVI–XVII столітті див. також: J. Kłoczowski, *Polska-Ukraina. Związki kulturowe we wspólnej historii* // “Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa”, т. 2, Przemysł 1994; А. Sulima Kamiński, *Republic vs. Autocracy. Poland – Lithuania and Russia 1686–1697*, Harvard 1993; F. Sysyn, *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*, Harvard 1985.

²³ Цікаве свідчення про ці основні різниці між двома колами візантійсько-слов'янської культури – московським та київським залишив у своїх споминах архидиакон Павло з Алеппо, який у 1656 році після дворічного проживання у Москві прибув над Дніпро. Свої враження він описав так: “Протягом двох років, які ми провели у Московії, наші серця були сковані, а наші уми – крайньо приголомшені та здушені. Тому, що в цій країні ніхто не може почути будь-якої свободи, або погоди духа, крім місцевого населення. Країна козаків (тобто Україна) – навпроти – вона була для нас немов наш рідний край, а усі його мешканці, це були для нас радісні компани та товариші, як ми самі”. – Подаю за: F. J. Thomson, *The Intellectual Difference between Moscow and Ruthenia in the Seventeenth Century* // “Slavica Gandensia”, XXII, 1995, с. 98.

²⁴ О. Pachłowska, *Problem dziedzictwa...*, с. 207.

²⁵ Там само.

українських землях не було випадків нехтування Заходу. Але, все ж таки, тут на специфіку культурних умов вплинула власне характерна відкритість на латинське культурне коло.

Вороже ставлення Москви до будь-яких зв'язків з західною культурою, призвело до русифікації українського православ'я, після того, як воно потрапило під російський вплив. Внаслідок цього русифікація полонила всі сфери української культури. Згадувана вже О. Пахльовська, пише дуже категорично: "Багатівіковий наступ Російської Церкви на Українську не обмежився знищенням самої Церкви – він довів до фатальної деструкції справжньої суті української культури, яку, як екстравертивну культуру, присутню в культурнім обігу Європи, знищено"²⁶.

Також у цій праці твердимо, що візантійсько-слов'янська культура не є моноліт. Можна в ній виділити два варіанти: південно-західний (київський, український) та північно-східний (московський, російський). Особливість київського варіанту виникала з характеру простору, на якому він витворився – культурного прикордоння, місця, де зіткнулися два цивілізаційні кола: візантійсько-слов'янське і латино-польське.

Процес уніфікації, якому патрунувала Москва, спричинив стертя його багатого різноманітного обличчя. Його залишки у ХІХ столітті збереглися, між іншим, у Галичині, попри сильні латинізаційні та колонізаційні процеси. У всякому разі була надія, що на цій частині українських земель вдасться відродити цю різноманітність.

5. А. Шептицький був особисто знайомий із В. Соловйовим. Майбутній митрополит та російський філософ зустрічалися двічі. Безсумнівно на софіологічну думку Шептицького вплинули також два інші російські богослови – Сергіуш Булгаков та Павел Флоренський. Крім того, Галицький митрополит листувався з православним архієпископом Антонієм Храповіцкім. Все це вказує на інтелектуальні та ідейні зв'язки зверхника Греко-католицької Церкви з так званим "російським духовним ренесансом" зламу ХІХ й ХХ століття та його представниками. Те, як вони розуміли православ'я, католицизм, Церкву, її вселенськість та єдність, вплинуло на характер екуменічної діяльності А. Шептицького в Росії.

Будова праці

Праця складається з трьох розділів.

У першому охарактеризовано галицькі умови, у яких формувалася духовність А. Шептицького. Багато уваги приділено кирило-мефодіївській ідеї у житті габсбурзької провінції, а також впливові спадщини після Апостолів слов'ян для екуменічної думки Галицького митрополита.

Завдяки специфічним умовам у Галичині, Роман Шептицький міг перейти на східний обряд. У часи реформи Василіянського Чину – так званої Добромильської реформи – реалізувалася центральна для екуменічних концепцій А. Шептицького ідея синтезу східної та західної традиції, як джерела єдності Церкви.

²⁶ Там само.

Другий розділ присвячено проблемі ставлення А. Шептицького до православ'я. Показано також сильне закорінення екуменічної думки Шептицького у киево-могилянську традицію. Окремо приділено увагу духовній та ідейній спорідненості Галицького митрополита з Петром Могилою. Обговорено найважливіші спільності у концепціях досягнення церковної єдності, які пропагували: у XVII столітті православний Київський митрополит й на зламі XIX–XX століть зверхник Греко-католицької Церкви. До цих спільностей точок можна зачислити: необхідність повернутися до коріння християнства, до богословської та патристичної традиції, що постала до розколу 1054 року, прив'язання до східної традиції та обряду, діалог – як основний метод екуменічної діяльності, відновлення монашого життя, спосіб розуміння примату папи у Вселенській Церкві, ідею заснування Київського патріархату.

У третьому розділі проаналізовано реалізацію екуменічних ідей Шептицького в Росії. Шанс на їх здійснити створили зачатки російської екуменічної думки, які представлено в зарисі на прикладі І. Гагаріна, Є. Волконської та В. Соловйова. Запрезентовано також постать російського католицького екзарха східного обряду – Леоніда Фьодорова. Це була центральна постать у діяльності А. Шептицького в Росії.

Галицькі умови формування екуменічної думки А. Шептицького

1.1. Кирило-мефодіївська спадщина – основа екуменічної думки А. Шептицького

Кожен читач писань А. Шептицького мусить звернути увагу на особливу симпатію, якою в галицького митрополита тішився св. Павло. Зокрема, це стосується документів, присвячених проблемі церковної єдності. До цього варто приглянутися дещо ближче, оскільки постать Апостола народів має дуже велике значення для кирило-мефодіївської традиції. А ця остання якраз і є основа екуменічної думки Шептицького.

Виразне посилання на св. Павла можна знайти, наприклад, в пастирському листі, з яким галицький митрополит звернувся до поляків – греко-католиків. Писав в нім, між іншим, таке: “Бо ж це практика Католицької Церкви, освячена споконвічним Апостольським звичаєм: поширювати Євангеліє серед народу в їхній мові. За правилами св. Павла, слуга Христа мусить стати усім для всіх, щоб всіх придбати. [...] Це один з найвагоміших принципів єпископської та священницької – апостольської праці”¹.

У пастирському посланні до галицького духовенства Шептицький декларував: “Програма св. Ап. Павла всім ставати для всіх обов’язує нас. Тому, щоби східних для Бога і Церкви приєднати, треба нам самим східними бути або й східними статись”². У богословському трактаті *Дар П’ятдесятниці* Шептицький називає св. Павла “найбільшим” серед апостолів. Обґрунтовуючи непорушність учительського уряду Церкви та його непомильність у цій сфері, він наводив, власне, вчення Апостола Народів³. Львівський митрополит заадаптував у своїй

¹ *List pasterski Metropolity Andrzeja Szeptyckiego do Polaków obrządku grekokatolickiego* // Митрополита Andrzej Szeptycki, *Pisma wybrane*, Kraków 2000, с. 93; ширше на тему цього листа, див.: F. Wysocka, *List pasterski arcybiskupa A. Szeptyckiego do Polaków obrządku grekokatolickiego z roku 1904* // *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, за ред. R. Łużnego, F. Ziejki і A. Kępińskiego, Kraków 1994, с. 139–151.

² 1931 р. квітня 13, Львів. – *Пастирський лист до духовенства Галицької провінції про обрядові справи* // *Церква і церковна єдність. Документи і Матеріали. 1899–1904*. Том I, Львів 1995, с. 224.

³ *Дар П’ятдесятниці* // *Церква і церковна єдність...*, с. 242.

єкуменічній думці Павлове вчення про Церкву – Тіло Христа. В своєму пастирському посланні *Про єдність Церкви* Шептицький писав про св. Павла та його вчення: “Вкінці скільки разів вертає до своєї науки про Христове тіло, всюди як на долоні ясне, що Павло не бачить, не знає, не розуміє Церкви, яка не була б одною і єдиною”⁴.

У зв’язку з відбудовою єдності Вселенської Церкви варто навести ще один дуже істотний приклад, коли А. Шептицький згадує вчення Апостола народів: “Християнська єдність – це добро, яке треба здобути поборюванням себе самого і витривалою працею над духовною єдністю між братами. Св. Павло заохочує Ефесян до цієї праці. По його думці повинні християни “з усякою покорою і лагідністю і терпеливістю в любові зносити один одного, стараючися зберігати єдність духа в союзи мира” (Ефес. 4, 2–4)⁵.

Особлива повага з боку Шептицького до постаті та думки св. Павла – це не випадковість. Культ Апостола народів був закорінений у візантійсько-слов’янському просторі від самого початку, від часів Київської Русі. Згідно з давньоруською традицією, переданою у *Повісті временних літ*, Церква на Русі виводила свій генезис від св. Павла⁶. Отже, Шептицький, який покликався у своїй душпастирській праці на зразки апостольської діяльності сформульовані цим учнем Христа, одночасно сягав самого джерела та суті функціонування християнства у Східній слов’янщині. Пізнання початків Церкви в Русі означало одночасне пізнання неподіленої Церкви, того ідеалу, якому були підпорядковані всі єкуменічні концепції галицького митрополита.

Перекази, за якими християнство на Русі можна вивести від св. Павла, з історичної точки зору не мають жодної вартості. Все ж таки вони відігравали важливу символічну роль. Важко переоцінити вартість ідейного змісту апостольської діяльності св. Павла⁷.

Галицький митрополит пропагував у своїй єкуменічній діяльності дух справжнього апостольства. Його символом став св. Павло, духовними спадкоємцями якого були святі Кирило та Мефодій. Покликаючись на Апостола народів, галицький митрополит одночасно звертався до спадщини Апостолів Слов’ян. Це збігалось з духовним та інтелектуальним кліматом зламу XIX й XX століть.

⁴ 1938, січня 15, Львів. – *Пастирське послання митр. Шептицького “Про єдність Церкви” // Церква і церковна єдність...*, с. 259.

⁵ 1943, червня 10, Львів. – *З Декрету Архієп. Собору “Про Єдність” // Церква і церковна єдність...*, с. 392.

⁶ J. Jarco, *Charyzmatyczna posługa Apostołów Słowian w świetle piśmiennictwa starostwian-skiego // Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, с. 108.

⁷ Без сумніву, найточніше його передано в листі до Коринтян: “Бувши від всіх вільний, я став для всіх слугою, щоб ще більше їх придбати. Я став для юдеїв як юдей, щоб юдеїв придбати; для тих, що під законом, я став як під законом – хоч я сам не під законом – щоб тих, що під законом, придбати. Для тих, що без закону, я став як без закону, хоч і я не був без Божого закону, бувши під законом Христовим. Для слабких я став як слабкий, щоб слабких придбати. Для всіх я став усім, щоб конче деяких спасти” 1 Кор 9, 19–22.

Кирило-мефодіївську традицію якраз тоді реанімовано в декількох місцях. Передусім слід згадати Моравію – Брно та Оломунец, а також постать Франтішка Сушіла. Своїх прихильників та популяризаторів вона знайшла також серед південних слов'ян. Тут випадає згадати принаймні двох єпископів: словенського Антона Мартіна Сломшека та хорватського – Йосифа Єжи Штроссмейера⁸.

Здається, що, аналізуючи причини зацікавлення галицького митрополита спадщиною Апостолів слов'ян, джерел інспірації не треба шукати десь далеко, на південнослов'янських землях, або дещо ближче, але все ж таки – на зовні – в Чехії та Моравії. Можна висловити гіпотезу, що кирило-мефодіївська ідея в ХІХ столітті ожила також у Галичині – хоча б завдяки діяльності “Руської трійці”. Її вписано в процес національного відродження українців як у габсбурзькій провінції, так і на так званій “Великій Україні”, себто на землях, які входили до складу Російської імперії⁹.

Ренесанс кирило-мефодіївської традиції в Галичині мав свій вплив також у житті Греко-католицької Церкви. В ХІХ столітті це була найважливіша інституція українського національного життя в габсбурзькій провінції¹⁰. Тому не можна дивуватися, що в Галичині, для українців дуже важливо було те, “чи місцева мова була мовою Церкви, чи на цій мові відправляють Божу Службу, чи на ній з'являлися релігійні книжки, друкувалося Святе Письмо. Якщо так було, то це означало укріплення почуття власної вартости. Звідси таке велике значення боротьби за мову в Церкві”¹¹.

Однак значення кирило-мефодіївської традиції на слов'янському ґрунті не обмежувалося тільки суто релігійними проблемами. Вона відіграла також вирішальну роль у процесі розвитку культур слов'янських народів, зокрема мови й літератури¹².

Тому духовна спадщина св. Кирила й Мефодія зайняла особливе місце в українській культурі в ХІХ столітті – в епоху національного відродження. На ній закладені основи програми “Руської трійці”. Один з її провідних представників – Іван Вагилевич – написав про Апостолів слов'ян, що “проповідачи витеребляючи боганьство, не перли чужої душі в нарід. Рускій нарід правое свѣтловняў

⁸ Більше на цю тему див.: L. Górka, *Dziedzictwo Ojców*, Warszawa 1995, с. 26–33.

⁹ Ширше на цю тему див. W. Mokry, *Idea świętych Cyryla i Metodego w dziele kijowskiego Bractwa Cyrylo-Metodiańskiego epoki romantyzmu i w encyklice Slavorum Apostoli Jana Pawła II // Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, за ред. W. Mokrego, Kraków 2000, с. 207–250.

¹⁰ Ф. Стеблій, *Львівська духовна семінарія – вогнище українства часів “Руської Трійці”* // “Київська Церква” № 2–3 (13–14) 2001 рік, с. 120–123; див. також: W. Mokry, *Rola religii w odrodzeniu narodowym Ukraińców epoki romantyzmu // Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, за ред. T. Stegnera, Gdańsk 1994, ? 68–80; J. P. Himka, *Kościół greckokatolicki w Galicji // “Znak”*, P. XXXVII, № 365, квітень 1985, с. 41–52.

¹¹ T. Stegner, *Więź wyznaniowa a narodowa // Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, за ред. T. Stegnera, Gdańsk 1994, с. 9.

в серця колокучі, а окрашаючи его поверхное лице влюбленими красотами, не запорчяю его внутренноѣ чистоти цѣло”¹³.

Також найвидатніший діяч “Руської трійці” – Маркіян Шашкевич – намагався реалізувати кирило-мефодіївські ідеї. Доказом може бути, наприклад, його спроба перекладу Псалмів українською мовою¹⁴. Також те, як Шашкевич висловлювався стосовно контрверсій щодо української абетки, вказує на чіткі ідейні зв’язки співавтора *Русалки Дністрової* зі спадщиною Апостолів слов’ян.

А. Шептицький особливо поважав Шашкевича власне за діло продовжування кирило-мефодіївської традиції. З нагоди 100-х роковин від дня народження Шашкевича митрополит виголосив над його могилою урочисту промову. На думку Шептицького, найвидатніший член “Руської трійці” вважав, що в праці з народом треба дбати про те, щоб вживати мови та мовних засобів, які зрозумілі для народу. Тут, на думку Шептицького, Шашкевичеві йшлося про народну словесність, яка живе в устах людей. Вони здебільшого неграмотні, але, попри те, серед них можна знайти немало справжніх артистів слова¹⁵.

Про те, які влучні були спостереження А. Шептицького стосовно М. Шашкевича, свідчить хоча б рішуча реакція останнього на статтю Йосифа Лозинського *O wprowadzeniu abecadła polskiego do piśmiennictwa ruskiego*¹⁶. В цій публікації Лозинський твердив, що найвласливішою абеткою для української літературної мови буде латиниця. На його погляд, церковнослов’янська мова значною мірою штучна, а нині, коли до українського письменства входить жива мова, якої вживає народ, воно має право обрати абетку, “яка б була найздатніша до висловлювання його звуків та найкорисніша для його оформлення”¹⁷.

На думку цього автора, кирилиця, яку вживано в церковнослов’янській мові, була штучна й неадекватна до змін, які проходили в українській духовності, і довела б до омертвіння нової літературної мови. Натомість латинська, чи, як це писав Лозинський, “польська” абетка мала не тільки краще відповідати народній мові, але також справити враження, що нею писана українська література буде доступна для інших слов’ян та ширшого кола читачів з західноєвропейського світу¹⁸.

¹² Ширше на цю тему див. *Tradycje Cyryla i Metodego w językach i literaturach słowiańskich*, за ред. А. Bartoszewicza і R. Pawłowej, Warszawa 1988.

¹³ *Русалка Дністрова*, Київ 1972 (фотокопія з видання 1837 р.), с. XI.

¹⁴ W. Мокру, *Idea świętych Cyryla i Metodego...*, с. 214

¹⁵ Текст промови з 5.11.1911 р., Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 18.

¹⁶ J. Łoziński, *O wprowadzeniu abecadła polskiego do piśmiennictwa ruskiego* // “Rozmaitości”, nr 29 z 1834 r.

¹⁷ Там само, с. 229.

¹⁸ Іван Головацький теж вважав, що застосування “польської” абетки уможливить усій Східній Європі цивілізаційний поступ. Тимчасом кирилиця, на його думку, не тільки що для частини слов’ян була чужою, а ще й створювала сприятливі умови для реалізації Росією її панславистичних міражів, див. J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków 1973, с. 153.

Сміло захищав кирилицю М. Шашкевич. Він писав: “Чи годит-ся безчестити святиню? чи годит-ся потручати ногою сивенького старця, що ся нами від молодости нашої опѣкувау, заступаѣ від бури [...] придаржуваѣ душу в тлѣннѣм тѣлѣ? Чи годит-ся відвергати Азбуку святого Кирилла любомудрця високоумного, многоученного, що ся так добре вдивиѣ в язык славянскій. [...] Азбука святого Кирила була нам небесною, незборимою твердою перед довершеним знидѣньом, була найкрѣплѣсчим стоѣпом, несхолибимою скалою, на котрій Русь святая через тѣлько столѣтей люто печалена, крепко стояла”¹⁹.

Шашкевич звертав увагу на те, що латинська абетка зовсім не приблизить української літератури читачам, які користуються іншими європейськими мовами. Він твердив, що “скільки окремих народів, стільки окремих літератур, стільки окремих правописів”²⁰. На думку діяча “Руської трійці”, якщо б українці прийняли абетку одного з західноєвропейських народів, вони б стали “і собі й чужим незрозумілими, собі, себто загально слов’янам – через правопис, а йншим – через ситаксис та духа мови”²¹.

Також інший член “Руської трійці” – Яків Головацький виступив на захист кирилиці. Він вважав, що для всіх слов’ян це була первинна абетка, що її уклав св. Кирило. Латиницю він трактував як чужий елемент на слов’янському ґрунті. На його думку, кирилиця втілювала в собі слов’янськість і в жодному випадку не можна її цуратися²².

Здається, що Головацький намагався надати ділу Апостолів слов’ян автономічний відносно Візантії характер. На його думку, це мало бути щось “свійого”, слов’янського, незалежного від Царгороду. Однак слід зазначити, що попри те, що Кирило й Мефодій хотіли забезпечити охрещеним слов’янам автономне й самостійне місце в сім’ї сповідників Христа, все ж таки, результати праці Апостолів слов’ян сформували основи пізніших, не тільки суто релігійних, але й культурних зв’язків Русі з Візантією. Отже, захист кирилиці був захистом східнохристиянської, власне візантійської тотожності.

¹⁹ Подаю за: І. Онишкевич, *Руська бібліотека*, Львів 1884, т. III, с. 382. Крім цього, в брошурі *Азбука і абецадло* Шашкевич висловив думку, що навіть, якщо б виявилося, що кирилиця заважає лексичним нововведенням з інших європейських мов (чого побоювалися прихильники латиниці), то не конче це б було на шкоду українській мові. Свій погляд він обґрунтовував ось такими словами: “Література будь-якого народу – це образ його життя, його способу мислення, його душі. Тому вона повинна виникнути, дозрівати з народом та зацвісти на тій самій ниві, щоб вона не була схожа на цього райського птаха, про якого кажуть, що в нього немає ніг і через те постійно висить у повітрі”. Натомість, як гадав Шашкевич, якщо “у тіло з душею будемо втручати другу, чужу душу, вона не приляже до народу і через те література стане власністю кількох так званих європейських письменників і тим способом вона минеться зі своєю головною метою”, М. Шашкевич, *Азбука і абецадло*, Перемишль 1836, репринтне видання: Winnipeg 1969, с. 7–9.

²⁰ М. Шашкевич, *Азбука...*, с. 10.

²¹ Там само, с. 12.

²² Ширше на тему контрверсій щодо абетки – див.: J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy...*, с. 141–157.

Прихильники кирилиці, по-перше, сумнівалися, чи дійсно латинська абетка відповідає українській мові. По-друге, в латиниці бачили загрозу для своєї слов'янської, а одночасно східної тотожності. Зброєю, якою вони вирішили її захищати – як це видно – була кирило-мефодіївська спадщина. Одночасно слід відмітити, що намагання зберегти кирилицю, зокрема на українському культурному ґрунті, не означало автоматично прямування до ізоляції з західною, латинською культурою²³.

Діячі “Руської трійці”, зокрема Шашкевич, спираючись на кирило-мефодіївську традицію, зреформували українську літературну мову, за її допомогою створили основу для сучасної української ідентичності²⁴. А. Шептицький, посиляючись на спадщину по Апостолах слов'ян, брав як зразок українських національних діячів з першої половини ХІХ століття.

Треба зазначити, що в цьому столітті кирило-мефодіївська традиція відродилася не тільки на слов'янських землях, але в певному сенсі – в усій Католицькій Церкві. В 1880 році папа Леон ХІІІ проголосив енцикліку *Grande munus*, яку присвятив святам Кирилові та Мефодієві. В ній підкреслено, що ці місіонери,

²³ Треба зазначити, що не всі українські національні діячі в Галичині так безкритично підходили до кирило-мефодіївської спадщини. Наприклад, Іван Франко полемізував з поглядом, згідно з яким, церковнослов'янська мова, була первинною формою сучасної української мови. На думку Франка, Кирило й Мефодій, у своїх перекладах користувалися слов'янським діалектом з околиць Панонії. Та й навіть цей панонський діалект, на думку Франка, значною мірою перекручено граматичними зразками греки, так що він від початку не міг бути чисто слов'янським. Франко вважав, що з часом до діла Апостолів слов'ян почали втискатися слова та граматичні форми з живої руської мови. На думку українського дослідника, у текстах записаних Кирилом та Мефодієм, місцева фонетика заступила ту, якої первинно дотримувалися браття зі Солуня. В результаті повстала мішанина, яка не відповідала ані своєму давньослов'янському оригіналові, ані сучасній для Франка формі української мови. Однак, попри ці серйозні застереження стосовно дійсної вартості спадщини по св. Кирилі та Мефодію, автор *Мойсея* підкреслював, що для русинів-українців і росіян церковнослов'янська мова була першою мовою з власною абеткою та правописом. Тому, як твердив І. Франко, русини дбали про неї та вчилися в неї висловлювати свої думки (так, як інші це робили по-латинськи). І. Франко, *Азбучна війна в Галичині 1859 р.*, Львів 1912, с. 88–90.

²⁴ Осягнення “Руської трійці” для розвитку національної свідомості галицьких українців мали переломне значення, однак вони не вирішили проблеми мови остаточно й дефінітивно. Як твердив В. Вітковський, “майже революційна подія, якою в галицьким (руським) культурнім житті першої половини ХІХ століття була поява *Русалки Дністрової*, не могло, ясна річ, відразу та радикально змінити західноукраїнського письменства” – W. Witkowski, *Język ukraiński // Ukraina – terażniejszość i przeszłość*, Kraków 1970, с. 347. Ширше на тему українського національного відродження в Галичині див. W. Mokry, *Ruska Trójca. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX wieku*, Kraków 1997; J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków 1973; того автора *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków 1975.

хоча походили з Візантії, весь час підтримували зв'язок з Римом²⁵. Цим документом папа намагався поширити культ Апостолів слов'ян в усій Католицькій Церкві²⁶.

У чому полягає суть духовної спадщини, пов'язаної з особами братів зі Солуня? Як слід її інтерпретувати й розуміти? Польський дослідник, Леонард Гурка вважає, що святі Кирило й Мефодій у своїй діяльності зуміли “вдало й комлементарно” поєднати східну й західну християнські традиції. Завдяки своїм Апостолам слов'яни “користувалися депозитом обох традицій, вчилися відрізнятися один від одного, погоджувати єдність з розмаїттям харизматі, [...] представляли собою православ'я у вірі та католицькість в любові. Одночасно це означає відкинення логіки поділу, ізоляції та вигідного конформізму”²⁷.

На думку словенського славіста та богослова, учасника велеградських з'їздів Франтішка Гривеца, Кирило й Мефодій шукали відповіді на питання, “як довести до поєднання між вселенськістю Церкви та індивідуальними рисами різних форм її висловлювання та різноманітністю обрядів”²⁸. “У своїй діяльності вони, на думку Гривеца, спиралися на патристичній думці християнського Сходу [...], яка замкнена в ідеї людини – образу Бога. З цієї ідеї виникало правило єдності та рівності всіх людей перед Богом”²⁹.

²⁵ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, т. 3, Warszawa 1991, с. 295; про Апостолів слов'ян писали, між іншим: V. Bartunek, *Życie i działalność świętych Cyryla i Metodego* // “Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne”, т. 3, 1973, с. 8–32; T. Lehr-Splawinski, *Konstanty i Metody*, Warszawa 1967, A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian – święci Cyryl i Metody*, Kraków 1985; ширше на тему місії св. Кирила й Мефодія див. R. Łużny, *Święci misjonarze Słowiańszczyzny w piśmiennictwie wschodniostowiańskim* // *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, с. 95–103; F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs: SS Constantine-Cyryl and Methodius*, New Jersey 1970; того автора: *Byzantinske misie u Slovanu*, Praha 1970; *Les legendes de Constantin et de Methode vue de Byzance*, Prague 1933; ширше на тему зв'язків християнства на Русі зі спадщиною св. Кирила та Мефодія див. S. Kozak, *Ukraińscy spiskowcy i mesjanisci. Bractwo Cyryla i Metodego*, Warszawa 1990, с. 12–43.

²⁶ Jan Paweł II, *Slavorum Apostoli* // *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, с. 229.

²⁷ L. Górka, *Dziedzictwo Ojców...*, с. 11.

²⁸ Там само, с. 37

²⁹ Дуже вичерпну інтерпретацію значення кирило-мефодіївської традиції подав Іван Павло II в проголошеній 1985 року енцикліці *Slavorum Apostoli*. Згідно з нею, традиція ця стосується передусім методу, за яким ведеться евангелізація народів різних культур. У її основі лежить, на думку папи-слов'янина – потреба пізнання та зрозуміння менталітету народу, серед якого має бути поширена Добра Новина. Іван Павло II вважає, що інші основні елементи кирило-мефодіївської традиції, це: ведення діяльності мирним шляхом, пошана до традиції та канонічних прав, встановлених Вселенськими соборами, клопотання за те, щоб різноманітність обрядів, харизматів, традицій, збагачувала Вселенську Церкву, а не ставала джерелом “розбіжностей, незгоди, чи роздору у визнанні одної віри та в практикуванні любові”. Інші важливі властивості кирило-мефодіївської спадщини, на які звернув увагу Іван Павло II, це ідея підтримки та збереження єдності віри між двома центрами християнства: східного – Царгородом і західного – Римом, а також між Церквами на слов'янських землях, діалог як спосіб перемагання доктринальних і догматичних контрверсій. Можливо, що найважливішою

Про те, що А. Шептицький не тільки високо цинив значення кирило-мефодіївської традиції, але також сам намагався діяти згідно з її духом, свідчать слова митрополита, які містяться в його листі до української інтелігенції від 27.01.1901 року: “У пастирському листі, яким вітаю вірних моїх епархій, обни-маючи всі верстви нашої суспільности, я змушений уживати способу говорення образів і доказів якнайприступніших для неписьменних людей. Дбаючи про них, на першому місці хочу промовляти для них зрозумілим способом. У такому одначе представленні речі не один важний предмет мусить бути лише поверховно порушений або й зовсім залишений. Можна вживати лише популярних доказів, що не всім вистачають, а багатьом видаються слабими. Ото причина, для якої я рішився відступити від прийнятого досі звичаю й окремим письмом звернутися до Вас, що наукою і впливом займаєте в нашому народі вище становище”³⁰.

М. Шашкевич пропагував ідею, щоб у пастирській роботі користуватися живою мовою та традицією народу, щоб пристосовуватися до його менталітету. Інакше кажучи, автор *Azbuki i abecadła* вважав, що універсальні цінності треба прищеплювати своїй пастві таким способом, який найкраще відповідає місцевим культурним умовам.

А. Шептицький старався продовжити реалізацію цієї, так дорогої членам “Руської трійці”, ідеї. Передусім він акцентував на значенні однієї з цих універсальних цінностей – єдності Вселенської Церкви. Хотів її реалізувати за допомогою правил пастирської роботи, в кирило-мефодіївському дусі. Значення католицькості, примату папи та інші питання він пояснював поняттями і символами почерпнутими зі східно-християнської традиції. Робив він так тому, що власне в ній сформувалася духовність адресатів його екуменічних зусиль – православних українців та росіян. Оскільки Церква, якою керував, належала до візантійського християнства, спираючись на ті самі засоби, Шептицький намагався укріпляти в ній католицький дух.

Галицький митрополит та М. Шашкевич своєю діяльністю підтвердили, що пам’ять про постаті св. Кирила й Мефодія залишилася живою в духовнім

рисую традиції, яка пов’язана з Апостолами слов’ян, була, згідно з енциклікою *Slavorum Apostoli*, концепція інкультурації – тобто “втільювання Євангелії в рідні культури”. Завдяки ній католицькість, як це дуже пластично змалював Іван Павло II, мала означати “симфонію різних Літургій в усіх мовах світу, сполучених в одній Літургії, або гармонійним хором, складеним з незліченного числа людей, який тисячами тонами, відтінків й мотивів славить Бога з кожної точки земної кулі, в кожному моменті історії”. – Jan Paweł II, *Slavorum Apostoli // Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, с. 228–242. Нетрудно помітити, що це уточнення поняття “кирило-методіївської ідеї”, хоч сформульоване в зовсім іншій епосі та обставинах, добре відповідає способові, в який розуміли спадщину по Апостолах слов’ян учасники велеградських конгресів, в тому числі також А. Шептицький.

³⁰ *Пастирське послання митр. Андрея Шептицького “До Української інтелігенції” // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. Церква і суспільне питання*, т. II, кн. 1, Львів 1998, с. 269.

житті східних слов'ян, які “мали в своїй історичній свідомості їхнє діло та його вагомі наслідки для цього цивілізаційного кола”³¹.

З цієї свідомості на початку ХХ століття народилася ідея дискусійних зустрічей, учасники яких – представники католицької та православної сторін налагодили б діалог з метою пошуку того, що спільне для обох віросповідань. Ідея ця здійснилася у формі богословських конгресів, які в 1907–1936 роках відбувалися у Велеграді на Моравії³². Це була ініціатива слов'янських священників, згуртованих в Апостолаті св. Кирила й Мефодія. Велеградські з'їзди мали стати місцем діалогу католицьких і православних богословів, представників східного й західного богослов'я. Вони мали уможливити “взаємні зустрічі, ретельну інформацію, об'єктивний обмін богословських поглядів та спільну молитву”³³.

Один з учасників засідань у Велеграді, пізніший екзарх Католицької Церкви східного обряду в Росії, піднесений на цей пост А. Шептицьким, Леонід Фьодоров писав, що велеградські з'їзди – це зустрічі вчених, мета яких – всебічне та повністю об'єктивне дослідження спірних проблем, які відділяють Схід від Заходу. Водночас це не є група місіонерів, які готуються до того, щоб вдертися до Російської Церкви”³⁴. Інший учасник зустрічей у Велеграді – єзуїт Ян Урбан – писав, що йшлося про те, щоб завдяки ним “вивчити терен, пізнати протилежну сторону, ревізувати свої про неї уявлення” та – що не менш важливе – шукати спільності³⁵.

Беручи до уваги те, що вище сказано про зв'язки екуменічної думки А. Шептицького з кирило-мефодіївською традицією, очевидним видається той факт, що львівський митрополит був активним учасником велеградських з'їздів. Під час двох перших керував засіданнями. Хвороба не дозволила йому взяти участь у третій зустрічі у Велеграді. Все ж таки, учасники вибрали Шептицького почесним головою³⁶.

У велеградських богословсько-єкуменічних дискусіях брали участь гості з багатьох країн: Франції, Італії, Греції, Румунії, Німеччини, Росії та Польщі³⁷. Здавалося б, що особливо численно повинні були бути поляки. Римо-католицька

³¹ R. Łużny, *Święci misjonarze Słowiańszczyzny w piśmiennictwie wschodniosłowiańskim // Cyryl i Metody. Apostołowie...*, с. 102.

³² Ширше на цю тему див.: L. Górka, *Doktryna ekumeniczna kongresów welehradzkich (1907–1936). Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej // Studia ekumeniczne*, за ред. J. Myśków, т. 1, Warszawa 1982, с. 5–122; того автора також: *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995.

³³ L. Górka, *Trwałe wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej // Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, с. 191.

³⁴ Звіт Л. Фьодорова про II велеградський конгрес, Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 201, оп. 1, спр. 273.

³⁵ J. Urban, *Welehradzkie utopie // “Świat Słowiański”*, т. II, Kraków 1909, с. 221.

³⁶ Звіт Л. Фьодорова про III велеградський конгрес, Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 201, оп. 1, спр. 273.

³⁷ J. Urban, *Welehradzkie utopie...*, с. 219.

Церква в Польщі мала великий досвід у праці серед “нез’єдинених братів” на Сході. Її амбіції на цьому полі були ще більші. Однак, польська репрезентація була надзвичайно скупа. Згадуваний вже тут Ян Урбан, вельми заслужена постать у справах Католицької Церкви на слов’янському Сході, сам поляк, жалівся, що велеградська ініціатива викликала мізерний інтерес серед родаків. Вважав, що їхня байдужість незрозуміла, якщо брати до уваги роль, яку поляки мали б відіграти в ділі об’єднання християнства на слов’янських землях. Урбан твердив, що це парадокс, оскільки більше зацікавлення велеградськими з’їздами можна було побачити серед німців, французів і чехів. Метою зустрічей було пізнання та зрозуміння східного християнства. Відсутність поляків, на думку Урбана, вказувала на те, що його земляки дійшли висновку, що це знання їм непотрібне. У зв’язку з тим польський єзуїт пропонував “розширити наше світобачення через сумлінне вивчення Сходу”. “Як для мене – писав – це один з важливіших обов’язків польського клиру, а підтримка цього напрямку – одна з послуг, які Божій справі може віддати світське суспільство”³⁸.

Польські католицькі середовища досить холодно прийняли велеградську ініціативу: в публіцистиці цього періоду з’явилися навіть голоси критики на адресу екуменічних конгресів. Наприклад, Е. Воронєцький в часописі “*Świat Słowiański*” спостерігав деякі їхні позитивні аспекти: відхід від концепції з’єднання, опертої на підпорядкуванні Православної Церкви Західній, відкинення зайвої богословської полеміки. Писав також, що з “велеградським напрямком” можна було в’язати певні надії – як з продовженням ідеї об’єднання сформульованої перед століттями у Флоренції та Бересті. Одночасно Воронєцький дуже низько цінував східнослов’янського партнера зустрічей у Велеграді. Твердив, що якби варварське й реакційне, на його думку, православне духовенство приступило до Унії, “весь світ простих віруючих залишив би священників і пішов би до різних сект”³⁹.

В екуменічній діяльності на Сході можна було прийняти два зразки поведінки. Перший спирався на праці серед звичайних віруючих. В цьому варіанті найбільше значення мала кількість конверсій на католицизм. Тільки тоді, коли кількість віруючих, які перейдуть під юрисдикцію Католицької Церкви, буде відповідна, можна буде почати будову окремої організаційної церковної структури та ієрархії.

Учасники Велеградських конгресів, в тому числі й А. Шептицький, популяризували інший метод екуменічної праці. Згідно з ним, насамперед, слід налагодити контакт між елітами двох гілок християнства. То власне серед них треба почати роботу, мета якої – відбудова комуні. Пізніше треба створити окрему ієрархію Католицької Церкви на Сході. Лише після завершення цих етапів можна було б розпочати працю серед простого народу.

³⁸ Там само, с. 231–232.

³⁹ E. Woroniecki, *O Cerkwi wschodniej i ruchu katolickim na Rusi* // “*Świat Słowiański*”, т. II, Lwów 1909, с. 106; інший приклад критики Велеградських з’їздів з польського боку: J. Borodzicz, *Na Rusi galicyjskiej schyzma się gotuje!*, Chrzanów 1911.

Воронецький критикував прийнятий на Велеградських з'їздах метод екуменічної діяльності “згори”. Можливо, на його думку, на Сході, передусім в Росії, просто нема еліти як серед духовенства, так і серед мирян яка змогла би підтримати партнерський, екуменічний діалог. Про те, що польський публіцист помилявся, свідчила присутність, щоправда нечисленного, але дуже помітного гуртка представників православ'я, а також “позитивне сприйняття конгресів деякими репрезентативними православними середовищами й богословами (маються на увазі такі особи, як Н. Афанасьєв, Н. Арсенєв, С. Булгаков, Н. Глубоковський, А. Карташов, А. Мальцев)”⁴⁰.

Останній зі згаданих богословів – літургіст Алексей Мальцев – прибув на другий з'їзд із благословенням від петербургського митрополита Антонія. Тим вагомішою була його промова, в якій наполягав на тому, щоб як західні, так і східні християни постаралися “увійти в інтимну сферу релігійного життя своїх противників”. Цю мету можна було досягнути, між іншим, через дослідження та пізнання житій святих одної та другої Церков. Російський православний богослов позитивно сприймав народжену під час першого конгресу ідею налагодження постійних дружніх наукових контактів між католицькими й православними богословськими академіями⁴¹. Важко не погодитися з опінією, що зустрічі у Велеграді “перемогли глибоку інерцію в католицько-православних відносинах”⁴².

Е. Воронецький й чимала частина польських, католицьких середовищ, які були заангажованими до праці на християнському Сході, цього факту немов не достерегала. Публіцист часопису “Świat Słowiański” писав, що можливий успіх велеградських концепцій спровадив би на “західну культуру загони дикого візантинізму”⁴³. Цитований вислів закінчується ось так: “Велеградські омани та утопії вважаємо за прямо шкідливі й для слов'ян небезпечні. Треба один раз нарешті це зрозуміти, що проблема поділу Східної та Західної Церкви – це справа основної різниці між двома культурами, а не тільки між релігійними обрядами”⁴⁴.

Парадоксально, але спостереження Воронецького щодо причин поділу християнства дуже влучні й вони збігаються з поглядами учасників екуменічного руху, згуртованих у велеградському русі. Зокрема, це була точка зору А. Шептицького. Все ж таки, що стосується концепції доведення до єдності християнства, задуми галицького митрополита та інших гостей, які відвідували Велеград, були зовсім відмінними від тих, які пропонував польський публіцист. На підставі згаданого тексту можна дійти до висновку, що він був переконаний у тому, що інкультурувати католицьку ідею на візантійському ґрунті – неможливо. Хоча цього не сказано прямо, з обговорюваної статті виникає, що єдність Церкви

⁴⁰ L. Górka, *Trwałe wartości...*, с. 191.

⁴¹ Звіт Л. Фьодорова про II Велеградський конгрес, Центральний державний історичний архів у Львові...

⁴² L. Górka, *Trwałe wartości...*, с. 192.

⁴³ E. Woroniecki, *O Cerkwi wschodniej...*, с. 107.

⁴⁴ Там само.

тісно пов'язана з культуровою уніфікацією Сходу й Заходу. Що більше, вона мала полягати на підпорядкуванні візантійської культури латинській.

Учасники велеградських дискусій виходили зовсім з інших позицій. Відносини між Церквою й культурою вони розуміли згідно з правилом універсалізму Церкви й культурного плюралізму, а саме – в дусі кирило-мефодіївської традиції. Тому їхній діалог торкався богословських, догматичних проблем. Натомість справа адекватності культури – чи то візантійської, чи то латинської – і католицизму взагалі не ставилася під сумнів. Згідно з наукою святих Кирила й Мефодія, кожна культура могла “потенційно” бути католицькою.

Здається, що Е. Воронєцький й багато інших людей із Заходу, не могли визволитися із стереотипного способу розуміння російської культури (як релігійної, духовної сфери, так і державної традиції та пов'язаної з нею моделі відносин “держава-Церква”), як натурального та виключного продовження на слов'янському ґрунті візантійської культури. У зв'язку з тим східна культурна спадщина найчастіше асоціювалася з ворожою поставою відносно Заходу. У церковній сфері це проявлялося тотальною негачією Латинської Церкви, включно з папою. Таким було протягом століть, офіційне становище Російської Православної Церкви. Однак учасники Велеградських конгресів, завдяки кирило-мефодіївській традиції, часто, мабуть, інтуїтивно та підсвідомо відчували, що суть візантійської традиції не полягає на антипапізмі. Вважали також, що вона містить в собі велике багатство богословської думки, за своїм характером універсальної, а тому може бути з успіхом застосована в усій Церкві. Цей універсальний характер дуже часто замазував окремих, спричинених відмінними культурними умовами, іншою філософською та богословською традицією спосіб інтерпретації правд віри. В основі Велеградських зустрічей лежало головне для ідеї єдності християнства переконання, що правди віри залишаються однаковими на Сході й на Заході.

Тому Ян Урбан підкреслював, що не може бути мови про якесь визнання рівноправності окремо існуючих віросповідань – православного й католицького. Віросповідання, тобто Правда, об'явлена Богом, є одна й не підлягає дискусії. В цій справі не може бути ніяких компромісів “у бік східних вимагань”. На думку Урбана, головні зусилля у Велеграді були спрямовані на те, щоб аргументів на підтримку догматів, що бере під сумнів Православна Церква, шукати в її власній богословській традиції. Одночасно, згаданий учасник Велеградських засідань підкреслював, що способи інтерпретації тих самих догматів можуть відрізнитися в обох – східній та західній – традиціях. Тому у Велеграді велися пошуки таких інтерпретацій догматичних питань в східному богослов'ї, які можна буде узгодити із західним способом розуміння й навпаки – західних інтерпретацій, які сприймає східна богословська традиція⁴⁵.

Оскільки, як це вже сказано вище, з візантійською традицією найчастіше асоціювалася передусім Росія – як імперська держава, яка намагається підпорядкувати собі всіх слов'ян, Воронєцький підозрював учасників Велеградських з'їздів у панславистській пропаганді.

⁴⁵ J. Urban, *Welehradzkie utopie...*, с. 223.

Проти таких звинувачень рішуче виступив А. Шептицький, котрий, як голова дебатів під час другої зустрічі на Мораві прихильників кирило-мефодіївської ідеї згадав у своїй промові закиди, надруковані в часописі “Świat Słowiański”. Він сказав між іншим: “Діло об’єднання Східної Церкви з Західною сталося немов слов’янською справою. Отже, східні слов’яни, за кількістю, становлять більшість в Східній Церкві нез’єдиненій з Апостольським Престолом, а також немало частину тих, які в цій єдності знаходяться. Що ж в тому дивного, що слов’яни трактують справу з’єднання Церкви як свою власну?”⁴⁶

Львівський митрополит також нічого незвичного не бачив у факті, що західні слов’яни – завдяки мовній та культурній близькості – допомагають у праці над відбудовою єдності своїм сусідам зі Сходу. Одночасно підкреслив, що з факту такого співробітництва ще не виникає намір реалізувати якусь політичну концепцію об’єднання всіх слов’ян. Він казав: “Щоб не дійшло до того, що ми справу віри Вселенської церкви, справу з’єднання Церков не почнемо змішувати з політичними питаннями!”⁴⁷

Присутність і заангажування А. Шептицького у Велеградський рух не виникло через випадок. У звіті про третій з’їзд у Велеграді Л. Фьодоров писав про велику місію, яку мала до виповнення на слов’янському сході Греко-католицька Церква. “Їм не важко зрозуміти – писав Фьодоров про греко-католиків – саму душу православного росіянина, й ті характерні властивості, ту містично-аскетичну вдачу, принесені зі Сходу, з таким успіхом прищеплені на російським ґрунті. На нашу думку, до них, передусім, належить почесна роль перекладачів для Заходу російської моделі богослов’я. На тому полягає їхня місія, саме *raison d’être* їхньої дослідницької роботи в рамках здійснення кирило-мефодіївської ідеї”⁴⁸.

Для екуменічної думки А. Шептицького традиція, пов’язана з ділом Апостолів слов’ян, мала особливе значення. Вона була спільною для католиків і православних. Здавалося, що вона могла стати ідеальною основою, з якої можна було б розпочати відновлення єдності Вселенської Церкви. Її повне прийняття, як на християнському Сході, так і на Заході, могло б означати, що, з одного боку, православний світ признаватиме особливу позицію папи в Церкві, натомість з другого – що візантійській спадщині буде повністю повернено належне їй місце та престиж у Церкві.

Кирило-мефодіївська традиція була своєрідним “*мементо*” яке пригадувало, що колись “християнський Захід виявився надто тісним, недостатньо відкритим на цінності різних традицій, а також на глибокі інспірації стосовно методів місіонерства, які запропонував йому християнський Схід”, а також, що “факт цей негативно вплинув на подальший релігійний розвиток Слов’янщини, тому що означав знищення конфесійних зв’язків між слов’янським Сходом і Заходом”⁴⁹.

⁴⁶ Подаю за: звіт Л. Фьодорова про II велеградський конгрес...

⁴⁷ Там само.

⁴⁸ Звіт Л. Фьодорова про III Велеградський конгрес...

⁴⁹ L. Górká, *Trwale wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej // Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, s. 186.

А. Шептицький старався застосувати головне правило, яке впливає з кирило-мефодіївської ідеї, згідно з яким, немає кращих або гірших культур, немає кращих або гірших народів. Завдяки цьому галицькому митрополитові вдалося укріпити й обґрунтувати право українців у Галичині на свою, неполонізовану й нелатинізовану культуру. Крім того, це піднесло рівень національної самосвідомості галицьких українців. Утверджувало воно їх та їхнє оточення, у тому, що вони – не якась підрядна нація у відношенні до “супернародів” – російського та польського. Греко-католицька Церква, натомість, є або може бути не менше католицькою, ніж Римо-католицька Церква, а також не менше ортодоксально східною, ніж Російська Православна Церква. Кирило-мефодіївська традиція накидала універсальне розуміння Католицької Церкви, як спільності, в якій жоден обряд не є особливо помазаний до того, щоб бути католицьким, зокрема, що латинський обряд не має виключного права на католицькість⁵⁰.

Врешті, можна припускати, що застосування науки яка міститься в кирило-мефодіївській спадщині, мало вирішальне значення в апостольській праці в Росії. Це могло допомогти переконати росіян у тому, що вони не приречені на окатоличення “вибраним народом” – поляками. Це дуже важливий момент, оскільки в російському менталітеті сильно поширений стереотип, за яким з католицизмом тісно пов’язана польськість та латинництво. Це був серйозний ментальний бар’єр, який значною мірою заважав у праці для відновлення єдності між Католицькою й Православною Церквами в Росії. Інакше кажучи, завдяки кирило-мефодіївській традиції можна було поєднати католицизм з “окремішністю” російської культури, навіть якщо ця “окремішність” спиралася на ворожім ставленні до латинської, окцидентальної культури.

Святі Кирило й Мефодій “відповіли на питання: як стати християнином, залишаючись одночасно слов’янином”⁵¹. Брати із Солуня дали зразок апостольської праці, завдяки якому в епосі Шептицького з’явилася надія на те, що вдасться знайти відповідь на основне питання в екуменічній діяльності на слов’янському Сході: як стати католиком, одночасно залишаючись українцем або росіянином. Львівський митрополит дуже багато почерпнув із тих зразків. Зокрема його діяльність на території Росії була підпорядкована вказівкам, які залишили Апостоли слов’ян.

Немає сумніву в тому, що спадщина св. Кирила й Мефодія була базою для екуменічної думки А. Шептицького. Вона визначила також спосіб, в який він розумів відносини між окремими національними культурами, перед усім, між двома частинами європейської цивілізації – латинською і візантійською.

Сталося так тому, що кирило-мефодіївська традиція протягом століть була сильно закоріненою в слов’янських культурах. Вона не була чужою Шептицькому навіть тоді, коли він належав до латино-польського світу. Ще ближчою

⁵⁰ Л. Гурка правильно зауважив, що “кирило-методіївський спосіб ведення серед слов’ян місіонерської праці характеризується автентичним, апостольським універсалізмом, який завдяки своїй харизматичній натурі дозволяв проникати різноманітним традиціям, культурам й об’єднував людей у братерстві” – L. Górka, *Trwałe wartości...*, с. 188.

⁵¹ Там само.

стала йому, коли перейшов на візантійсько-слов'янський бік галицької дійсності, тому що традиція ця ожила в Галичині завдяки національному пробудженню українців. Безпосередня близькість Галичини й Моравії, а також пов'язання українського національного й духовного життя в Галичині з ренесансом кирило-мефодіївської ідеї серед слов'ян – як в сфері культури, так і релігії – мусили вплинути на погляди Шептицького щодо єдності Церкви, на розуміння сенсу її католицькості.

1.2. Василіани й Добромильська реформа

Центральною подією для подальшої долі та діяльності Романа Шептицького був вступ до Василіанського Чину. Перебування майбутнього митрополита в монастирі в Добромилі остаточно сформувало його духовність. Добромильський монастир – це місце надзвичайне. Власне тут, в його стінах, християнські традиції Сходу й Заходу безпосередньо зіткнулися. Сталося це у зв'язку з так званою Добромильською реформою, тобто ділом віднови Василіанського Чину, яке почалося декілька років перед тим, як Шептицький вдягнув чернечу рясу⁵². На візантійсько-слов'янському просторі це було одиноке католицьке чернецтво східного обряду.

У XIX столітті Василіанський Чин переживав серйозну кризу. Його падіння пов'язане з політикою царської влади на землях колишньої Речі Посполитої. У давні часи могутній чин поділив долю Уніатської Церкви на цій території. В 1839 році остаточно ліквідовано його монастирі в межах Російської імперії. Частина колишніх ченців царська влада призначила на заслання, частину замкнуло в інших, православних монастирях. У 1864 році закінчили своє існування василіанські монастирі на Холмщині. Незабаром, те саме сталося з останнім монастирем цього чину – у Варшаві.

Також на землях, захоплених Габсбурзькою імперією, для Василіанського Чину настали важкі часи. Так, як й інші чини, він мусів підпорядкуватися доктрині юзефінізму. За панування цесаря Йосифа II зачинено всі монастирі, які не вели діяльності визнаної владою за корисну для громадськості. Чин втратив свою автономію в рамках Церкви, тому що окремі монастирі підпорядковано відповідним єпископам. Драматично впала якість духовного життя в монастирях. Остаточно, в Галичині до XIX століття залишилося 14 василіанських монастирів, в яких проживало лише 50 ченців⁵³.

⁵² Більше на тему Добромильської реформи див.: *Альманах василіанських богословів. Із приводу 50-літнього ювілею реформи Василіанського чину (1882–1932)*, Крестинопіль 1933; І. Назарко, *Сильветки перших василіан після Добромильської реформи* // “Записки ЧСВВ” XI (XVII) Рим 1982, с. 451–522; І. Патрило, *На порозі другого сторіччя оновлення Василіанського Чину св. Йосафата* // “Записки ЧСВВ” XI (XVII) Рим 1982, с. 33–41; P. Pidruènyj, *Relazioni dei Gesuiti sulla Riforma Basiliana di Dobromyl (1882–1904)* // “Analecta OSBM” XII, Roma 1985, с. 210–54; того автора: *Documenti riguardanti l'inizio della Riforma Basiliana in Galizia (1880–1882)* // “Analecta OSBM”, Roma 1982, с. 353–403.

На жаль, нещастя, яке зустріло Уніатську Церкву й Василіанський Чин на землях під московською владою, не мобілізувало василіан, які опинилися в Габсбурзькій монархії, до праці над збереженням й піднесенням з занепаду того колись великого чину. Він поступово втрачав авторитет і вплив на релігійне й духовне життя у візантійсько-слов'янському просторі. Переважно його трактовано як один з головних факторів, відповідальних за латинізацію Уніатської Церкви. Однак якби василіани дійсно були “генетично” обтяженими латинізаційними схильностями, то в ситуації загального падіння як самого чину, так й Греко-католицької Церкви, вони повинні ще більше звернутися в бік західної, латинської традиції.

Тим часом здається, що серед василіан до часу проголошеної папою Львом XIII реформи дуже поширені були саме протилежні тенденції – протилатинські, протизахідні. Наприклад, в роках 1846–1881 протоігуменом монастиря у Крехові був о. Еміліан Коссак. Він відмовився від участі в святкуванні канонізації Йосафата Кунцевича, а крім того, наказав замалювати зображення того святого, яке знаходилося в монастирі. Щобільше, у своїй келії він тримав портрет царя Олександра II⁵⁴.

Мало того, коли вже було прийнято рішення доручити єзуїтам проведення реформи, проти ініціатора відновлення чину о. Клеменса Сарницького виступила частина старших ченців, які в протесті до папи написали: “Ганьбиш нас, Святіший Отче, доручаючи реформу сумнозвісному чинові, бо “єзуїт”, значить найпідліша людина, лотр, інтриган, людина, відкинена суспільством. Кривдиш нас, бо віддаєш василіанські маєтки, як вовкам віви”⁵⁵.

Також сама особа протоігумена Сарницького провокувала, як це пізніше виявилось, невинуватих побоювання противників участі єзуїтів у віднові Василіанського Чину. Сарницький народився у 1832 році у Львові. Був хрещений в латинському обряді, тобто народився “латинником”, і як “латинник” він вступив

⁵³ У минулих століттях василіани – це була інтелектуальна еліта Уніатської Церкви. Традиційно їхня іяльність зосереджувалася на двох основних напрямках: пастирська діяльність (обслуговування паломництв, народних місій, очолювання парохіальних функцій, сповідників єпископів) та освітня. В другій половині XVIII століття на землях Речі Посполитої василіани в цій ділянці поступалися лише піярам. Перед 1795 роком уніатські ченці вели 16 публічних шкіл (zob. H. Dylągowa, *Dzieje unii brzeskiej*, Warszawa–Olsztyn 1996, s. 45–47). В 1780 році василіани мали 144 монастирі, 1225 ченців. Вони внесли великий вклад в розвиток друкарства: видавничу діяльність вели монастирі в Почаєві, Супраслі, Уневі (*Енциклопедія українознавства*, т. 1, Львів 1993, с. 213–214.)

⁵⁴ М. Каровець, *Велика реформа чину св. Василія Великого 1882 р.*, Львів 1933, ч. II, с. 46. На думку цього автора, Василіанська реформа припала на період найбільшого посилення тенденції приймати в житті Греко-католицької Церкви, в ім'я “чистоти обряду” зразків з Московського православ'я – див, там само, с. 9.

⁵⁵ W. Osadczy, *Relacje między obrządkami Kościoła katolickiego w Galicji Wschodniej: współdziałanie w życiu zakonnym* // “Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa”, т. 4, Przemyśl 1998, с. 213.

до василіан. У зв'язку з цими фактами в біографії Сарницького, з'явилися голоси, що він – своєрідний “троянський кінь”, поляк, який хоче віддати своїм землякам єдиний руський орден⁵⁶.

Добромильська реформа сама по собі не була в тодішньому житті Католицької Церкви якимось винятковим явищем. Вона вписувалася в ширший контекст загальної віднови духовного життя в католицькій спільноті⁵⁷. Тільки треба було її провести в специфічних, галицьких умовах.

Вона припала на період, в якому формувалася національна свідомість галицьких українців. Це був дуже неспокійний час. На польсько-український конфлікт наклалися внутрішні поділи в українському суспільстві. Про те, що головні автори проекту реформи прекрасно усвідомлювали ці обставини, свідчить характеристика ситуації, яку подав один із них – єзуїт о. Генрик Яцковський⁵⁸. Не випадково його думка буде дуже обширно цитована. Той єзуїт був дуже тісно пов'язаний із сім'єю Шептицьких, зокрема з матір'ю майбутнього митрополита. Був частим гостем у домі в Прилбичах⁵⁹. Був сповідником Софії з Фредрів Шептицької⁶⁰. В певному сенсі був провідником молодого Романа Шептицького на його шляху від покликання на чернечу службу до воріт Добромильського монастиря.

Точка зору єзуїтського провінціала мусила значною мірою відповідати поглядам самого Шептицького. Про тодішні тенденції та релігійно-політично-культурні симпатії серед українців Г. Яцковський писав: “Одні схиляються зовсім до російської схизми, [...] На їх погляд, православ'я, незважаючи на те, що це правдива й спасенна релігія – це, безсумнівно, віра батьків, до якої Русь мала вернутися, як тільки обставини на це дозволять. [...] Вони домагаються очищення обряду від латинських впливів, оскільки це стирає різницю між унією та православ'ям, брати участь в почаївських богослужіннях – це для них така велика заслуга, як неприпустимим гріхом є бути на храмовім святі в латинським костелі або сповідатися у латинського ксьондза, а в єзуїта – борони Боже! Хоча віра –

⁵⁶ М. Каровець, *Велика реформа...*, с. 41–42.

⁵⁷ Слід сказати, що з половини XIX століття в усій Католицькій Церкві проходив процес відновлення чернецтва. Його започаткував папа Пій IX. Щойно після його вибору він скликав комісію кардиналів з питань реформи чернецтва. Проведено реорганізацію провідних орденів: бенедиктинців, францисканців, домініканців та інших. Зміни були спрямовані передусім на централізацію орденів та на віднову дисципліни – М. Banaśzak, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1991, т. 3, с. 365–366.

⁵⁸ О. Г. Яцковський народився в 1834 році, помер в 1905 (це був останній рік реформи Василіянського ордену). Він був ректором монастиря в місцевості Стара Вієсь. Автор багатьох богословських праць, дуже заангажований в справі Уніатської Церкви. Через повноваження, які отримав від папи Пія IX, в 1878 році о. Яцковський вів місію діяльність серед уніятів на Підляшші. За те царська влада його арештувала. У в'язниці перебував 19 місяців. – Н. Dylągowa, *Dzieje...*, с. 190.

⁵⁹ Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993, с. 51–52.

⁶⁰ Там само, с. 59–62.

це для них зовсім підрядна річ і так байдужа, як сукня, яку за потребою та згідно з обставинами можна кожного разу міняти, то власне вони більше та голосніше кричать про правдиві чи вигадані кривди, завдані Церкві, і, як люблять висловлюватися, “руській вірі” від поляків, латинників, єзуїтів. [...] Знов інша частина Русі нічого не хоче знати про схизму, або про покинення Унії, але в її душі живе традиційне прив’язання до католицької віри та Апостольської Столиці, при тому всьому значною мірою несвідомо прямують до утворення з себе чогось схожого на національну Церкву. [...] На їхню думку, між Русією та Римом повинна бути рівноправність, а якщо конче треба, щоб хтось комусь підпорядковується, то радше Рим Русі, а не Русь Римові. Цей напрямок має особливо багато прихильників серед так званої інтелігенції. [...] Є врешті між русинами, у переважній більшості, правдиві католики, так щиро прив’язані до нашої віри, що цінують її так, як належить, понад усе, тобто також більше обряду, мови, здоров’я, майна й навіть життя. Правда, що багато серед них залишається в стані певної інерції; зайняті тяжкою роботою за шматок хліба для себе й своїх [близьких – доп. М. В.], майже забувають про свої обов’язки стосовно Бога й Церкви, занедбують часто найістинніші потреби своєї душі, але, попри те, віра в них не вмерла, а тільки приспала”⁶¹.

Проблема відновлення Василіанського Чину потрапила до газет, була обговорювана в галицьких салонах. Передусім викликала побоювання перед спробою знищити один із важливих елементів української національної свідомості, яка щойно тоді народжувалася – приналежність до східно-християнського культурного простору. Греко-католицька Церква й василіани були її ознаками.

Варто додати, що в історії цього ордену реформа, в якій використовуються єзуїтські зразки й допомога, не була новиною. У XVII столітті уніатський митрополит Велямин Рутський провів уже одну реформу Василіанського Чину. Її мета – відновлення ордену після розладу, пов’язаного з кризою Руського православ’я в Речі Посполитій, а також з Берестейською унією 1596 року. Тоді Рутський спирався на латинські, передусім єзуїтські зразки – зокрема якщо йдеться про організацію й структуру самого ордену. Одночасно старався їх достосувати до традицій та відмінностей, які характерні для монастирів, утворених у Східній Церкві за правилами св. Василя Великого⁶². Таким способом він поєднав елементи східного та західного чернецтва.

У 1882 році, в моменті, коли єзуїти розпочали важке діло віднови й перейняли василіанський монастир, в Добромилі жило тільки троє монахів. Не було жодного послушника. Згідно з переказами свідків, сам монастир був зруйнований. Споруди були у фатальному стані, всюди панував не порядок. Даремно було шукати в ньому слідів культурного й інтелектуального життя, яким колись василіани гордились⁶³.

⁶¹ H. Jackowski, *Bazylianie i reforma dobromilska*, Kraków 1884, с. 18–20.

⁶² H. Dylągowa, *Dzieje unii...*, с. 45.

⁶³ М. Каровець, *Велика реформа...*, с. 198–200.

Тим часом в українській пресі розпочався гармидер про єзуїтський замах на одинокий руський орден. Також з боку тодішнього греко-католицького митрополита Йосифа Сембратовича не було однозначної та рішучої підтримки для ініціативи відновлення єзуїтами Василіанського Чину. Хоча самої потреби реформи він не відкидав. До такого висновку принаймні можна дійти на підставі звіту про проведену Сембратовичем візитацію у василіанських монастирях, яка відбулася у 1881 році. З нього виникає, що греко-католицький митрополит, передусім, звернув увагу на численні факти порушування чернечої обітниці про убожество. Що цікаво, це торкалося також ігумена Добромильського монастиря о. Клеменса Сарницького, який був гарячим прихильником проведення реформи. Згідно із згаданим звітом, Сарницький мав у розпорядженні приватний фільварок, на який невідомо звідки взяв гроші. Після проведенної візитації митрополит Сембратович достеріг загрозу повного падіння уніятського ордену. На його думку, джерелом небезпеки був не тільки цілковитий занепад дисципліни та духовного життя, але також чин змартвихстанців, які з'явилися в Галичині, “щоб, прийнявши грецький обряд, знищити галицьких русинів, у тому числі й василіян”⁶⁴.

Дійсно, в другій половині XIX століття у Галичині змартвихстанці почали розвивати свою діяльність. Вони знайшли тут сприятливий ґрунт, оскільки були тісно пов'язані з ультрамонтанською ідеєю. Один з його основоположників – Гіполіт Терлецький⁶⁵ – написав до папи Пія IX меморандум про з'єднання Церкви, в якому домагався, щоб Церкви – Східна й Латинська – мали спільні права та привілеї, щоб зберегли ненарушені літургію та обряд, щоб в колегії кардиналів знайшлося місце для представників Східної Церкви, щоб діяльність серед православного населення вели уніятські, а не латинські священики, а також щоб створити “русько-слов'янський, тобто Український, Католицький Патріархат”⁶⁶.

Програма, запропонована Г. Терлецьким, дуже схожа на екуменічні концепції А. Шептицького. На марґінесі варто додати, що основоположник ордену змартвихстанців був також засновником Закладу для виховання східних місіонерів, який постав у Парижі в 1850 році. Хоча сама установа була химерна, та одним з її вихованців був Юліан Сас-Куїловський – попередник Шептицького на митрополичому престолі у Львові⁶⁷. Однак, всупереч своєму наступникові, Куїловський не записався дуже позитивно в історії Греко-католицької Церкви, а також в житті галицьких українців. Видатний український діяч Олександр Барвінський написав про цього митрополита, що він був “вихований у польських еміграційно-революційних кругах і перейнятий польськими патріотичними традиціями,

⁶⁴ *Relacja z wizytacji w klasztorach bazylikańskich przeprowadzonej w 1881 roku przez metropolitę Józefa Sembratowicza*, Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 684, оп. 1, спр. 50.

⁶⁵ Більше про цю постать, див. І. Лисяк-Рудницький, *Історичні есе*, Київ 1994, т. I, с. 221–251.

⁶⁶ W. Osadczy, *Zmartwychwstańcy na rzecz unii i Kościoła grekokatolickiego* // “Roczniki Teologiczne”, т. XLIV, з. 4 (1997), с. 105

⁶⁷ Там само, с. 106.

неприсутній для почувань нашого народу і нашої ідеї, а навіть, для зрозуміння нашого обряду”⁶⁸.

Здається, що Барвінський мав на увазі ранній етап життя Саса-Куїловського – роки 1848–1849, коли він брав участь в угорській революції в рядах польського легіону генерала Юзефа Бема. Пізніше вступив до змартвихвстанців, але будучи греко-католицьким станіславівським єпископом, а пізніше галицьким митрополитом, піддався впливам москвофільського оточення⁶⁹.

Інший член чину змартвихвстанців – Павел Смоликовскі, людина заангажована в “руські справи” в Галичині, в 1888 році ствердив, що “Русь без уніятської церкви не має майбутнього, тому, що латинська Русь буде польською, схизматицька станеться московською, а без віри буде нігілістична й мусить загинути в кривавих суспільних переворотах”⁷⁰. Цей погляд добре відповідає головним тезам екуменічної думки львівського митрополита.

Змартвихвстанці та їхня діяльність була виразним знаком, що, якщо Уніятська церква й українці самі не візьмуться за внутрішню віднову, то може це зробити за них хтось інший, себто поляки. В кінці так й сталося. Тільки місце змартвихвстанців зайняли єзуїти, яким доручено проведення василіанської реформи.

Це рішення викликало бурхливі суперечки серед самих українців, а також між українцями й поляками⁷¹. Молодий Роман Шептицький мусів з увагою стежити за ходом подій. По-перше, тому що власне в той час формувалося в ньому рішення про вступ до Чину василіан. По-друге, з домом Шептицьких, зокрема з матір’ю майбутнього митрополита, був близько зв’язаний згадуваний вище о. Г. Яцковський, один з головних архітекторів та виконавців Добромильської реформи.

Тільки після декількох років, коли можна було помітити її перші результати, принаймні частина колишніх опонентів переконалася у тому, що василіанська реформа принесла позитивні наслідки для розвитку українського національного життя⁷².

Треба зазначити, що не всі обсерватори та не відразу поділяли цю позитивну оцінку реформи. Зокрема поляки, які дуже низько цінували силу католицького духу в Уніятській Церкві в Галичині, вважали, що результати реформи лише поверхові. Притому звертали увагу на те, що ініціаторами й виконавцями Добромильської реформи були власне поляки. Це мало підтверджувати тезу, що русини-

⁶⁸ І. Чорновол, *Митрополит Андрей Шептицький у спогадах Олександра Барвінського* // “Київська Церква” № 2–3 (13–14) 2001 рік, с. 288.

⁶⁹ Там само, с. 292.

⁷⁰ P. Smolikowski, *Stowarzyszenie opieki nad Internatem Ruskim XX Zmartwychwstańców we Lwowie*, Lwów 1888, с. 6.

⁷¹ Наприклад, в 1884 році у Львові відбулося віче “львівських русинів”, на якому вирішено звернутися з протестом у справі Василіанської реформи до цісаря. Неповний рік пізніше цісар вислухав депутації зі Львова. Обіцяв, що займеться цією справою; див.: К. Левицький, *Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914*, Львів 1926, с. 215.

⁷² Там само.

українці самі по собі ніколи не провели б такого діла, з огляду на відсутність відповідного інтелектуального потенціалу.

Для підтвердження цих слів можна нагадати фрагмент із статті Фелікса Конечного, яка з'явилася в часописі “Świat Słowiański”. На думку Конечного, якщо взагалі в Уніатській Церкві ще залишилися якісь католицькі елементи, то це майже виключно польська, римо-католицька заслуга. Він писав: “Реформа василіян, усі жертви митрополита [йдеться про Шептицького – М. В.], дотримання чистоти обряду та ін. – всі ці польські елементи у цій Церкві залишилися як етикет, назовні, але до її суті вони не проникли й не проникнуть. Нечисленні прихильники католицизму на Русі – це, попри якнайбільшу особисту ревність, на практиці – лише фігуранти, яких би скинули з посад умить, коли б тільки цією частиною Русі володіли самі русини. У східній Галичині унія – це штучний твір, який би упав, якщо мав би стати, спираючись на власні сили, без опіки ззовні”⁷³.

Ствердження Конечного можуть здатися контрверсійними, полеміка з ними виходить поза рамки цієї праці. Наведено їх тут, щоб показати патерналістичне трактування польською елітою своїх українських сусідів. Цей патерналізм укріплював переконання про відсутність рівноваги між двома націями – польською й українською, а також між культурами, які вони представляли – візантійсько-слов'янською і латинсько-польською. Також польський католицизм (оскільки він виростав з цієї “кращої” – західної традиції), начебто був “кращий” та “повніший” від українського, який зачеплено на непевному, зрадливому візантійському ґрунті, де католицизм природно був чужий.

Така ситуація мала вплив на перспективи екуменічної діяльності А. Шептицького на візантійсько-слов'янським Сході. Її успіх та ефективність залежали, між іншим, від удалого співробітництва духовенства двох католицьких традицій: західної (якщо йдеться про Російську імперію, то це були передусім поляки) та східної, тобто переважно українців.

Треба зазначити, що екуменічні концепції Шептицького спиралися на основному переконанні, що жодна з християнських традицій не є кращою, або гіршою від іншої, всі вони так само католицькі. Тому одним з головних елементів діяльності митрополита, спрямованої на відбудову єдності Церкви, була боротьба за рівноправну участь візантійської традиції, в тому числі її руської гілки, в житті Вселенської Церкви. Він хотів, щоб його Церкву трактували як її повноцінний суб'єкт. Це не значить, що мав намір замкнутися на всю допомогу “ззовні”.

Цієї допомоги потребувала Уніатська Церква, оскільки василіани потребували відновлення. Поміч єзуїтів остаточно виявилася благословенням. Однак сталося так тому, що метою цієї допомоги було укріплення Уніатської Церкви та надання їй внутрішньої самостійності. Тим часом в багатьох римо-католицьких середовищах, особливо на польських землях, ця допомога розумілася як фактичне узалежнення або навіть підпорядкування вірних східного обряду. Вони побоювалися такої допомоги, оскільки досвід попередніх поколінь показав, що така

⁷³ F. Koneczny, *Co robić wobec Rusinów* // “Świat Słowiański”, т. IV, 1908, т. I, с. 589.

реформа буде загрозою для своєї, східної тотожності. Доказом такої тенденції були латинізаційні процеси, що відбилися на обряді й житті Уніатської Церкви.

Може дивувати саме окреслення, що допомога від католиків для католиків – це щось “ззовні”. Адже все відбувається в рамках однієї Католицької Церкви. Але для Конечного все ясно й правильно. Він вважав, що Уніатська Церква, хоча претендує на звання “Католицька”, з католицизмом має небагато спільного. Польський публіцист гадав, що власне Римо-католицька Церква повністю його собою представляє.

Однак як би Шептицькому вдалося викоринити у своїй Церкві москов-фільські впливи й оживити дух католицизму, то зникли б усі межі між нею й Латинською Церквою? Звичайно ні. Зміст цього католицького духу, тобто вселенськості Церкви, буде в обох спільнотах той самий, але одночасно він виражатиметься в різних культурних кодах, за допомогою різних засобів, сформованих відмінними християнськими традиціями – східною й західною. Тому для віруючих – католиків візантійсько-слов'янської традиції – Латинська Церква й те, що від неї приходить (зокрема це стосується обрядових питань), буде чимось “ззовні”.

А. Шептицький весь час був відкритий на західне християнство та його спадщину. Одночасно дбав про чистоту обряду й намагався виключити з життя Греко-католицької Церкви всі сліди латинських впливів, які підтверджували би тезу про несамостійність та нижчу позицію східної традиції та її обмежену придатність в праці для з'єднання християн у Вселенській Церкві.

Добромільську реформу проведено згідно з правилами вселенськості Церкви, а саме: дотримуючись повної рівноправності й рівноцінності візантійсько-слов'янської та інших християнських традицій, зокрема це стосувалося латинської. У цьому велич і важливість реформи. На цьому є також її успіх.

Безсумнівно, східний обряд був дуже видимим і виразним фактором, який відрізняв українців у Галичині. Очевидно, треба тут бути обережним, щоб не впасти в непотрібні спрощення. Адже була численна група поляків східного обряду, а також багато українців належало до Римо-католицької Церкви. Попри те, можна сміливо сказати, що східний обряд був одним з основних елементів, на якому формувалася українська національна свідомість.

Ще до того, оскільки українці не мали своєї держави, власне Уніатська Церква, через обставини, стала для них головною інституцією національного життя. Папа Леон XIII усвідомлював собі всі ці делікатні моменти. Тому наказав виконавцям реформи – єзуїтам – дбати про непорушність східного обряду.

Незважаючи на те, для частини українських національних діячів папські накази не виправдовували Добромільської реформи. Деякі представники українського національного життя в Галичині, поруч з вимогою “очистити обряд”, наголошували на потребі унезалежнити Греко-католицьку Церкву від Риму. Оскільки віднову Василіанського чину проведено завдяки папській буллі, то це був доказ того, що папа знову втручається до “руських справ”⁷⁴.

⁷⁴ Там само, с. 12–13.

Безперечно, турбота Апостольського Престолу про долю Василіанського ордену була пов'язана не з партикулярними й, з точки зору Ватикану, локальними проблемами галицьких українців, але з його перспективними планами стосовно Росії. Однак серед українців з'явилися дуже спрощені та тенденційні опінії, начебто Василіанська реформа виникала з прагматичної політики Ватикану, а її єдиною метою було придбати “вояків католицизму” на Сході⁷⁵.

Повний комплексів провінціалізм в способі, в який частина галицьких українців бачила місце Греко-католицької Церкви в рамках Вселенської Церкви, проявлявся у протиставленні між собою: Римської Церкви, яка мала представляти собою нетолерантність, моральне лицемірство, хитрість, поверхову святість, й Греко-католицької Церкви, яка в свою чергу була малесенькою, тихою, спокійною спільністю, де панував гармонійний порядок⁷⁶.

Треба зауважити, що, незважаючи на суперечливість пригаданих опіній, вони добре показують одну важливу проблему, яку справді треба було розв'язати. Уніяська Церква мусила знову стати суб'єктом в рамках католицької спільності. Поступова втрата цього статусу призвела до кризи, яку в XIX столітті переживала ця Церква.

Тому в полеміці відносно Добромильської реформи, крім наведених вище демагогічних аргументів, можна зустрітися також з думкою, що Греко-католицька Церква не є тотожною з Римською. Однак не йшлося тут про якісь догматичні відмінності, які заперечували б ідею єдності Вселенської Церкви, але про окреслення окремих частин Церкви в їхнім конкретнім “історичнім прояві”⁷⁷.

Той, хто серйозно думав про екуменічну діяльність на візантійсько-слов'янським просторі, не міг легковажити такими опініями. Просто частина тих, які протестували проти Добромильської реформи, не хтували самою потребою змін, тільки вважали, що Греко-католицька Церква повинна сама у собі знайти сили й засоби, щоб її провести⁷⁸.

Безпосередні виконавці реформи Василіанського ордену дуже добре знали весь її суспільно-політично-культурний контекст. Тому дуже дбали про те, щоб надати або, швидше, повернути та укріпити у відновленій спільності східний, візантійсько-слов'янський та одночасно український характер.

Наприклад, єзуїти, що працювали у монастирі в Добромилі, були звільнені від посту в суботу й постили в середу, так, як це прийнято в східнім обряді. Щоб не маніфестувати своєї латинськості (а все ж таки, вони не могли від неї відмовитися), єзуїти заснували осібну каплицю, в якій окремо від решти монахів, які перебували в монастирі, святкували латинські свята, берегли для себе Святі Дари в латинському обряді. В монастирі домінувала українська мова. За винятком одного єзуїта, всі інші, які брали участь в Добромильській реформі, володіли

⁷⁵ О. Обачний, *Правдиві причини для якихъ упадає у нас чинъ монаший св. Василія*, Львовь 1882, с. 6–7.

⁷⁶ Там само, с. 10–11.

⁷⁷ Там само.

⁷⁸ Там само, с. 15–16

українською мовою (крім того, в монастирі вживано латину, польську та німецьку мови)⁷⁹.

Безсумнівно, реформа мала служити відбудові інтелектуального потенціалу, яким василіани гордилися протягом століть. Тому, як це виникає з записок одного з безпосередніх виконавців реформи, єзуїта, тимчасового настоятеля василіанського монастиря св. Онуфрія у Львові, о. Юзефа Васілевського (декілька років пізніше його заступив А. Шептицький), кандидати до Василіанського Чину, під час новіціату отримували всебічну освіту. Вивчали такі предмети, як “гуманітарно-риторичні студії”, церковна та релігійна література, “вища грамати́ка”, ритори́ка, історія, німецька, латинська й грецька мови. О. Васілевський подає також, що послушники “пишуть та виголошують промови, діалоги, проповіді по-латині, по-руськи, по-польськи, по-грецьки, по-німецьки, вправляються у вільній розмові по-латині”⁸⁰.

Крім солідної освіти, яка мала запевнити реформованим василіанам відповідну ерудицію, єзуїти старалися також формувати менталітет і спосіб, в який ченці думатимуть про Церкву, її місію та функціонування. В своїм меморандумі, о. Васілевський писав, що “на уми кладеться те головне правило: понад усе – любов, незрушена вірність святи́й, апостольській, католицькій вірі, Апостольському Престолу, пізніше – любов до обряду й свого Василіанського чину, сполучена з пошаною й братерством щодо латинського обряду та інших орденів – строго виключається національний та обрядовий антагонізм”⁸¹.

Здається, що аналіз проблематики, пов’язаної з Добромильською реформою, дозволяє краще зрозуміти генезис поглядів А. Шептицького на значення вселенськості Церкви, на питання міжконфесійних і міжобрядових відносин, на справу місця Уніатської Церкви між Сходом і Заходом та сполучений з цими питаннями ряд національних і суспільних проблем. Якщо йдеться про екуменічну думку львівського митрополита, то це вирішальні питання.

У зв’язку з тим, добре було б придивитися до змісту невеликої брошури, яка з’явилася в 1883 році у Львові під заголовком *W sprawie ruskiej uwag kilka do kapłanów dobrej woli*. Її автора не треба вже рекомендувати. Це згадуваний раніше о. Яцковський. Ймовірно, ця брошура постала у зв’язку з відновою єдиного уніатського чину, яка розпочалася за рік до появи книжечки. Серед тодішніх загроз для Греко-католицької Церкви автор наводить не тільки ті які приходили немов, ззовні, тобто пресу, що пропагувала схизму, діяльність священика Наумовича. Автор передусім намагався показати негативні явища, які виступали в самій Уніатській Церкві. Тому він згадав, наприклад, сумнозвісний випадок діяльності галицьких греко-католицьких священиків на Холмщині, які замість підтримати зв’язок тамтешніх уніатів з Католицькою Церквою, пхнули їх в обійми Російського православ’я. Писав також про зовсім незрозумілий випадок

⁷⁹ W. Osadczy, *Relacje między obrządkami...*, с. 214.

⁸⁰ *Memoryał odnoszący się do reformy O. O. Bazylianów na Rusi, a w szczególności do stanu klasztoru lwowskiego O. O. Bazylianów*, списаний 19.12.1887 r., Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 684, оп. 1, спр. 50.

⁸¹ Там само.

для зовнішнього спостерігача, коли руські-українські депутати – греко-католицькі священники підтримали рішення Державної ради про зірвання конкордату. Яцковський таврував також “очищення руського обряду з латинських впливів, незважаючи на жодну церковну повагу”⁸². В результаті, на думку автора брошури, “введено немало схизматичних властивостей”⁸³. Так що в серйозній небезпеці опинилася “правдива традиція обряду”. То власне за неї, як вважав єзуїт, треба було боротися. Він дуже сильно наголошував на потребі співіснування різних обрядів у Католицькій Церкві. У зв’язку з тим він був ворогом латинізації. Писав: “Якби хто-небудь намагався знести різні від латинського обряди або самовільно їх викривляти, той не був би достатньо щирим та вірним сином Католицької Церкви”⁸⁴.

Одночасно о. Яцковський був противником закостенілості форм обряду. Вважав, що проблема обряду пов’язана з церковним правом, яке залежить від людей. По-перше, на думку єзуїта, в Церкві це підрядна річ відносно самої віри. По-друге, вона може розвиватися й мінятися. Те, що в Церкві є Божим правом, тобто те, що постійне й незмінне – це віра, таїнства та “повага до Апостольської столиці”. Інша справа – якщо йдеться про обряд. О. Яцковський вважав, що його постійний розвиток – “це одна з численних ознак постійної живучості Церкви, а застій в цьому розвитку – це не що інше, як знак мертвоти, властивої відірваним від стовбура галуззям”⁸⁵.

Треба зазначити, що висловлена о. Яцковським апробата для еволюції обряду, не була похвалою латинізації, ані не мала виправдовувати латинських нововведень до обряду Греко-католицької Церкви. Здається, автор хотів сказати, що так, як протягом століть з різних причин до уніатського церковного життя включено ряд латинських елементів, так і нині можна постаратися повернути первинне, візантійське обличчя цієї Церкви. Притому важливо було, щоб цей процес проходив у якомусь установленому порядку, щоб був затверджений церковною владою. В іншому випадку існувала б небезпека, що під час реалізації ідеї повороту до східнослов’янського коріння Уніатської Церкви, замість оригінальних візантійських зразків будуть спроваджені елементи з Московського православ’я, які, за опінією о. Яцковського схизматичні, тобто заперечують те, що католицьке, вселенське в Церкві.

О. Яцковський одночасно підкреслив, що, хоча обряд у відношенні до віри – річ другорядна, але все ж таки, не байдужа. Тому, на його думку, в цій справі не могло бути повної свободи й довольності у виборі людиною обряду. Обряд, в якому її хрещено та в якому вона зростала, повинен залишатися незмінним до кінця життя⁸⁶.

Згаданий автор бачив також велику небезпеку для Уніатської Церкви у схильності до підпорядкування справ Церкви національним проблемам. Він

⁸² H. Jackowski, *W sprawie ruskiej uwag kilka do kapłanów dobrej woli*, Lwów 1883, с. 9.

⁸³ Там само.

⁸⁴ Там само, с. 18.

⁸⁵ Там само, с. 20.

⁸⁶ Там само.

вважав, що основою Унії, або, говорячи по-сучасному, базою для відновлення повного зв'язку між християнами Сходу й Заходу повинна бути “справжня християнська любов”. Тим часом, у періоді, на який припала Добромильська реформа, в українськiм національнiм життi домінував “надмірний патріотизм”, який, як писав о. Яцковський, спирався передусім на любові до самих себе, тобто егоїстичній⁸⁷.

Не трудно побачити очевидні аналогії між поглядами на цю справу провінціала єзуїтів – одного з головних архітекторів Василіянської реформи – та ідеями, які знайшли своє місце в екуменічних концепціях майбутнього митрополита А. Шептицького.

1.3. Проблема зміни обряду А. Шептицьким та її галицькі обставини

Зі споминів матері А. Шептицького – Софії з Фредрів Шептицької – виникає, що майбутній галицький митрополит про вступ до Василіянського Чину думав вже у ранній молодості. Щобільше, в сім'ї Шептицьких живим було переконання, що хоча нині вона живе в римо-католицькiм, польськiм світi, то все ж таки не до кінця, або, точніше, не тільки до нього вона належить, що в неї якісь зобов'язання перед руським світiм, перед світiм своїх предків, можливо, якась місія до виповнення. Батько майбутнього митрополита, Ян Канти Шептицький ніби то колись зізнався своїй дружині, коли вони сподівалися першої дитини: “Якщо б у мене було кількох синів, я б хотів, щоб один із них став уніятським священником. [...] А до того, щоб міг стати єпископом та провести реформу руського клиру”⁸⁸.

Можливо, що наведена тут пророча візія фіктивна й виникала з дуже глибокої релігійності авторки споминів. Навіть, якщо цей переказ видається не надто вірогідним, то все ж таки, здається, що він віддзеркалює специфічну атмосферу, яка панувала в частині галицького, аристократичного середовища. Треба пам'ятати, що хоча батьки майбутнього митрополита належали до латинсько-польської культури, то їхні зв'язки з візантійсько-слов'янською традицією мусили бути сильними й живими (особливо це стосується Я. К. Шептицького).

Адже батько Романа Шептицького належав лише до третього “латинського” покоління в сім'ї⁸⁹. Можна б обміркувати, що ж могли значити ці три покоління у відношенні до споконвічної традиції приналежності роду Шептицьких до східного християнства. Тим більше, що, згідно з численними свідченнями, ця сім'я ніколи не ізолювалася від руського світi. Дім заповнювали пам'ятки залишені предками, традиція “греко-католицького обряду” (себто східного), була в ньому “глибоко закоріненою”⁹⁰.

⁸⁷ Там само, с. 23.

⁸⁸ Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie...*, с. 43.

⁸⁹ J. K. Szeptycki, *Gdy w rodzinie ważyły się losy syna...* // “Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa”, т. 1, Przemyśl 1990, с. 183.

⁹⁰ Там само, с.184.

Батько майбутнього митрополита у розшуках родинних документів і пам'яток відвідував василіанські монастирі. Йосиф Сліпий твердив навіть, що Я. К. Шептицький мав свідомість свого руського походження й чувся русином⁹¹.

Кирило Студинський згадував, що в 1911 році українське депутатське коло подарувало батькові митрополита портрет сина, намальований Іваном Трушем. Студинський був членом делегації, яка вручала подарунок. Згідно з реляцією українського політичного й суспільного діяча, Я. К. Шептицький був цим візитом зворушений і сказав між іншим, що хоча не розмовляє по-руськи, то все ж таки він – “русин”. Висловив також радість і гордість зі свого походження з “українського народу”⁹².

Безсумнівно, на остаточне формування екуменічної думки митрополита Шептицького вплинула ця, переховувана в сім'ї, свідомість глибоких зв'язків з руським-українським етносом. Важливим фактором, який її підсилював, була безпосередня близькість руської, української культури й мови в родинних Прилбичах. Власне тут молодий Р. Шептицький зіткнувся з живою Греко-католицькою Церквою й східним обрядом. Родинні пам'ятки, які документували зв'язки предків майбутнього митрополита з Уніатською Церквою, візантійською традицією, мусили укріпити та відсвіжити в ньому свідомість власного коріння⁹³.

Специфіка галицького аристократичного середовища полягала в тому, що прийняття латинського обряду насправді могло виникати з наміру відтяти від візантійсько-слов'янського минулого. Але так зовсім не мусило бути. Дуже добре можна було належати до Римо-католицької Церкви й весь час підтримувати контакт з руським, східнослов'янським культурним оточенням. Так, правдоподібно, було власне у випадку сім'ї Шептицьких.

Такий висновок наближає нас до повнішого зрозуміння мотивів рішення Р. Шептицького про зміну обряду. Допоможе в цьому також аналіз можливих зв'язків онука Фредри з ультрамонтанською ідеєю.

Цей напрямок у католицькій думці був започаткований за папи Григорія XVI (1831–1846). Його найважливіші постулати – наступні: найвища влада

⁹¹ Й. Сліпий, *Про молодечий вік нашого Митрополита* // “Богословія” № 1–2 (1926), с. 7–8.

⁹² *Спомини д-ра К. Студинського* // “Богословія” № 1–2 (1926), с. 247.

⁹³ Ось який образ храму східного обряду з дитинства зберігся в пам'яті Львівського митрополита: “Я був напевно дуже малим хлопцем, коли в нашій старій дерев'яній церкві в Прилбичах, стоячи перед іконостасом, я відчував цю якусь неосмислену напругу, яку я б сьогодні назвав артистичною емоцією. [...] Пам'ятаю, що це був Великий Вхід, тому, як сьогодні, бачу на дискосі замість проскури кавалок білого хліба. Усе разом, навіть ця булка [...] до глибини порушило моє серце. Ієратичні постаті в іконостасі, звернений на мене погляд Христа Спасителя й св. Його Матері, ця якась містична темрява, в якій світили тільки свічки та їх відблиск на золотих фонах ікон, дим з кадила, який уносився до неба разом зі звуками пісні – все це склалося на якесь глибоке враження, подібного якого у своєму житті не пам'ятаю. А це враження було глибоке власне тому, що поза тими зовнішніми проявами серце відчувало якусь таємничу глибину, яка, немов промінь, спливала на душу з-поза світу, ніби з неба” – подаю за: А. А. Zięba, *W sprawie genezy decyzji Romana Szepetyckiego o zmianie obrządku* // *Metropolita Andrzej Szepetycki. Studia i Materiały*, за ред. А. А. Zięby, Kraków 1994, с. 66.

в Церкві в руках папи, його непогрішимість, централізація структури Церкви (її головним осередком мав бути Ватикан), а також романізація життя Церкви. Цей напрямок був особливо популярний серед галицьких аристократичних середовищ. Він народився там, де “раціоналістичне й антиклерикальне просвіщення” зіткнулося з “романтичним емоціоналізмом першої половини XIX століття”⁹⁴.

Причин ультрамонтанства треба шукати передусім у суспільно-політичних змінах, які в цей час проходили в європейських державах. В певному сенсі ця доктрина була наслідком реакції Латинської Церкви на секуляризацію суспільного життя, яка наступила після Французької революції, наполеонівських воєн, розвитку ліберальних і соціалістичних доктрин.

Разом з демократизацією публічного життя йшла його секуляризація. Церква втрачала впливи в державі й підтримку з її боку. Мирська держава ставалася інколи загрозою для Церкви – передусім у зв’язку з акцією секуляризації майна. Тому Церкви з окремих держав почали шукати підтримки у Ватикані. Той відповів “укріпленням доктринальних правил, їхньою догматизацією, централізацією католицької ієрархії навколо Риму”⁹⁵. Наслідком того була уніфікація церковного життя за римськими зразками⁹⁶.

Ультрамонтанський рух не був монолітом. В Німеччині сформувався його більше поміркований варіант. Тамтешні єпископи відкинули тезу про вищий статус собору, ніж Папи. Через те вони визнавали центральну позицію Римського єпископа в Церкві. Одночасно вони вважали, що їм належить значна самостійність в управлінні своїми єпархіями. Ультрамонтанство – це був для них передусім засіб у боротьбі проти духовної анархії.

В Польщі спочатку в ультрамонтанстві на першому плані знаходилася проблема відзискання незалежності. Добро Церкви знаходилося на другому місці. Однак, пізніше прихильники цього ідейного напрямку почали вище цінувати Церкву, натомість державну незалежність вирішили покласти на Боже Провидіння⁹⁷.

Треба зазначити, що хоча ультрамонтанізм у XIX столітті був дуже популярним напрямком в католицькій думці й мав великий вплив на її розвиток, зокрема на західний спосіб розуміння структури Церкви й примату папи, то все ж таки, не всі католицькі богослови погоджувалися з його постулатами. Надалі немала їх частина підтримувала єпископалізм, який більше відповідав первинній структурі Церкви⁹⁸.

Аналіз екуменічної думки А. Шептицького, а також його діяльності на зламі церковних і національних справ, приводить до висновку, що на духовності львівського митрополита помітні сліди ультрамонтанства.

Безсумнівно, якщо цю доктрину розуміти прямо, як обґрунтування для централізації влади у Церкві в руках папи, а також домінації латинських впливів

⁹⁴ Rett R. Ludwikowski, *Ultramontanizm galicyjski – rozwój ruchu i główne założenia doktryny* // “Archiwum Historii Filozofii i myśli Społecznej”, XXVI, Warszawa 1981, с. 99.

⁹⁵ Там само, с. 100.

⁹⁶ M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, с. 73–74.

⁹⁷ Там само.

⁹⁸ Там само, с. 96.

у церковнім житті, її ніяк не можна було б застосувати до діяльності, яка сьогодні заслуговувала б на окреслення “єкуменічна”, зокрема на православнім Сході. Попри те здається, що в єкуменічній думці Шептицького можна знайти деякі елементи ультрамонтанської доктрини.

Передусім, йдеться про певну універсальну модель папського верховенства у Церкві. Якщо наголосити не стільки на папський централізм, скільки на вселенськість уряду Римського єпископа, то цей мотив можна було б дуже добре використати для відбудови зв'язку між християнами Сходу й Заходу. Так, власне, цю проблему інтерпретував Шептицький.

Інший елемент ультрамонтанської ідеї, засвоєний львівським митрополитом – це те, що добро Церкви ставиться вище партикулярних інтересів, зокрема національних. Обов'язком пастирів, особливо тих, які працювали на Сході, було безумовне підпорядкування всіх своїх дій благу Церкви. Воно ставиться вище всіх інших цінностей. Цьому началу митрополит намагався бути особливо вірний протягом усього свого життя.

Ультрамонтанство ставило папу, як харизматичного зверхника. Цей характер ще підкреслював догмат про папську непогрішимість (1870). Здається, що концепція такого верховенства після зняття з папи “тавра” латинства, могла бути корисною в єкуменічній діяльності, особливо в Росії. В російським менталітеті дуже сильно записалася традиція влади, яка не тільки сильна, але й власне харизматична. Під кінець XIX століття й на початку XX харизмат царської влади щораз більше пригасав. Це торкалося не тільки самої структури державної влади, але й також тісно з нею пов'язаної Російської Православної Церкви. Важко собі уявити, щоб такою харизматичною владою в Церкві міг стати Святіший синод. Він був надто сильно залежний від мирської, царської влади, а на додаток його канонічність була контрверсійна.

В російській дійсності зламу століть наростав духовний фермент. З ним пов'язані позитивні наслідки – наприклад, російське релігійно-філософське відродження. Але він став також джерелом духовної та ідейної анархії в суспільстві і в самій Православній Церкві. Вміле застосування деяких елементів ультрамонтанської доктрини могло б допомогти цьому зарадити. Здається, що А. Шептицький старався перенести деякі характерні елементи ультрамонтанської доктрини на свої єкуменічні концепції. Однак треба підкреслити, що коли йдеться про спосіб розуміння Церкви, зокрема її інституціональної форми, не можна галицького митрополита в простий спосіб окреслити як ультрамонтаніста.

Ультрамонтанський тип релігійності репрезентувала собою мати А. Шептицького, особа, яка відіграла важливу роль у духовнім формуванні майбутнього митрополита. Вона виховувала свого сина в тім дусі, але не поширювала в ньому польсько-патріотичних почуттів. Замість того розвивала в нім патріотизм, “предметом якого була Католицька, тобто Вселенська Церква”⁹⁹.

Тому, як вважає А. Зіємба, А. Шептицький так легко перейшов на східний обряд. Згідно з тим, що твердить краківський дослідник, патріотизм, об'єктом

⁹⁹ А. А. Zięba, *W sprawie genezy...*, с. 54.

якого була нація, Шептицький засвоїв пізніше, й це вже був український патріотизм¹⁰⁰.

Однак, треба виразно підкреслити, що цей український патріотизм львівського митрополита виникав, передусім зі зв'язку, який він відчував з народом, якому служив і серед якого працював, а не з якогось особливого ентузіазму для національної ідеології та пов'язаної з нею символіки, міфів та ін.

Рішенню молодого Романа про вступ до василіан довго протиставлявся батько. Проблема причин батьківського опору – це тема на окрему статтю. Чи йшлося про сам факт переходу на східний обряд, чи, швидше, про те, що Церква цього обряду переживала серйозну кризу, а вирішальну більшість її вірних від Шептицьких відділяла прірва – не стільки культурна, як суспільна¹⁰¹.

Також для матері рішення сина, це був шок. Вона цього не приховує в своїх спогадах: “Ромтух іншого від мене обряду... Від найдавніших часів я завжди чула про руське духівництво, що ставляться до нього з погордою, на яку воно заслужило бездонною темнотою, жадібністю та звичаями. Обряду я зовсім не знала, бачила тільки його представників у найнижчій, найогиднішій суспільній верстві. А в цій верстві, те що наводило жах, простотою вбуджувало відразу – що не було темне й дике, це від кільканадцяти років виступало як ворог Латинської Церкви й польської національності. [...] Початки реформованих василіан, поки що були для мене тільки декретом на папері Св. Отця та розпочатою працею отця Яцковського.

Страхітливність схизми, яка загрожувала, мільйони людей, які гинули в темноті руського духівництва, Унія в небезпеці, навернення сходу, відновлення Східної Церкви – це все просто не мало для мене значення. Що це могло мене обходити? Я тільки одне розуміла, одне бачила перед собою: якийсь могутній, невлотимий хрест, що розпростирається наді мною, а в цьому хресті – Ромтух, мій Ромтух, мій Ама, який залишає обряд, в якому я його виховала, який залишає все, в чому ми були одне, який залишає цю Латинську Церкву, після Бога мені найдорожчу...”¹⁰².

¹⁰⁰ Там само, с. 55.

¹⁰¹ Варто зауважити, що навіть якщо з досліджень, проведених Анджеєм Зіємбою, виникає, що в публічній діяльності Я. К. Шептицького – батька зверхника Греко-католицької Церкви – відсутні будь-які “сліди симпатії або хоча б зацікавлення сучасними проблемами русинів-українців” [див. А. А. Zięba, *W sprawie genezy...*, с. 54], то це не мусить автоматично означати, що він не відчував жодних зв'язків з традицією своїх, все ж таки не так дуже далеких, предків. Тому його реакція на згаданий дещо раніше візит представників української політичної репрезентації, коли Я. К. Шептицький запевняв своїх гостей, що “він русин” попри те, що твердить краківський знавець галицьких проблем, не мусіло бути ознакою капітуляції батька перед вибором життєвого шляху, якого dokonав син. Слова Я. К. Шептицького, спрямовані до української делегації, можна відчитати як автентичну декларацію прив'язання до свого руського минулого. Можливо, що власне великою цінністю сім'ї Шептицьких було те, що вони не послуговувалися своєю генетично зумовленою українськістю для тимчасових, політичних цілей.

¹⁰² Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie...*, с. 50–51.

Реакція матері майбутнього митрополита, здається, добре віддзеркалює спосіб, в який галицька еліта, пов'язана з польською культурою, звичайно спостерігала руський-український народ, його життя й культуру.

Щоб обґрунтувати цю тезу, можна навести ще одну опінію про уніатський клир в Галичині, яку висловив дядько Софії Шептицької – Людвік Яблоновський: “Чи ж можна було порівняти між собою каноніка Вітославського – вдалу, освічену, чемну людину – з каноніком Держком [греко-католицький парох в Любенці, жив у роках 1774–1836 – М. В.], відомим нам шпигуном, який приходив на обід в брудній сутані, облизував подану йому пляшку гірчиці, який пив з тарілки рештки бульйону, який після кожної страви ковтав чарку горілки та серед тисячі огидних смішностей гордився, що його дочка така молочна, що для всієї челяді щодня вистачить молока. А цей Держко був ще особливо гречний [...] Вистачить подивитися на першого ліпшого попа, на ці темні волосся й очі, на косий погляд, що кривавими відблисками зраджує неублагальну ненависть, яка кипить всередині, на гострокутні бороди, що викривляються до носів, на зелено-жовту шкіру [...] щоб переконатися у тому, що це зовсім вироджений народ, що живе сам у собі й сам для себе, який не тільки поняттями, але й тілом відрізняється від усього, що навколо нього, ніщо до нього не горнеться, бо ніщо проникнути не може, а все відскакує, немов вода від клоччя, намоченого в дьогтю”¹⁰³.

Очевидно, важко було б вище наведені фрагменти споминів С. Шептицької та її дядька трактувати як джерела до історії Греко-католицької Церкви в ХІХ столітті. Безсумнівно, вони дуже сильно навантажені емоційно й через те – суб'єктивні. Вони показують, як довгим й тяжким був шлях людей, що походили з середовища, званого “gente Ruthenus, natione Polonus”, і які вирішили вернутися до свого коріння, відновити свою візантійську частину ідентичності. Вони, крім суспільних бар'єрів, мусили переступити своєрідний ментальний рубікон, пов'язаний зі стереотипами та упередженнями, тобто з перешкодами ірраціонального роду, які впливали на спосіб, в який галицька, польська та полонізована еліта бачила візантійсько-слов'янську культуру та людей, які до неї належали. Притому варто зазначити, що немала частина цієї еліти брала свій початок з руської-української шляхти.

Колись, у минулому, їхні предки – так, як це сталося у випадку Шептицького – були вірними Уніатської Церкви. Переходячи в Римо-католицьку Церкву, вони стали “латинниками”, тобто розірвали свої безпосередні зв'язки зі східною традицією, яку в Галичині берегла Церква. Це був довготривалий та достатньо поширений процес. Він завжди викликав контрверсії та суперечки. Декілька

¹⁰³ Подаю за: А. А. Zięba, *W sprawie genezy...*, с. 53. Цікаво, що не всі мешканці Галичини, що належали до латинської культури, так неприхильно ставилися до русинів-українців. Ось, наприклад, в галицьких сюжетах, що збереглися в німецькій літературі, це поляки, як правило, зокрема аристократія, представлені в негативнім світлі. А наприклад, Леопольд Сахер-Масох у своїх творах “полемізує з дуже поширеним стереотипом лінивого, дурного й завжди п'яного галицького селянина. [...] В оповіданні *Гайдамака* автор протиставляє попсутій західній міській цивілізації молоду свіжість “націй Світанку”, “народів Сходу”. М. Kłańska, *Daleko od Wiednia*, Kraków 1991, с. 133.

століть був для церковної влади джерелом проблем. Вже у XVII столітті папа Урбан VIII видав формальну заборону приймати Русинів у латинський обряд. В папському декреті від 7 лютого 1624 року Ватикан рішуче протиставився таким випадкам: “Ніхто: ані мирська, ані духовна особа, тим більше василіяни – не можуть навіть для найсерйозніших причин, змінювати обряд й переходити на латинський без окремого дозволу Апостольської Столиці”¹⁰⁴.

Під натиском латинської ієрархії та короля Сигізмунда III зміст декрету дещо змінили і в результаті заборона зміни обряду торкалася лише духовних осіб. У 1714 році, внаслідок угоди між Львівськими архієпископами: латинським – Яном Скарбом та уніатським – Варлаамом Шептицьким – видано черговий указ, в якому заборонено приймати до Церкви латинського обряду вірних – католиків східної традиції. Як правило, що кількадесять років проблема зміни обряду верталася. Причому Ватикан завжди в цій справі займав однозначну позицію, яка противилася таким практикам. Також кожного разу, завдяки старанням польського, латинського єпископату й короля, становище Апостольської Столиці ставало менш принципове.

Після занепаду Речі Посполитої до проблем, пов’язаних зі зміною обряду втрутилася світська влада – габсбурзьке цесарство, яке у XVIII столітті намагалося ввести у життя ідеал освіченого абсолютизму. В цьому власне дусі 3 серпня 1776 року було прийнято указ, в якому вирішено, що для переходу на латинський обряд дозвіл Ватикану не потрібен, вистачить лише акцептації з боку державної влади. Щоправда, у 1802 році папа Пій VIII, який хотів покінчити з явищем “крадіжи душ”, офіційно підтримав рішення, зазначені в декреті Урбана VIII з 1624 року, але тодішній уніатський митрополит у Львові – Антін Ангеллович не отримав від держави дозволу на те, щоб дотримуватися папської постанови¹⁰⁵.

У 1818 році цесар офіційно прийняв резолюцію, в якій стверджував, що для зміни обряду папський дозвіл не потрібен. Цесар висловив також бажання, щоб греко-католицькі священники не ставили перепон тим, хто захоче вступити в духовний сан в латинським обряді. У випадку мішаного шлюбу обрядові справи мало вирішувати саме подружжя¹⁰⁶.

Більш-менш з половини XIX століття світська влада в Габсбурзькій державі відступила від інгеренції в конфесійні проблеми. Нарешті, в 1863 році зверхники Католицьких Церков латинського й східного обряду в Галичині прийняли угоду, звану “конкордією”. Згідно з нею, самовільна зміна обряду була заборонена. Натомість саме прийняття таїнств в іншому обряді, не означало переходу на цей обряд. Також змінено процедуру, за якою можна було легальним шляхом змінити обряд. На кінці цієї процедури стояла Апостольська Столиця, яка могла дати відповідний дозвіл¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Подаю за: J. Roth, *O zmianie obrządku na Rusi* // “Świat Słowiański”, т. IV – 1908, т. II, с. 718.

¹⁰⁵ Там само, с. 723–724.

¹⁰⁶ Там само, с. 724.

¹⁰⁷ Там само, с. 726–727; проблему зміни обряду й так званої “конкордії” широко обговорено в книжці: W. Osadczy, *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863*, Lublin 1999.

“Конкордія” була значним кроком вперед на шляху до налагодження нормальних відносин між Католицькими Церквами різних обрядів у Галичині. Але попри те, що зміст та постанови цього договору з 1863 року були однозначні, не вдалося подолати всіх проблем.

У хроніці василіанського монастиря св. Онуфрія залишився цікавий документ в цій справі – Постанова василіанського провінціала від 21.01.1891 року, в якій знаходиться детальна інструкція поведінки у випадку, коли зголоситься особа, яка бажатиме перейти на східний обряд. Ось які директиви в цьому документі записано:

“1. Щоб ніхто не торкався проблеми конкордії на амвоні, ані вдома, ані під час місії.

2. Хай ніхто не питається людини, що готується до сповіді, про зміну обряду.

3. Якщо людина під час сповіді сама запитається, відповісти їй, що без дозволу єпископа та Апостольської Столиці міняти обряд заборонено. Якщо людина ця прийшла, не маючи цього дозволу, має вернутися до свого обряду, а якщо хотіла б залишитися при цій зміні, хай просить дозволу і йде в тій справі до свого пароха. Якщо одне й друге обіцяє, можна їй відпустити гріхи, натомість якщо не захоче вернутися до свого обряду, ані не обіцяє, що піде до свого пароха, слід її відіслати, говорячи: “*Йди до іншого священика, бо мені сумління не дозволяє відпустити тобі гріхи*”. Тільки це сказати й нічого іншого”¹⁰⁸.

При нагоді огляду цього документа треба зауважити, що процес міжобрядової міграції проходив у дві сторони. Проблема переходу вірних Греко-католицької Церкви до Римо-католицької була особливо сильно наголошена. Все ж таки не можна забувати, що цей процес відбувався також у зворотнім напрямку. Випадок Романа Шептицького, його брата Казимира, або згаданого раніше о. К. Сарницького, настоятеля Добромільського монастиря – це не були якісь небачені в Галичині винятки.

Отже треба виразно підкреслити, що коли йдеться про рішення Р. Шептицького про зміну обряду з латинського на східний, онук Фредра не був ані першим, ані одиноким. Якщо цей крок розглядати на ширшому фоні, можна дійти до висновку, що в галицьких умовах кінця ХІХ століття вона не була чимось настільки шокующим і неправдоподібним, як інколи здається¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Kronika klasztoru św. Onufrego we Lwowie (1891–1902)*, Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 684, оп. 2, спр. 48.

¹⁰⁹ Зворіт частини галицької еліти в бік свого руського коріння помітили також німецькі мешканці Галичини. Можна переконатися у тому, аналізуючи картину цієї провінції записану в творах художньої літератури та в паралітературних формах, яких авторами були галицькі німці. Ясна річ, характер відносин між представниками цієї рерутенізованої шляхти та суто руським “народом” на селі сильно ідеалізований. Сам факт, що процес повороту частини колонізованих еліт у візантійсько-слов’янську сферу був помітний для спостерігача збоку, спостерігача, який культурно нічого спільного зі Слов’янщиною не мав, свідчить про те, що масштаб явища мусів бути значний, а випадок Шептицького не був відокремлений, див. М. Kłańska, *Daleko od Wiednia...*, с. 124–125.

Фелікс Конечний, коли писав про цю проблему у часописі “Świat Słowiański”, твердив, що перехід поляків до Греко-католицької Церкви та в результаті їхня рутенізація – це масове явище¹¹⁰. Однак, схоже на те, що Конечний у своїх висновках пішов задалеко й цілу проблему дещо здраматизував. Число поляків – греко-католиків систематично зростало – це факт. За статистичними даними, у 1900 році їх було 83 тисячі¹¹¹. За даними, які опублікував Чеслав Партач, десятьма роками пізніше (у 1910 році) серед греко-католиків у Галичині мінімум 170 тисяч вірних декларувало іншу від української національну приналежність¹¹². Майже напевно можна ствердити, що більшість цієї групи були поляки. Натомість для міжвоєнного періоду приймається, що поляків – греко-католиків було близько 500 тисяч¹¹³.

Для мирян, принаймні формально, шлях до зміни обряду без дозволу Ватикану був зачинений. Інакше справа виглядала у випадку осіб, які, як наприклад Роман Шептицький, вибрали духовний сан власне у Василіанським чині.

В нього була особлива традиція, якщо йдеться про місце у відносинах між східним і західним колами християнської культури. Можна сказати, що основним сенсом існування Василіанського чину у візантійсько-слов'янським просторі було сполучення та синтез цих двох традицій. Це торкалося самої духовності, богослов'я, а також зразків, за якими існували ордени у візантійському та латинському християнстві.

Характерною особливістю василіан було те, що члени цього чину в XVII–XVIII століттях, первинно, доки не переступили поріг монастиря, могли бути католиками латинського обряду. Перехід на східний обряд відбувався після чернечої обітници. Прийняття візантійського обряду не виключало, як твердить Ганна Дилонгова, контактів з латинсько-польською культурою¹¹⁴. Василіани створювали умови для гармонійного співіснування та взаємного проникання двох християнських традицій. Донині доволі розповсюджений погляд, немов василіани через те, що приймали до східного обряду латинників, спричинилися до латинізації Уніатської Церкви та її відступлення від візантійського коріння¹¹⁵.

Однак важко було б сказати, що сам факт переходу даної особи з латинського на візантійський обряд – це прояв латинізації. Якщо попри те захищати тезу про те, що василіани сприяли латинізації, то треба здати собі справу з того, що причини того процесу, значною мірою, були незалежні від самих василіан. Вони виникали із загального зруйнування рівноваги між двома культурними колами –

¹¹⁰ F. Koneczny, *Co robić wobec Rusinów?...*, s. 588.

¹¹¹ В. Панейко, *Національні відносини Галичини* // “Записки НТШ”, т. LXXXIV, 1908, с. 188.

¹¹² Cz. Partacz, *Od Badeniego do Potockiego. Stosunki polsko-ukraińskie w Galicji w latach 1888–1908*, Toruń 1996, с. 15.

¹¹³ F. Wysocka, *List pasterski arcybiskupa A. Szeptyckiego do Polaków obrządku grekokatolickiego z roku 1904* // *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, за ред. R. Łuznego, F. Ziejki i A. Kępińskiego, с. 150.

¹¹⁴ Н. Дылаґова, *Дzieje...*, с. 47.

¹¹⁵ Там само, с. 47–50.

латинським і візантійським. У зв'язку з тим треба було б радше визнати, що сам факт зміни обряду з латинського на східний, що завдяки василіанському уставу було можливо, свідчив про взаємний синтез, проникання та доповнення двох християнських традицій.

Отже, не через випадок, василіани з 1822 року отримали спеціальний привілей, який дозволяв їм приймати латинників у новіціят. Послушники мали тільки “стосуватися до східного обряду”, а після чернечої обітниці “повністю й безпосередньо” могли “той обряд приймати”¹¹⁶. Додаймо, що в такому випадку окремого дозволу від Апостольської Столиці не вимагалось¹¹⁷.

Хоча висновки, які сформулював Конечний, здаються надто алармістичні, але, безсумнівно, міграція віруючих з латинського до східного обряду мала місце.

Якщо йдеться про проблему зміни обряду Р. Шептицьким, треба було б звернути увагу на декілька фактів. По-перше, галицький митрополит подбав про те, щоб його повернення до візантійсько-слов'янської традиції відзначилося навіть в зовнішнім вигляді. Про це найкраще свідчила довга борода, дуже характерний елемент для візантійської традиції, відкинутий попередниками Шептицького.

По-друге, А. Шептицький трактував свій перехід до східно-християнського світу, як повернення до традиції не таких вже й далеких предків.

По-третє, слід зауважити, що ще в молодості майбутній митрополит дуже емоційно сприймав візантійсько-слов'янську традицію. Причин вибору обряду, якого доконав, можна зрозуміти тільки через відкликання до сфери почуттів,

¹¹⁶ H. Jackowski, *Bazylianie...*, с. 9.

¹¹⁷ Вже сам аналіз проблеми зміни обряду, з теоретичної точки зору, представляється надзвичайно цікавим. Цю проблему широко описав у часописі “Irenikon” Циріл Королевський. Автор сам по собі був дуже цікавою постаттю, а тему знав з автопсії. Він також у певнім моменті свого життя перейшов з латинського на східний обряд. Притому, Королевський добре знав митрополита Шептицького, а їхні контакти, судячи з кореспонденції, були тісними. Тому, можна припускати, що Королевський провів свій аналіз проблем, пов'язаних з переходом із латинського на східний обряд, спираючися між іншим на зразок Шептицького. Основою роздумів про зміну обряду було переконання, що, для того щоб статися “людиною Сходу”, не вистачить тільки самого переходу на східний обряд. Без одночасної трансформації всієї totoжності це буде лише пустий ритуал, ряд символів та звичаїв, практикованих під час Служби Божої, без глибшого змісту. Королевський писав: “Можна посісти велике знання справ Сходу, писати дуже корисні книги, навчати з добрим результатом, одночасно залишаючися зразковим латинником [...] Східний менталітет – це щось, що відчувається й не дається висловити, пояснити цей феномен неможливо, те “щось” приходить саме до тих, які можуть приготуватися до цього, в яких відповідно сприйнятлива вдача, в той час, як інші ніколи, нічого з цього не зрозуміють” (С. Korolevskij, *Le passage et l'adaptation des Occidentaux au Rite Oriental* // “Irenikon”, vol. VIII (1931), № 3, с. 306). Згаданий автор створив каталог прикмет, які повинен посісти кандидат, що декларує бажання “орієнталізуватися”, тобто священик, чернець, який хоче перейти з латинської у візантійську частину християнського світу – див. С. Korolevskij, *Le passage et l'adaptation des Occidentaux au Rite Oriental* // “Irenikon”, vol. VI (1929), № 4, vol. VII (1930), № 2, vol. VII (1930), № 3, vol. VII (1930), № 4, vol. VIII (1931), № 3.

які збуджував у нім контакт з різними проявами східно-християнської спадщини. Безсумнівно, рішення про зміну обряду подиктувало йому передусім “серце”, а не розум. Ймовірно, ці емоції були стимулом для поглиблених студій над традицією та духовністю східного християнства, які, практично, протягом всього свого життя вів Шептицький.

Далі треба підкреслити, що покликання онука Фредра до василіан, підлягало тяжкій спробі. Тут йдеться не тільки про спротив батька, але й про внутрішні сумніви й хвилювання, яких зазнав майбутній галицький митрополит.

Їх слід зберегла у своїх споминах мати А. Шептицького, близький свідок його духовних пристрастей. “Це був страшний момент, – розповідав А. Шептицький своїй матері про враження від перебування в монастирі бенедиктинців на Монте-Кассіно безпосередньо перед вступом до василіан, – хоча тривав ледве декілька хвилин. Обгорнуло мене вмиг під час молитви таке уявлення: картина могутньої потуги та пишності Латинської Церкви, розкоші краси та його духовних багатств, так, що мені здалося, що не можу від неї відірватися, поза нею Богові служити! І все почалося в мене валити... Тоді я зробив акт абсолютного, досконалого віддання Богові, безумовного прийняття його волі. Й знов це йшло немов блискавка за блискавкою. Наче три удари грому. Вернулося ясне переконання, що Бог мене хоче мати у василіанів. А з цим переконанням – досконалий покій...”¹¹⁸

Треба завважити, що в Галичині, у її специфічних культурно-етнічних умовах перехід на східний обряд не означав настільки радикального й остаточного переходу з одного культурного кола в інше – як це було у випадку людей, які походили з Заходу, тобто латинської культурної спільності. В Галичині два світи – латинський і візантійський – в багатьох місцях зросталися та доповнювали один одного.

Серед мотивів, якими керувався Р. Шептицький, коли приймав рішення про прийняття східного обряду, слід рішуче відкинути будь-який партикуляризм. Ще під час випробування, перед вступом до василіан, він писав з монастиря

¹¹⁸ Z. z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993, s. 140. Здається, що, незважаючи на перемогу над цією своєрідною спокосою, яку пережив молодий Шептицький, своєрідне захоплення уставом, за яким жили бенедиктинці, їхньою традицією, що сягала перших століть християнства, залишилося в нім на довгі роки. Коли його молодший брат Казимир вирішив присвятити своє життя Богу, на додаток, в східнім обряді, А. Шептицький – в тоді вже митрополит – рекомендував йому своєрідне річне випробування, під час якого він мав продумати свій намір міняти обряд. Мав його відбутися власне у бенедиктинців, в монастирі в Берон. Сестра Христа (світське ім'я Софія Шембек, родичка А. Шептицького з боку матері – подаю за: А. Kubasik, *Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja...*, s. 67) писала: “Митрополит Андрій не хочая, щоб на рішення про зміну обряду мала вплив його особа, щоб воно було продиктоване виключно Божєю Волею, ставив вимагання, щоб [Казимир – М. В.] зазнайомився з бенедиктинцями, їхнім орденем, і щоб якийсь час провів в однім з їхніх монастирів”. – Див. Я. К. Шептицький, *Отець Климентій Шептицький*, Львів 1996, с. 84.

бenedиктинців у Монте Кассіно до своєї матері: “Дещо вивчаю правила св. Бенедикта, читаю його життя та історію чину. Велика це історія, а чин може викликати подив хоча б самим числом святих, пап і кардиналів, які до нього належали. [...] Але це минуле, що може дивувати історика і йому імпонувати, не було б для мене спокусою, щоб вступити до цього ордену. Не тому, що я його не шаную й не кохаю, але бачу, що Бог на страшному суді не дивиться на чин, до якого людина належала, так, як не дивиться на націю й сім’ю. На цьому суді відповідається за те, ким самому булося – особисто”¹¹⁹.

Ці слова виразно свідчать про те, що молодий Шептицький, під час підготовки до вступу до василіан остаточно переміг кризу й вагання, які були в нього раніше, і які зберегла в своїх споминах мати. Можна твердити, що Шептицький ніколи не трактував самої Церкви, незалежно від того, чи була вона латинської чи візантійської традиції – як головну вартість. Дещо спрощуючи проблему, можна сказати, що це було для нього лише знаряддя, засіб, який давав Шептицькому можливість реалізації єдиної, першорядної мети: служби Богові. А одним з її наказів, який галицький митрополит особливо глибоко взяв собі до серця, була діяльність для єдності християн. Оскільки він бачив великі можливості, які в цій сфері відкривала східна традиція, що закорінилася на руській ґрунті, він хотів її оживити та модернізувати. Так треба було б розуміти рішення Шептицького про перехід з Латинської Церкви до Церкви візантійсько-слов’янської традиції. Видається, якщо поминути екуменічний аспект діяльності Шептицького, просто неможливо правильно інтерпретувати його вхід у світ візантійсько-слов’янського християнства.

Очевидно, не можна заперечити, що ставлення Шептицького до східно-слов’янської традиції було зумовлене особливими відчуттями, які в ньому ця традиція викликала. Однак, ніколи він не ставив цієї традиції вище, чим єдність Вселенської Церкви. Він вважав, що вона може й повинна стати джерелом і запорукою цієї єдності. Звідти виникло глибоке прив’язання Шептицького до традиції, в якій зростали його предки й з якою вони утотожнювалися.

Все ж таки це прив’язання ніколи не стало причиною будь-яких партикулярних, з точки зору Католицької Церкви, ініціатив з боку Шептицького. На певно до них не можна зачислити його намагань відновити Уніатську Церкву та відбудувати та унезалежнити її тотожність від латинської традиції. Також його екуменічна діяльність на слов’янській Сході, яка спиралася на візантійсько-слов’янській спадщині, була вільна від будь-яких партикуляризмів. Натомість справді, в концепціях галицького митрополита ця спадщина як знаряддя для відбудови єдності християн в Україні або в Росії мала першенство перед латинською традицією.

Практична реалізація екуменічних планів завжди й безумовно підпорядковувалася волі Апостольського престолу й папи – видимого зверхника Церкви на землі. А. Шептицький у своїх екуменічних ініціативах завжди виступав від його імені та виконував його волю. Візантійську традицію він вибрав як засіб для

¹¹⁹ Zofia z Fredrów Szeptycka, *Mój syn metropolita...*, с. 140.

відновлення єдності східнослов'янських християн з Католицькою Церквою тому, що вона була для них рідна, своя власна. Він зробив цей вибір відповідно до об'єктивних обставин, до конкретної культурної ідентичності християн на цьому просторі, а не внаслідок якогось суб'єктивного переконання про вищу вартість східної традиції над західною в Католицькій Церкві.

Здається, що один фактор – національне походження – мав особливо вагомий вплив на діяльність Шептицького. З огляду на обмежений обсяг цієї праці не розглядаємо тут дуже складної і цікавої теми: ким Шептицький народився – поляком чи українцем. Важливе було те, як його сприймало оточення.

Віруючі Церкви, зверхництво якої було йому доручено, спочатку ставилися до свого митрополита недовірливо. Вважали його за поляка або за людину, пов'язану з поляками, представника їхніх інтересів. Натомість поляки – якщо чергові рішення Шептицького протирічили їхнім концепціям – були переконані, що онук Фредра – зрадник, який покинув свою власну націю. У польській пресі, зокрема під час напруження польсько-українського конфлікту за Галичину в роках 1918–1921 можна було прочитати, що галицький митрополит – це “польський ренегат в українській одежі”¹²⁰. Про нього писали: “Екс-поляк, який перейшов на руський обряд тільки на те, щоб перетягнути русинів на бік Австрії, став архієпископом і сьогодні, разом з німцями прямує до відірвання їх від Польщі”¹²¹. Походження з сім'ї трактованої як польська, було для Шептицького тягарем й заважало йому в реалізації екуменічних планів. Парадоксально, так було не за справою їхніх адресатів – православних українців та росіян – так вороже налаштованих на “польські”, “єзуїтські” інтриги. Ряд дій, які йшли проти концепцій праці для Католицької Церкви, які пропагував Шептицький, виходили власне з польського боку.

Для вирішення проблеми “національної зради”, якої нібито допустився Шептицький, корисно буде ознайомитися з його пастирським листом 1904 року до поляків – греко-католиків. Галицький митрополит писав у ньому між іншим так: “Хочу, щоб ви знали, що поважаю Ваші переконання, що я далекий від думки про те, щоб Вам накидати руський патріотизм. Мабуть, обвинувачують мене у тому ті, які не знають, що це священство, що це уряд єпископа. [...] Мова, переконання, національність – це благо, права, яких нікому ніколи не можна забирати. Шанувати їх – це простий обов'язок справедливості. [...] Я того бажаю й того від священників моїх єпархій вимагаю, щоб завжди всі Ваші духовні потреби були заспокоєні – щоб в навчанні, сповіді мовно достосовувалися до Вас, не вимагаючи, щоб руську мову вивчали, щоб їх зрозуміти”¹²².

Здається, що зростаюча з часом кількість поляків – греко-католиків вказує на те, що Шептицький, хоча б частково, виконав свої декларації. Наведені слова львівського митрополита варто також розглянути в ширшому контексті

¹²⁰ M. Figura, *Konflikt polsko-ukraiński w prasie Polski Zachodniej w latach 1918–1923*, Poznań 2001, с. 286.

¹²¹ Там само.

¹²² *List pasterski metropolity Andrzeja Szeptyckiego do Polaków obrządku greckokatolickiego* // *Metropolita Andrzej Szeptycki, Pisma wybrane*, Kraków 2000, с. 94.

його методу пастирської праці для відновлення єдності між православними й католиками. Він спирався на переконання про універсальність Вселенської Церкви. Це універсалістичне розуміння Церкви дозволяло Шептицькому знайти в ній місце для всіх людей, які визнавали християнські цінності, незалежно від того, якою мовою, в якому обряді та історичним, національним і політичним контексті це відбувалося. Цих факторів він не нехтував, він їх вбачав, але завжди найвище ставив справу церковної єдності.

А. Шептицький не був байдужим до українського національного руху, однак бачив також проблему надмірної політизації греко-католицького кліру. Намагався, зрештою з різними результатами, відвернути увагу духовенства від чисто політичної проблематики й спрямувати її на питання, якими, зазвичай повинна займатися Церква. Львівський митрополит, замість безпосередньої участі кліру в політичних суперечках, пропонував ідею “християнського патріотизму”, в якому прив’язання до власної нації було сполучене з християнською любов’ю до ближнього, незалежно від того, якої нації це представник. Тільки такий патріотизм міг, на думку Шептицького, якось придатися в екуменічній праці: “Тому мусимо всі вважати працю для з’єдинення Церков не тільки за наш моральний обов’язок любови Бога, що проявляється у християнській любові ближнього, але також за один із найважливіших конституційних елементів нашого патріотизму. Той християнський патріотизм не проявляється і не може проявлятися у нас ніякою політикою та не може містити в собі ніякої ненависти до наших братів іншого народу. [...] Наш християнський патріотизм у тому одному, що свій нарід, нарід український любимо християнською любов’ю більше від інших народів та готові для нього віддати працю цілого життя й саме життя. Той християнський патріотизм не може перешкоджувати нам в обниманні християнською любов’ю ближнього і тих християн, які за приписами церковного права належать до інших парохій чи Епархії”¹²³.

У постановках архієпархіального собору 1943 року, в яких знайшлися вказівки й директиви щодо правил, за якими слід вести пастирську діяльність для єдності Церкви, пригадується священникам, між іншим, що вони не повинні “втручатися в партійну політику”. Одночасно зазначено, що під поняттям політики розуміється “національні або суспільні принципи поступовання, індиферентні для віри, через які душпастир міг би мати поміж вірними партійних противників”¹²⁴.

Треба зазначити, що Шептицький не хотів ізолювати Греко-католицької Церкви від суспільних і політичних явищ, з якими вона та її віруючі зустрічалися. Митрополитові натомість йшлося про те, щоб участь кліру в поточних політичних подіях не приносила негативних наслідків для самої Церкви, тому що в результаті доходило до жаклих конфліктів між самими священниками, між священниками й віруючими, а також між нижчим та вищим духовенством. Отже, Церква, яка, як думав Шептицький, мала перед собою велике завдання – повернення єдності

¹²³ [1940–1941], *Львів – Із декретів та правил Архієп. Собору: Праця над з’єдиненням Церков // Церква і церковна єдність...*, с. 342–343.

¹²⁴ 1943 р., жовтня 7, Львів. – *З протоколу Архієп. Собору: Правила до декрету “Про єдність” // Церква і церковна єдність...*, с. 395.

Католицької церкви й християн на Сході, сама була внутрішньо поділена й роздєрта.

“В богословському сенсі, Шептицький був переконаний у тому, що деякі священники тяжко помилялися внаслідок переплутання своїх “кислих заздостей й партійних суперечок” з Божою ревністю та своїх земних розумів з Божою мудрістю. З християнської точки зору, політичне протистояння, наклепні вислови та дух помсти – це були прояви ненависти й спротиву Христовому праву любови”¹²⁵. Як правильно зауважив Андрій Кравчук, “на думку Шептицького, проблема заплутання священників у політику не полягала в тому, що таке заплутання існувало, тому що він визнавав його необхідність та правомочність, проблема полягала швидше у регулюванні його міри, щоб ця політизованість не суперечила основному, пастирському обов’язкові священника”¹²⁶.

Щоб розв’язати цю справу, А. Шептицький посилався на св. Павла. Завдяки моделі апостольської праці, що міститься у формулі “статися всім для всіх”, він був для львівського митрополита великим зразком пастиря – про що вже раніше була мова. У сучасній свідомості найбільше поширений міф Шептицького – духовного вождя українців у Галичині. Якоюсь мірою це правда, але треба пам’ятати, що галицький митрополит послідовно протиставлявся спробам підпорядкувати Греко-католицьку Церкву національним питанням.

Для багатьох українців основним сенсом існування Греко-католицької Церкви був факт, що властиво вона одна давала українському національному житті в Галичині інституційні форми. Натомість для Шептицького його Церква була помостом для Католицької Церкви на візантійсько-слов’янським просторі. Була або, швидше, мала бути елементом, який наново зцементує у Вселенській Церкві християн Сходу й Заходу та їхні традиції. Тому вона мусила бути над національними поділами. Це не означає, що Церква, якою керував Шептицький, реалізовуючи свою екуменічну місію, не буде мати проблем, які пов’язані з цими поділами. Єдність Вселенської Церкви, як головне правило, якого дотримувався митрополит, не виключало формування патріотичних постав серед віруючих. Але цей патріотизм базувався на любові у християнським дусі, а саме універсальній, а не, як це в щоденній практиці часто бувало, обмеженій лише до егоїстично інтерпретованого блага власної нації¹²⁷.

Підсумовуючи, можна сказати, що зміна обряду була дуже складним процесом і в Галичині явищем частим. Весь час, всупереч різним спробам хоча б тимчасового полагодження цієї проблеми, вона породжувала численні контроверсії. Вони виникали, як можна припускати, з політичного контексту, в якому відбувалася зміна обряду. Самого рішення молодого Шептицького про перехід

¹²⁵ А. Krawchuk, *Metropolita Szeptycki wobec politycznego zaangażowania kleru greckokatolickiego w Galicji, 1900–1914 // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia...*, с. 126.

¹²⁶ А. Krawchuk, *Metropolita Szeptycki...*, с. 131.

¹²⁷ Проблематиці нації, держави й Церкви в думці А. Шептицького присвячено працю А. Кубасіка: *Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja ukraińskiego narodu, państwa i Cerkwi*, Lwów–Kraków 1999. Однак до цього видання слід ставитися критично, тому що в нім містяться серйозні недоліки.

на східний обряд, хоча для сім'ї це був шок і заскочення, на фоні тодішньої галицької дійсності, не можна зачислити до якихось надзвичайних феноменів. Однак у сполученні з ролею, яку довелося виповнити онукові Фредра в Греко-католицькій Церкві, це рішення стало джерелом різноманітних здогадів, спекуляцій, суперечок і коментарів – зрештою дуже часто негативних.

А. Шептицький змагався з ними практично протягом усього свого життя. Безсумнівно, дороговказом у цій боротьбі була для нього Василянська реформа, яка дозволила також відновити й по-сучасному відчитати візантійсько-слов'янську ідентичність Греко-католицької Церкви. Безперечно, молодий Р. Шептицький, коли переступав ворота Добромильського монастиря, добре знав, які зміни в нім відбуваються і яка їх мета. Адже його зв'язки з о. Яцковським, який стежив за виконанням реформи, були дуже близькі. Можна сказати, що А. Шептицький – найперше як василіанин, а пізніше як митрополит був одним з перших плодів Василянської реформи.

У Добромилі дозрівала ідея відновлення Церкви на Сході – найперше – Католицької. Але надалі вона мала охопити усе християнство на східнослов'янських землях. Тому пояснення того, що відбувалося в цім Галицькім монастирі протягом 23 років реформи – це ключ для правильної інтерпретації екуменічної думки А. Шептицького, його способу розуміння ролі та місця традиції християнського Сходу і Заходу у Вселенській Церкві.

Історія реформи Василянського Чину зосереджує у собі найважливіші проблеми, які пізніше Шептицький мусів розв'язувати, спершу як настоятель новіціату в Добромилі, пізніше як станіславівський єпископ, врешті, коли став галицьким митрополитом і зверхником зачатків Католицької Церкви східного обряду в Росії.

Стараючись пізнати задуми Шептицького, пов'язані з його рішенням покинути латинський обряд та з його пізнішою діяльністю для єдності християнства, належить подивитися на ці питання через призму ультрамонтанської доктрини. Притому, однак, треба пам'ятати, що просто й безпосередньо пояснити екуменічну думку Шептицького з ультрамонтанської перспективи – неможливо. Що більше – важко було б назвати галицького митрополита ультрамонтаністом. Хоча б тому, що доктрина ця передбачала сильно інтегровану модель Церкви з домінуючою позицією папи як її інституційного зверхника. А. Шептицький також гаряче відстоював ідею примату єпископа Риму над християнським світом, але його позицію й роль він розумів у специфічний, властивий для східного християнства спосіб¹²⁸.

Популярний серед галицької еліти консерватизм викликав серед представників шляхти та аристократичних верств інтерес до пізнання свого коріння й традиції. А вони здебільшого були руські – українські. Тому, коли на такий ґрунт потрапили ультрамонтанські ідеї, наступив ренесанс зацікавлення долею “прабатьківської” Уніатської Церкви та ситуацією у візантійсько-слов'янській частині галицької дійсності. Безперечно, Шептицький належить до тих осіб, які цим справам присвятилися найбільше. В тому – винятковість постаті митрополита.

¹²⁸ Ширше на цю тему буде в другому розділі.

1.4. Діяльність А. Шептицького та її оцінка у Галичині

Після того, як Шептицький посів митрополичий престол, віруючі обох обрядів, національні діячі, представники галицької еліти з увагою стежили, яким шляхом піде новий зверхник Уніатської Церкви. Притому, поляки й українці, греко-католики й латинники в'язали з Шептицьким протиставні сподівання. Атмосферу цього періоду дуже влучно охарактеризував хроніст вже згадуваної хроніки монастиря св. Онуфрія. Під числом 20 грудня 1900 року він записав між іншим: “Очі всіх русинів звернулися на Його Святість Андрія. В ньому вся Русь бачить мужа, який єдиний зможе її піднести в церковній та політичній сфері до такого значення, яким вже здавна вона повинна тішитися. Тому призначення нового митрополита загал русинів прийняв з великим піднесенням. Й поляки багато собі обіцяють у зв'язку з новим митрополитом, розуміється, маючи на увазі користь своєї Полонії – однак чи не перерахуються – побачимо”¹²⁹.

І справді, дуже швидко виявилось, що Шептицький почав відігравати значну роль в національній житті українців Галичини. Домагався для них права на вільний суспільний, економічний та духовний розвиток. У галицьких умовах такі постуляти йшли всупереч польським інтересам. Після досвіду польсько-української війни, коли Галичина зі Львовом опинилася в II Речі Посполитій, здається, що в переважній частині польського середовища домінувало неприхильне ставлення до митрополита. Це мало наслідки також для родини Шептицьких, яка формально не зірвала з польськістю. Дочка наймолодшого брата Шептицького Леона – Елжбіета з Шептицьких Вайманова згадує, що “у Львові, крім нечисленних родичів з боку Фредрів, приятелей було небагато. Ми всі по черзі, зокрема в школі, зазнавали різних прикростей та натяків у зв'язку з нашим спорідненням з дядьком”¹³⁰.

¹²⁹ *Kronika klasztoru św. Onufrego we Lwowie (1891–1902)*, Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 684, оп. 2, спр. 48.

¹³⁰ E. z Szeptyckich Weymanowa, *Leon i Jadwiga Szeptyccy wobec osoby i dzieła metropolity Andrzeja Szeptyckiego // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, за ред. А. А. Zięby, Kraków 1994, с. 31. Авторка твердить, що “батьки, а зокрема отець, глибоко переживали всі сутички й задражнення між поляками й українцями” – там же, с. 32. Ця теза знаходить підтвердження в листах від Леона та Ядвіги Шептицьких до митрополита, писаних під час його подорожі по Західній Європі й Америці в роках 1920–1923. Наприклад, у листі від 18.01.1921 року Ядвіга Шептицька писала: “Як добре знати, що Митрополит собі віддихає римським повітрям та оглядає стільки гарних речей, а не потребує слухати тутешніх наклепів і взаємних нарікань”. Деяко пізніше, 16.02.1921 року Я. Шептицька, описуючи атмосферу, яка тоді панувала в Галичині, писала: “Всі такі роздратовані, заздрісні, недовірливі, стараються докучити ближньому”. 9.04.1921 року Л. Шептицький писав до брата: “Весна, що прокидається, все красить і малює – але ті люди, ах ті люди, щоб їх не було, або щоб принаймні [жодних] задумів не мали...” 8.10.1922 року Я. Шептицька остерігала під кінець листа: “Закінчую радою, щоб Митрополит не спішився з поверненням [до Львова], категорично не перед виборами, які мають відбутися в листопаді”. Жінку підтримав муж, який дописав по-французьки: “Ne te dépeche pas de revenir. Tu n’y perds rien” (Не спішися з поворотом. Нічого не втрапиш) – лис-

На думку частини польського середовища, Шептицький зрадив свою польську націю. З часом діяльність Шептицького оцінювали дещо лагідніше – як вияв романтичного утопізму. Розчарування постаттю онука Фредра було тим більше, що спочатку деякі кола сподівалися, що він спинить процес українізації Греко-католицької Церкви та її самоокреслення, зокрема щодо Римо-католицької Церкви. Події поточилися інакше й для частини поляків львівський митрополит “стався політиком, якого особистість колись буде піддана під осуд історії та стане в одному ряді зі зрадником Хмельницьким”¹³¹.

Анонімний публіцист часопису “Świat Słowiański” у своєму коментарі щодо цієї думки полемізував з її надто драматизованою реторикою. Однак сам також скритикував діяльність Шептицького, хоча одночасно немов хотів на свій лад виправдати митрополита. Вважав його за “жертву ідейної помилки” й стверджував: “Мученикам ідеї належить пошана. Якщо ідея, якій вони посвячуються, оказується улудою – тим більша трагедія душі Шептицького, в такому разі тим більший належить йому шаунок. [...] Однак заздалегідь було відомо, що жертва Шептицького буде зайвою, що не матиме іншої вартости, як етичну. Але як не мав обманюватися молодий хлопець, якщо обманювали себе наші найвидатніші особистості, а й досі обманюється так серйозна інституція, як чин єзуїтів, обманюються численні групи духовенства по всій Слов’янщині (кирило-методіївський рух), обманюється римська курія, обманюється вже довгий ряд пап”¹³².

Особливо цінне є закінчення, в якому автор пише: “Ця справа – це частина споконвічної проблеми синтезу Заходу зі Сходом, цієї проблеми, через яку занепала польська держава, а суспільство деморалізувалося. Цей синтез – це утопія, але мало хто про це знає й ще багато, дуже багато найбагородніших сердець та наймогутніших розумів піде на цю жертву”¹³³.

Варто було так обширно зацитувати цю статтю, тому що публіцистові часопису “Świat Słowiański”, одному з нечисленних, при нагоді обговорювання постаті А. Шептицького вдалося вирвати з тісного, провінційного, галицького контексту діяльність і думки львівського митрополита. Безсумнівно, наведений фрагмент з екуменічної перспективи звучить дуже песимістично. Напевно сам митрополит не погодився б з висловленою в нім думкою.

Імовірно, спірною була б проблема цього “синтезу Заходу зі Сходом”. Якщо би він полягав на штучному й безкритичному прийнятті однією з християнських традицій зовнішніх зразків, то важко було б собі уявити, що львівський митрополит хотів би таке явище підтримувати й поширювати. Адже стільки зусиль він вклав у процес “очищення” східного обряду від наслідків довготривалого процесу латинізації духовного життя Уніатської Церкви. Рецепт не могло бути накидання Східним Церквам латинських елементів і навпаки – підпорядкування західної традиції візантійській.

тування Я. Л. Шептицьких з А. Шептицьким, Архів Генеральної курії Чину св. Василя Великого в Римі (документи несистематизовані).

¹³¹ *Najnowsze głosy w sprawach polsko-ruskich // “Świat Słowiański”, т. IV: 1908, т. II, с. 787.*

¹³² Там само, с. 789.

¹³³ Там само.

Публіцист часопису “Świat Słowiański” на підставі аналізу історії Речі Посполитої дійшов висновку, що спроба синтезу двох гілок європейської культури – східної та західної – мусить закінчитися невдачею. Однак, ця думка дуже суб’єктивна. Випадає ствердити, що українські землі багато скористувалися тим, що на їхнім просторі дві великі традиції проникали одна в одну і синтезувалися. Досить тут навести приклад хоча б киево-могилянської спадщини, на яку покликуювався А. Шептицький¹³⁴.

Хоча б з цього приводу важко було б трактувати львівського митрополита як романтичного мрійника – жертву утопічних ідей. Що більше, у пошуках цього синтезу Сходу й Заходу він пішов дуже далеко й практично всю свою екуменічну думку спер на спадщині перших соборів, соборів неподіленої Церкви. Вони – це найвиразніший доказ того, що такий синтез можливий. Власне на цих соборах стиралися східний та західний спосіб розуміння Церкви як інституції, догматів віри, способу відправи Божої Служби та ін.¹³⁵ Єдність Вселенської Церкви згідно з концепціями Шептицького мала спиратися власне на цьому синтезі Заходу й Сходу, основою якого були собори до 1054 року, де зустрічалися представники латинського й візантійського християнства. Тому якщо для галицького митрополита синтез східної та західної традиції був би утопією, то це означало б, що й сама ідея єдності християнства утопічна. З такою тезою він жадною мірою не міг погодитися.

Треба зазначити, що також серед самих греко-католиків думки про діяльність Шептицького були поділені. Дуже характерна є замітка в згадуваній вже хроніці Василіанського монастиря св. Онуфрія, яку записано під числом 30 листопада 1902 року. Її автор – василіанин – висловив своє розчарування діяльністю молодого зверхника Уніатської Церкви в Галичині. Він писав: “Митрополит мав великі плани, але або в загалі їх не реалізував, або так нещасно починав, що нічого позитивного з цього не виходило. Про нього можна сказати, що робить *magnos passus*, але *extra viam*”¹³⁶.

Анонімний василіанський хроніст пише, що вся діяльність Шептицького як митрополита нібито обмежувалася писанням пастирських листів, які не тільки що були недопрацьовані, але й написані так, як не випадало гідності архієпископа. Другий закид, який в цій замітці сформульовано стосовно Шептицького, торкався його частих подорожей. На думку василіанського хронікаря, вони шкодили поточним справам і греко-католицької митрополії. В результаті вони постійно залишалися невирішеними. Анонімний василіанин твердив навіть, що у зв’язку з численними поїздками та незвичайною кількістю пастирських листів Шептицький отримав неофіційне звання “*Andreas Szeptyckyj, der schreibende und reisende Metropolit*”¹³⁷.

Ці критичні оцінки Шептицького з боку одного з представників Греко-католицької Церкви можуть дивувати. Особливо тому, що вони знайшлися в хроніці власне цього Василіанського монастиря, де настоятелем декілька років

¹³⁴ Більше на цю тему буде в II розділі.

¹³⁵ Більше на цю тему буде в II розділі.

¹³⁶ *Kronika klasztoru...*

¹³⁷ Там само.

раніше був майбутній митрополит, до якого він приїжджав з циклом молебнів під час говіння, а саме, де його добре знали й, здається, підтримували.

Критицизм василіанського хронікаря щодо діяльності Шептицького як митрополита, видається, підтверджує тезу, що переважна більшість галицьких середовищ трактувала митрополита передусім як видатну особистість, яка має або повинна мати вплив на галицьку дійсність. Тимчасом екуменічна місія, що стала його життєвою метою, виходила далеко поза кордони галицької провінції. Через те була майже непомітною для зануреної у суспільні, національні й політичні проблеми еліти – як польської, так і української. Тому стільки ініціатив Шептицького інтерпретувалося негативно, перекручено або взагалі залишалися незрозумілими для безпосереднього оточення (а до нього напевно можна зачислити членів Василіанського чину)¹³⁸.

¹³⁸ Цю думку підтверджує Андрій Шіровський. В книжці, присвяченій софіології А. Шептицького, він написав, між іншим, що Галицький митрополит був “зі всіх сторін оточений людьми, які просто не розуміли, чого Шептицький хотів досягнути. Малі люди, зі своїми малими ідеями постійно ставали на його дорозі, з їхнім парохіальним і національним, вірним, щирим задивленням тільки в один або другий елемент великого плану” – Andriy Chirovsky, *Pray for God's Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*, Ottawa–Chicago–Lviv 1992, с. 219–220.

Розділ 2

Значення київської, візантійсько-слов'янської традиції для екуменічної думки А. Шептицького

2.1. Митрополит А. Шептицький та киево-могилянська традиція

Екуменічні концепції А. Шептицького торкалися передусім католицько-православних відносин. Щоб добре з'ясувати спосіб мислення та наміри львівського митрополита, треба, хоча б у зарисі, представити його розуміння католицизму й православ'я. Це важливо, оскільки, формулюючи будь-які екуменічні плани, уніатський владика мусів піднятися понад схему протистояння Православної та Католицької Церков і ширше – християнських традицій: східної та західної. А. Шептицький мусів запропонувати якусь альтернативу.

Осмислюючи відношення Шептицького до православ'я, треба брати до уваги, що для нього головною цінністю була Вселенська Церква. Тому він не виносив на п'єдестал жодної з її частин – ні східної, ні західної – в тому сенсі, що одна з них була більше вселенська ніж інша. Натомість він вважав, що в різних історичних і культурних умовах ця вселенськість по-різному виявлялася назовні. На його думку, на українських землях, а особливо в Росії, вона могла досягнути своєї повноти в обряді східної традиції, інкультурованої на руським ґрунті.

Передусім треба брати до уваги, що Шептицький розумів під поняттям “православ'я”. Ортодоксальність, правовірність означала для нього дотримання постанов семи Вселенських соборів, а також догматів і правил, які формувалися й були прийняті Церквою до 1054 року, тобто до остаточного розколу християнства.

Прийняття такої точки зору мало вагоме значення для всієї екуменічної думки А. Шептицького. Послідовно достосовуючи цей принцип, можна дійти висновку, що Західну, Латинську Церкву також можна в певному сенсі звати православною, якщо тільки вона не виступає проти цих догматів і правил.

В однім зі своїх листів митрополит пояснював, що східній літургії священник “називає християн “православними” кожного разу, коли їх споминає. Й це повторюється не один раз під час Літургії та інших церковних богослужінь. Священник

голосно звертається [так] до віруючих і весь нарід чує, як його звать"¹. Шептицький також підкреслював, що й в Латинській Літургії віруючих інколи звать "православними". На цій підставі він дійшов висновку, що цей термін походить з часів перед схизмою 1054 року й він має також "католицьку традицію, якій не можна заперечити"².

Інакше кажучи, по-перше, православ'я, себто правочинність виповнювалося й виповнюється у двох традиціях – західній та східній. По-друге, православ'я й католицизм не тільки не виключають одне одного, але в своїй найглибшій істині доповнюються. Очевидно, стане це більш зрозуміло, якщо так, як і зверхник Греко-католицької Церкви, приймемо, що окреслення "католицький" означає – згідно з його первинним значенням – "вселенський" і не обмежується лише Західною, Латинською Церквою.

У чому полягала трудність відновлення єдності між Православною та Католицькою Церквою? Щоб це пояснити, Шептицький розрізняв два рівні православ'я: канонічний, тобто "догматичний", тісно окреслений богослов'ям та догматикою Східної Церкви й популярний ("народний"). Цей останній, на його думку, повністю відповідав з поширеним по всій Європі – Західній та Східній, а також у Росії, розумінням пересічними віруючими християнства як системи цінностей та звичаїв, які визначають людині її шлях у світі³.

Шептицький вважав, що розбіжності з'являлися при спробах пояснення терміну "православ'я" на догматичному рівні. Відповідно до правильного, на думку галицького митрополита, розуміння, ортодоксальність означає згідність "з первинною вірою семи перших Вселенських соборів"⁴. З точки зору греко-католицького митрополита, церковне право забороняє творити нові догмати без затвердження Вселенського собору. Тому проголошені представниками Східної Церкви, зокрема Російської, тези, противні постановам Вселенських соборів флорентійського, тридентського та ватиканського (першого) не могли, не маючи затвердження собору, стати обов'язуваними догматами.

Поняття "православ'я" на рівні, названім Шептицьким "канонічним", включало встановлення та інтерпретацію правд віри помимо Вселенських соборів. А того власне, на думку галицького владика допущилася, між іншим, Російська Церква.

У своїм листі від 21 жовтня 1941 року до православного архієпископа холмського Іларіона митрополит Шептицький жалів, що первинно "чиста" віра часів св. Володимира була "в багатьох точках зіпсута через довголітню неволю Української Церкви під неканонічною установою Петра першого"⁵. Вона зіпсута

¹ Лист митр. Шептицького до кардинала Меррі дел Валь про становище російських католиків у Петербурзі від 22.12.1913 // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і Матеріали 1899–1944*, т. 1, Львів 1995, с. 60.

² Там само.

³ Там само, с. 62.

⁴ Там само.

⁵ Ідеться про Російську Православну Церкву після знесення патріархату й заступлення його в 1721 році Святішим синодом.

довгими рядами богословів Синодальної Церкви, професорів у Духовних Академіях, її єрархів неканонічно установлених владою московських царів. Вона зіпсута науками, просто противними православної вірі”⁶.

Коротко кажучи, Шептицький твердив, що буття “православним” сполучене з атрибутом вселенськості, якого, в сфері вчення про догмати віри сама Російська Церква не могла посісти, тому що це прерогатива Вселенських соборів. Анафема, яку на католицьке вчення й догматику кинули російські богослови й Синод, не мала нічого спільного з православною доктриною й не могла, на думку Шептицького, викликати наслідків, тому що жоден Вселенський собор її не затвердив.

Український митрополит звертав притому увагу на різницю між “популярним”, “народним” осмисленням істини православ'я віруючими Російської Церкви, і тим, яке, на його думку, намагалися поширювати російські богослови й Синод. Вважав, що представники російських богословських шкіл та управління Синоду старалися шляхом маніпуляції надати термінові “православ'я” зовсім іншого значення. Їхня точка зору, на думку галицького митрополита, не мала нічого спільного з вченням Східної Церкви, натомість була підпорядкована тимчасовим державним і політичним цілям. Їхнє претендування на звання “православних” мало б “переступити всі межі та виникати з незнання та несовісності”⁷. Виходячи з цих своїх положень, Шептицький не вагався назвати Російську Церкву “псевдоправославною”⁸.

Для нього щось одне була візантійсько-слов'янська, православна традиція, яка органічно належала до християнської, вселенської спільності, а щось інше – Російська Церква та її доктрина, яка протистояла цій спільності. Що більше, вона навіть не була інституцією, яку можна було б розглядати в церковнім плані. Зі своїм оберпрокурором на чолі, це була структура, ближча державній установі, чим інституції Церкви. Її осуди та опінії мали характер указів та адміністративних постанов й не могли, як вважав Шептицький, створити якоїсь богословської системи, або правд віри, які православної християнин мусів би поважати.

Львівський митрополит шукав богословської системи в духовності київського православ'я, яке символізували постаті Володимира Хрестителя й Петра Могили. Жалів, що внаслідок довготривалого періоду домінації Російської Церкви, ця галузь руської-української ортодоксії була, як це написав сучасний дослідник Александер Наумов, “цензурована, уніфікована, поступово втрачала своє власне обличчя”⁹.

Шептицький вважав, що християнська, візантійська традиція поступово, принаймні на східнослов'янським ґрунті, втрачала належну їй позицію. Це відбувалося не тільки зі шкодою для неї самої, але також для всієї Вселенської

⁶ Лист до архієп. Іларіона (Огієнка) від 21 жовтня 1941 р. // *Митрополит Андрей Шептицький...*, с. 289.

⁷ Лист митр. Шептицького до кардинала Маррі дел Валь..., с. 62–63.

⁸ Там само.

⁹ A. Naumow, *Unia religijna jako podział kultury // Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, с. 187.

Церкви. Львівський митрополит хотів ревальвувати східнослов'янську, візантійську спадщину в Європі.

На його думку, дві галузі християнства мають спільне коріння. Ця спільна серцевина повинна запевнити Східній та Західній церкві єдність в рамках Вселенської Церкви. У зв'язку з тим Шептицький вважав, що східна, православна традиція потенційно була так само сильною запорукою збереження католицькості (тобто вселенськості), як західна, латинська.

Але це не означає, що для галицького митрополита католицизм та православ'я в сучасному йому стані, на зламі XIX й XX століть – це було те саме з точки зору повноти визнаваної віри. Шептицький багато разів підкреслював, що сучасна йому православна віра правдива, але неповна. Тому перестерігав, щоб не робити необачних висновків, що православ'я та католицизм – це одне й те саме. Наголошував на тому, що, поки що – це не є все одно, чи людина належить до Православної Церкви, чи до Католицької. Тільки ця остання, на думку зверхника Греко-католицької Церкви повністю навчала про правди віри¹⁰.

Досконалим доповненням та ілюстрацією представлених вище роздумів є фрагмент листа до православного Волинського єпископа Антонія Храповицького, в якому Шептицький писав: “Східна Православна Церква – це для нас – велика галузь, відтята від рідного пня Вселенської Церкви. Всі єресь – це не є правдиві галузі, тільки дикі, неродючі відростки від стовбура Церкви. Вона, навпроти, найбільш шляхетна й найправдивіша частина дерева, колись жива. Тому в ній збереглося все, що колись було у Вселенській Церкві, перед її відлученням. Передусім, збереглася православна віра, тобто сукупність християнської догматики, такої, яка обов'язувала до IX століття. Збереглася ієрархія, яка у простій лінії походить через висвячення від Апостолів. Збереглися в ній Св. Таїнства та св. Літургія (які визнають католики, тож вони ні не хрестять, ні не миропомазують, ні не висвячують наново православних священиків, які переходять на католицизм). Зберігся, врешті, й первинний дух Вселенської Церкви: побожний та сповнений покори православний нарід; шанування святих ікон та святих мощей, пости [...] – одним словом ознаки святости Церкви”¹¹.

Подібно, майже 40 років пізніше, в декретах архієпархіального собору Греко-католицької Церкви записано, що православ'я “означає річ саму в собі добру, означає правдиву віру. В такому значенні, говорячи про нез'єдинених

¹⁰ Наприклад, в одному зі своїх послань А. Шептицький вмістив вказівки, як поводитися з православними вояками Червоної армії, які висловлювали бажання приступити до сповіді в греко-католицького священика. Галицький митрополит допускав таку можливість, але одночасно зазначав, що необхідно, щоб людині така сповідь “лишила ясніше і повніше поняття Вселенської Церкви, а не утвердила його в хибній гадці, що без різниці можна сповідатися чи тут, чи там, себто щоб не побільшувала в ньому байдужості щодо віроісповідання” – подаю за: В. Ленчик, *Слуга Божий Митрополит Андрей Граф Шептицький* // В. Ленчик, *Визначні постаті української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий*, Львів 2001, с. 75.

¹¹ Лист А. Шептицького до єп. А. Храповицького від 2.11.1903 р. // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 88.

східних, воно означає також річ добру, тобто все, що є доброго в їх Церкві: Св. Тайни, установи, честь Богородиці і Святих. До цього тільки принагідно долучаються браки, які є справжнім і великим нещастям східних людей і які можна і треба ненавидіти”¹².

Аналізуючи відношення зверхника Греко-католицької Церкви до православ'я, не можна не помітити, що він виразно старався відокремити його русько-українське відгалуження від Російської Церкви та повернути йому належне місце й престиж у східнім християнстві. Він не нехтував самої цінності православ'я в Росії, але дуже критично ставився до його інституційної форми, якою була Церква – спершу патріархальна, а пізніше синодальна.

Шептицький хотів відділити справжню, як це йому здавалося, візантійсько-слов'янську традицію від її сурогатів та імітації, які, на його думку, витворила ієрархія й богослови Російської Церкви. Вважав, що в ній присутні всі передумови для того, щоб стати повністю православною та католицькою в широкому сенсі того слова, але вона, свідомо та навмисне, задля тимчасових і суто мирських цілей не використала цих можливостей.

А. Шептицький сам вважався православним, а в своїх екуменічних ініціативах старався використати православну модель Вселенської Церкви. Він був готовий прийняти з православ'я все, за винятком нехтування Латинської Церкви, Заходу й папського примату. Такий підхід до справи він трактував як чужий православній доктрині, суперечний та шкідливий. У роздумах над шляхами, що мають вести до досягнення єдності Вселенської Церкви, на його думку, така позиція була даремна.

У своїх екуменічних концепціях Шептицький сягав первинної форми Християнської Церкви і взагалі – європейської цивілізації. Це був для нього зразок, до якого слід було наближатися на шляху до єднання двох частин християнства. В цьому контексті нинішній стан був неприродний, анормальний. Про це він писав у наведеним вже листі: “Для нас Православна Церква була православною й такою повинна залишитися. Тільки її православ'я повинно бути справжнім православ'ям, повинно схаменутися – вернутися до первинної чистоти, такої, яку воно мало за апостольських часів. Повинно збутися всіх зайвих впливів, які прийшли ззовні, і які чужі його непорочній душі”¹³.

Вище представлений спосіб бачення Шептицьким східної традиції та її зв'язків зі східнослов'янським православ'ям, а також бачення місця, яке у Вселенській Церкві вона повинна займати, було дуже характерне для київського кола руського східного християнства та залишалося тісно з ним пов'язане.

Найвидатніші постаті з цього кола, діяльність яких мала безпосередній вплив на екуменічну думку А. Шептицького, це: Велямин Рутський¹⁴ та Петро

¹² Подаю за Й. Гриньох, *Слуга Божий Андрей – Благовісник Єдності*, München 1961, с. 157–158.

¹³ Лист А. Шептицького до єп. А. Храповицького від 2.11.1903 р. ..., с. 90.

¹⁴ Про життя й діяльність В. Рутського, див.: М. Марисюк, *Митрополит Йосиф Велямин Рутський*, Жовква 1937; С. Семчук, *Митрополит Рутський*, Торонто 1967; М. Szegda, *Działalność prawno organizacyjna metropolity J. V. Rutskiego*, Warszawa 1967; того

Могила. На перший погляд злучення між собою цих двох постатей XVII століття могло б викликати сумніви. Адже вони належали до двох протилежних таборів – прихильників та противників Берестейської унії. Між ними точилася строга полеміка. Однак, здається, що попри різну конфесійну приналежність, як Могила, так і Рутський репрезентують той самий тип культури й той самий спосіб розуміння відносин між католицизмом і православ'ям на Україні-Русі¹⁵.

Очевидно, немає сумнівів у тому, що прийняття Берестейської унії, мало величезний вплив на розвиток руської-української культури. Однак родиться запитання, чи в половині XVII століття між православними та уніатами, які ще 40–50 років раніше належали до однієї, Православної Церкви, могла протягом такого короткого часу витворитися культурна прірва? Це здається мало правдоподібне. Очевидно треба зазначити, що тут йдеться про київську модель православ'я, всередині якої відбувалися події, пов'язані з 1596 роком та його наслідками. Що стосується московського православ'я, то між ним та Уніатською Церквою, безсумнівно, ця прірва існувала. Вона вже й раніше була, коли ще формально як у Москві, так і в Києві існувала лише Православна Церква. Це було пряме продовження культурного дисонансу між двома гілками православ'я на східно-слов'янських землях, між двома варіантами візантійсько-слов'янської традиції: київським і московським.

Те, що дійсно різнило Рутського й Могили, це проблема папського примату. Рутський визнав його, а Могила був готовий його визнати, але сперш хотів, щоб значення цього примату конкретно викреслити в душі ортодоксально трактованої східної традиції. Культурно обидва митрополити належали до того самого світу.

Не буде перебільшенням ствердження, що А. Шептицький належав до духовних спадкоємців могилянської традиції, традиції Могили й Рутського. Його концепції та ідеї стосовно відновлення зв'язку між православними та католицькими віруючими часто просто виникають з інтелектуальної та духовної спадщини двох великих київських митрополитів XVII століття – православного й уніатського. Тому ці постаті були тут згадані не випадково. Особи А. Шептицького не вдасться повністю зрозуміти, зокрема беручи до уваги події, які домінували в його часи, якщо не покликатися на широкий контекст візантійсько-слов'янський, духовне й інтелектуальне надбання в його київським варіанті.

У біографії та життєвому шляху львівського митрополита можна віднайти споконвічну проблему української тотожності. Вона пов'язана з необхідністю

автора: *Metropolita Józef Welamin Rutski (1613–1637) // Unia brzeska. Przeszłość i terażniejszość 1596–1996, Kraków 1998, s. 291–319; Життєпис Митрополита Йосифа Веляміна Рутського на тлі доби // “Богословія”, т. 54, Рим 1990, с. 45–93.*

¹⁵ Цієї думки також Юрій Федорів, який написав: “Дві визначні постаті домінують в історії нашої Церкви в першій половині XVII ст. – Рутський і Могила. Обидва вони були чужинцями, неукраїнцями з походження, однак життя нашої Церкви, Православної і Уніатської, і національні інтереси народу вони прийняли за свої, щиро ним перейнялися та по всім своїм силам їм служили.” – Ю. Федорів, *Історія Церкви в Україні*, Торонто 1967, с. 180.

декларувати своє місце й ставлення стосовно двох відмінних, часом протиставлених культурних кіл – латинсько-польського й візантійсько-слов'янського. Ця необхідність верталася що якийсь час.

Одну зі спроб окреслити своє ставлення стосовно Сходу й Заходу підняли українські еліти під час Берестейської унії. Дивлячись зі сучасної перспективи, може здаватися, що конфесійна приналежність – це другорядна справа для тотожності одиниці, для її місця у культурнім та цивілізаційнім просторі. Тоді такі події, як собор у Бересті 1596 року, треба б трактувати як факт чисто церковного роду, як подію, звичайно, важливу, але яка залишається виключно проблемою інституційного розвитку Католицької Церкви.

Такий підхід незвичайно спрощує всю проблематику. У могилянську добу, коли ще не існувало зроджене у XIX столітті поняття сучасної національної тотожності, власне приналежність до конкретної спільності – в тому випадку католицької або православної – детермінувала місце одиниці в світі. Тому дискусія, яка розгорнулася на Україні-Русі в добу берестейської унії – це не була суперечка тільки про проблему папського примату й догматики. Учасники цього, дуже часто бурхливого й гострого діалогу, шукали відповіді на питання про свою культурну ідентичність і місце, яке треба їм зайняти на стику двох великих галузей європейської цивілізації¹⁶.

1596 рік значною мірою вирішив, яким способом і в якому напрямку цей процес буде розвиватися. Чи вибрано властивий шлях і метод? Дискусія на цю тему триває до сьогодні. Одними з центральних її учасників були П. Могила, В. Рутський й А. Шептицький. Хоча останнього відділяє від попередників 300 років, все ж таки він чувся їхнім духовним спадкоємцем. Особливо часто галицький митрополит посилався на В. Рутського.

Наприклад, у 1936 році був ювілей – 300 років з дня смерті Рутського. Це була нагода для проведення Львівським Богословським науковим товариством “унійного курсу” для духовенства. До його підготовки долучився також Шептицький, який заохочував, між іншим, Апостольського адміністратора Лемківщини о. Якова Медвецького, щоб той призначив одного референта. Він мав би виголосити доповідь про проблеми, пов'язані з “унійною працею серед нашого народу”¹⁷.

Про те, що у Греко-католицькій Церкві не тільки Шептицький цінив велич і значення В. Рутського для діла об'єднання християнства на східнослов'янських землях, свідчить лист датований груднем 1936 року, від тодішнього ректора

¹⁶ На потребі широкого трактування унійної проблематики наголошує між іншим С. Плохій, який писав: “Унія відкрила дорогу для поширювання інтелектуальних впливів та здобутків європейської цивілізації на Сході й передусім, на Україні. Протягом всього XVII століття відбувався процес адаптації західноєвропейських ідей на місцевому, східнослов'янському ґрунті.” – Подаю за: М. Łesiów, *Unia brzeska a rozwój kultury i świadomości narodowej Ukraińców // Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, с. 161, див також там же: J. Chadyka, *Kulturotwórcza rola Unii Brzeskiej na Białorusi*, А. Naumow, *Unia religijna jako podział kultury*.

¹⁷ Лист А. Шептицького до Ап. адміністратора Лемківщини о. Якова Медвецького // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 239.

Богословської академії – Йосифа Сліпого до митрополита А. Шептицького: “Звертаюся з уклінним проханням до Вашої Ексцеленції, щоби були ласкаві написати Посланіє про митрополита Йосифа Веляміна Рутського, відтак в день 5 лютого зарядити в порозумінні з іншими Владиками Богослуження, а в неділю 7 лютого також проповідь, та щоби священники старалися викладами прославити пам’ять того великого подвижника Св. Унії”¹⁸.

Сам Шептицький у своєму посланні з 1937 року *В день коронації Святішого Отця*¹⁹ писав між іншим: “Дня 7 лютого 1637 року вмирав в Дерманському монастирі Митрополит Йосиф Велямін Рутський, що його Папа Урбан VII називав силачем чи подвижником св. З’єдинення, Атанасієм Руси, стовпом Церкви. Найближчий товариш і приятель св. Свящм. Йосафата, Митрополит Рутський стільки вчинив для св. З’єдинення, що без нього, правдоподібно, воно не було би здійснене. [...] Вже за життя Митрополита Йосифа ціла Біла Русь, Полісся, Підляшшя, Холмщина й Волинь були майже цілковито католиками, заховуючи очевидно східний обряд”²⁰.

Натомість у 950-ті роковини Хрещення Руси-України єпископи Греко-католицької Церкви, на чолі з галицьким митрополитом написали в своїм посланні між іншим: “Як в історичних студіях, так і в практичному душпастирстві витягнім із забуття ясні й світлі постаті наших Архієреїв: такого митрополита Ісидора, св. Йосафата, Митрополита Йосифа Рутського та тих багатьох мучеників, що за віру життя своє віддали на Білій Русі, Поліссі, Підляшші й Холмщині”²¹.

Через рік А. Шептицький вирішив створити Український Католицький Інститут Церковного З’єдинення, патроном якого став власне В. Рутський. У виданій з цієї нагоди грамоті, обґрунтовуючи утворення інституту, львівський митрополит твердив, що “Боже Провидіння вложило на український нарід, а в першій мірі на українців-католиків, велике завдання привести нез’єдинених братів до єдності з вселенською Католицькою Церквою”²².

У 1942 році в посланні з нагоди “Тижня З’єдинення Церков” А. Шептицький, в особливий спосіб ввірив справу об’єднання християнства опіці митрополита Рутського²³. В цьому самому році відбувся у Львові під проводом Шептицького II Собор Екзархів Апостольського Престолу. В одній з прийнятих тоді постанов учасники собору поручили молитвам мирян та духовенства “справу

¹⁸ Лист від о. Йосифа Сліпого // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 240.

¹⁹ Йдеться про Пія XII.

²⁰ Послання митр. Шептицького *В день коронації Святішого Отця* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 250.

²¹ Послання *З нагоди 950-літнього Ювілею Хрещення Руси-України* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 274.

²² *Грамота митр. Шептицького про заснування Українського Католицького Інституту Церковного З’єдинення* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 279.

²³ *Звернення митр. Шептицького про Тиждень З’єдинення Церков* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 333.

канонізації світлого подвижника св. З'єдинення митрополита Йосифа Велямина Рутського”²⁴.

Варто також відзначити факт, що галицький митрополит написав біографію Рутського. Правдоподібно, вона числила три томи й була завершена в часи німецької окупації²⁵. На жаль, вона не була надрукована. Як твердить кардинал Любомир Гузар, вона могла б мати вирішальне значення для осмислення екуменічної думки А. Шептицького²⁶.

У Шептицького немає численних, чітких та безпосередніх посилянь на спадщину П. Могили. Це подекуди здається зрозумілим. Засновник Київської колегії, київський православний митрополит був рішучим противником укладеної у Бересті унії. Ймовірно, що дещо незручно було б зверхникові Уніатської Церкви надто виносити постать Могили. Однак, час від часу ім'я цього визначного церковного діяча, вона не з'являлося у виступах галицького владики.

У своїм листі від 1942 року Шептицький писав до православного архієпископа Іларіона Огієнка: “В[ашому] В[исоко] Преосвященству певно відомо, що ми, завдяки цілому рядові повільних змін, а вкінці рішенню Ап[остольського] Престолу, вернули до обряду початку 17 століття, часів Могили і Рутського. Це, по моїй думці, дуже важний крок також і на дорозі до взаємного наближення до всіх православних Церков”²⁷.

Безперечно, львівський митрополит особливо поважав православного київського владику XVII століття. В однім зі своїх писань від 1941 року він згадав постать Петра Могили як захисника чистоти віри Церкви в Україні. За словами Шептицького Могила зберіг її перед блудами та ерессю, чого, на думку Шептицького не уникнула Російська Церква, її богослови та залежна від Святішого Синоду ієрархія²⁸.

У листовній дискусії з Л. Стаховським на тему значення терміну “православний” А. Шептицький протиставляє дві моделі ортодоксії: “православ'я петроградського синоду” та “православ'я Могили, могилянської Академії і козаків”. Він чітко вивіщує це друге. Що більше, він бачить у ньому доказ існування

²⁴ *Постанови II Собору Екзархів Ап. Престолу в справі встановлення Екзархату та беатифікації митр. Рутського // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с.370.

²⁵ В. Ленчик, *Слуга Божий Митрополит Андрей Граф Шептицький* // В. Ленчик, *Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий*, Львів 2001, с. 69.

²⁶ L. Huzar, *Andrej Sheptycky, Metropolitan of Halych 1901–1944. A Pioneer of Ecumenism*, Rome 1972 (ненадрукована докторська дисертація), с. 145–146.

²⁷ Лист А. Шептицького до архієпископа Іларіона Огієнка від 21.02.1942 р. // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 403. Дуже характерно, що Галицький митрополит згадує “одним подихом” біля себе постаті Рутського й Могили.

²⁸ 1942 р, *Із декретів Архієп. Собору // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 381.

справжнього православ'я. Митрополит пише: “Правдивих православних, або коротко “православних” уважаю за братів і хочу про них так говорити”²⁹.

Зв'язок між Моголою та Шептицьким не обмежується лише до рівня слів. Детальний аналіз спадщини цих двох постатей виявляє, що в їхньому способі розуміння проблем єдності східного та західного християнства, а також в осмисленні відносин між двома культурними колами та місця України між Сходом і Заходом є багато спільного. Варто додати, що цю тезу вже більше 25-ти років тому сформулював О. Оглоблин, який писав: “Коли історик думає про Митрополита Андрея Шептицького, великого спадкоємця Митрополитів Київських, Галицьких і всієї Руси, йому мимо волі спадає на думку друге велике ім'я – Митрополита Петра Могилі... Чому саме ці два імення, ці дві постаті встають перед духовим оком історика, мимо всіх відмін – церковних, історичних, особистих, які позначали задивленого у Схід Митрополита Андрея Шептицького від задивленого у Захід Митрополита Петра Могилі? Що єднає їх? Їх єднає передусім висока ідея відродження єдиної Української Церкви, української культури, української нації та її великої місії на Сході Європи”³⁰.

Залишається питання, чи Шептицький безпосередньо знав і читав богословські та полемічні праці, що постали в моголянським середовищі. Не вдалося натрапити на докази, які б це напевно підтвердили. Однак є передумови, які дозволяють висловити гіпотезу, що насправді галицький митрополит був ознайомлений з ними.

По-перше, А. Шептицький нагромадив велику книгозбірню, присвячену проблематиці християнського Сходу³¹. Можливо, що в ній були також праці Могилі та пов'язаних з ним авторів. Що більше, у своїх листах, галицький митрополит згадував духовну спадщину по православним київським митрополиті XVII століття. Найкращим способом пізнання думок засновника Київської академії були його книжки. Звідти могла виникнути особлива ідейна близькість між єкуменічною думкою П. Могилі та його соратників і концепціями єдності Церкви, які сформулював галицький митрополит.

Позитивне ставлення А. Шептицького – члена Католицької Церкви – до руського православ'я, зокрема в його київському варіанті, не було на українським ґрунті новим явищем. Це не був вияв будь-якого кон'юнктурництва з боку митрополита. Точка зору Шептицького на проблематику православ'я виникла з факту, що духовність зверхника Греко-католицької Церкви формувалася на культурним рубежі, де Схід стикався з Заходом.

Люди, які жили на цьому специфічному просторі, мусили шукати свого місця між двома колами європейської цивілізації. Явище це можна дуже добре проаналізувати власне на прикладі Петра Могилі, Йосифа Веляміна Рутського – які жили на зламі XVI й XVII століть, та Андрея Шептицького, який народився

²⁹ Лист Л. Стаховського від 17.06.1942 року // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 449.

³⁰ Подаю за: В. Ленцик, *Слуга Божий Митрополит*, с. 107.

³¹ Йдеться про книжки, що були в бібліотеці, званій Студіон.

майже 300 років пізніше. Вже саме порівняння біографій цих трьох видатних постатей східного християнства веде до цікавих спостережень.

А. Шептицький, як і В. Рутський та П. Могила, виховувався і зростав в латинському середовищі. Всі три особисто досвідчилися у силі його притягання, хоча жили в різних епохах. Їхня духовність формувалася у безпосереднім контакті з латинською традицією. Вони були її повноправними учасниками. Вчилися у західноєвропейських навчальних закладах – Рутський у Вірцбурзі та Римі³², Могила у Львові, Замості, можливо, що й в Парижі³³, Шептицький – у Кракові та Вроцлаві³⁴.

Всі три в певний момент свого життя відчули потребу вернутися до свого, східного коріння. Не відмовлялися від західної культури, тож їхній перехід у зону слов'янського візантійства не був мілкий та поверховий. Це було справжнє занурення в східні традиції та культури. Характерно, що початковий, широкий та всебічний контакт з латинським Заходом не тільки не перешкодив, але значною мірою надихав Рутського, Могилу й Шептицького до переходу на бік візантійсько-слов'янської традиції. Це сталося немов наперекір колонізаційним та латинізаційним тенденціям, які домінували в XVII столітті та які, три століття пізніше, надалі впливали на відносини між східним та західним християнством.

Що більше, варто тут відзначити вагому роль, яку в прийнятті цих життєвих рішень відіграли єзуїти. Київський православний митрополит XVII століття вчився у єзуїтських колегіях і на їхній зразок влаштував свою Академію. Якщо йдеться про Рутського, то власне єзуїти спонукали його до переходу на східний обряд³⁵. Про роль, яку відіграв єзуїт о. Генрик Яцковський у рішенні Шептицького про перехід на східний обряд, уже йшлося в першому розділі.

Ці факти дуже знаменні. На жаль, проблема діяльності єзуїтів на християнському Сході виходить поза рамки цієї праці. Та все ж таки, аналізуючи життєвий шлях таких постатей, як Й. В. Рутський, П. Могила чи А. Шептицький, важко оминати своєрідний “єзуїтський контекст”. Тоді постає питання, чи постаті й діяльність цих митрополитів підтверджують стереотипні думки на православнім Сході щодо Єзуїтського чину, чи швидше всього схиляють до верифікації та переосмислення цих думок. Дуже часто екуменічні ініціативи, які виходили з боку Латинської Церкви, трактувалися на східнослов'янських землях як “єзуїтські інтриги”. Притому прикметник “єзуїтський” набирав негативного семантичного забарвлення. Це стосується не тільки православних християн, але також римо-католиків. Про це свідчить переданий Софією з Фредрів Шептицькою опис внутрішнього дратування, яке переживав її чоловік Ян Канти Шептицький, коли виявилось, що його син має намір посвятитися на східний обряд та посвятитися справі повернення єдності між католицизмом і православ'ям: “В думках мого мужа, вже не раз подразнюваних моєю “девоцією”, створився зразу весь роз-

³² Н. Полонська-Василенко, *Історія України*, Київ 1993, т. 1, с. 477.

³³ A. Naumow, *Wiara i historia*, Kraków 1996, с. 22.

³⁴ *Chronologia życia metropolity Andrzeja Szeptyckiego // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*. Kraków 1994, ?. 254.

³⁵ H. Jackowski, *Bazylianie i reformy dobromilskie*, Kraków 1884, с. 23.

критий план, метою якого було позбавити його сина. Першою частиною плану було, вже доконане, фанатизування матері єзуїтськими інтригами, останньою – посвячення їм дитини. [...] Все це не від Бога, але від людини – ксьондз Яцковський сповідником матері, сповідником дитини – а хто рік тому провів у Римі реформу василіянів?... Ксьондз Яцковскі! Від декількох років вона мусіла бути на його думці й він мусів все для неї налагодити. Що ж буде більш природного, як те, що він вибрав та від років готував хлопця, який прізвищем, здібностями та побожністю може їй служити. [...] Вибрав його та його матір та облутав інтригами та улесливостями молодий ум. Посвятив його [...] для того, що в своїм фанатизмі вважає за Божу хвалу, а що буде тільки невдалою спробою... жменька людей, кинена в пащу мільйонного ворога!”³⁶

Очевидно, Софія Шептицька у цих кількох рядках хотіла переказати розпуку батька А. Шептицького з приводу його безсилля стосовно долі, яка нівечила мрії та плани щодо сина. Ймовірно, деякі “протиєзуїтські” вислови були наслідком роздратування, а не доказом тривалої антипатії до Єзуїтського чину з боку членів сім’ї Шептицьких. Однак вони показують характерний не тільки для Сходу, але також для католицького середовища, спосіб бачення єзуїтів як фанатичних інтриганів.

Про влучність вибору свого місця по візантійсько-слов'янський бік може свідчити блискуча кар’єра в духовній ієрархії східних Церков: православної, у випадку Могили та уніатської – якщо йдеться про Рутського та Шептицького. Як Могила, так і Шептицький стали митрополитами, коли їм було заледве 36 років. Рутський зайняв цей пост у 40 років.

Однак не тільки біографічні факти в’яжуть між собою ці постаті. Всі три митрополити постали в світі східного християнства завдяки реформам, які вони проводили, мета яких – відновити його обличчя. Вони створили основи для співіснування у рамках християнства двох культур – західної та східної – для того, щоб вони взаємно збагачувалися та проникали одна в одну.

Ці три видатні постаті мали також спільну мету в житті та мріяли про те саме. Це було подолання поділу на православ’я та унію, тобто об’єднання Східної Церкви на руських-українських землях, а одночасно повернення єдності між східним та західним християнством на цьому просторі. Головні принципи та способи їх реалізації сформулювали вже в XVII столітті В. Рутський та П. Могила, а А. Шептицький неначе пішов частково вже проторованим шляхом.

Доки будуть представлені найважливіші тези, що свідчать про ідейну близькість А. Шептицького та його попередників з XVII століття, треба звернути увагу на певні істотні різниці між обставинами, у яких жив львівський митрополит, і тими, які характерні для епохи Могили й Рутського. Хоча екуменічні концепції А. Шептицького сильно закорінені в пов’язаній з київським православ’ям могилянській традиції, та все ж таки їх не можна трактувати як безпосереднє наслідування.

³⁶ Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993, с. 60–62.

Дилеми, за які боролася Східна Слов'янщина, весь час залишалися ті самі. Вони були пов'язані з необхідністю прийняти конкретну модель відносин з Заходом. Однак ці проблеми Шептицький мусів вирішувати в цілком нових умовах.

По-перше, в XVII столітті незалежність київського та московського православ'я була фактом. По-друге, хоча Царгородом заволоділи турки та його можливості реального впливу на хід подій у Східній Слов'янщині були мізерні, однак формально Київ ще до 1676 року канонічно підлягав Царгородському патріархату. Тому в епоху Могили й Рутського набагато легше було посилатися на зв'язки з Візантією. Невипадково, не виключаючи можливості визнання папського примату, Могила одночасно наполягав на збереженні зв'язку евентуального Київського патріархату з Константинополем³⁷.

Православний, візантійсько-слов'янський світ знаходився у своєріднім перехіднім стані. Царгород вже не був у змозі його інтегрувати. Натомість Москва була ще на початку свого шляху до гегемонії серед слов'янських східних Церков. Хоча небезпека її домінації над Києвом була щораз виразніша, однак йому ще вдавалося зберегти свою незалежність. У 1654 році київський митрополит Сильвестер Коссов відмовився від присяги на вірність Москві. Також московській владі протистояли такі київські митрополити: Діонісій Балабан (1657–1663), Йосиф Нелюбович-Тукальський (1663–1675), Варлаам Ясинський (1690–1707), Йоасаф Кроковський (1708–1718) та Варлаам Вонятович (1731–1747)³⁸.

Митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський протиставився проекту переходу Київської митрополії з-під юрисдикції Царгородського патріархату під верховенство Московського. Однак після смерті Нелюбовича-Тукальського опір українського православного духовенства в цій справі зменшився. Тож у 1685 році митрополичий престол в Києві посів Гедеон Святополк-Четвертинський. Його підтримувала Москва й туди його було висвячено. Київська митрополія опинилася під московською юрисдикцією³⁹. До Четвертинського київські владики мали звання митрополитів “київських, галицьких й всея Руси”. Четвертинський вже йменувався тільки митрополитом “київським, галицьким і Маляя Руси”⁴⁰.

³⁷ На думку деяких дослідників, у могилянську епоху православ'я й католицизм часто не трактовано як окремих віроісповідання, які розділяють християнство на два протиставні табори. Було усвідомлення різниць і конфліктів. Вони відтворені в полемічній літературі, що постала коло питань, пов'язаних з Берестейською унією. Однак все те не приглушувало серед учасників цих суперечок почуття, що “у найглибшій своїй істині єдність надалі зберігається, тому що напруження та поділи Церков мають тимчасовий характер” – E. Suttner, *Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII. // Unia brzeska z perspektywy...*, с. 133–135.

³⁸ W. Mokry, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII–XX // Unia brzeska – geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, с. 84.

³⁹ Ширше на цю тему див. І. І. Огієнко, *Українська Церква*, Київ 1993, с. 157–193; П. В. Знаменський, *История Русской Церкви*, Paris–Москва 1996, с. 265–271.

⁴⁰ W. Mokry, *Stosunek państwowych...*, с. 85.

Його наступники – згадувані вище Варлаам Ясинський та Йоасаф Кроковський, хоча висвячені в Москві, а ще формально їх вибрав елекційний синод в Києві. Після смерті Кроковського Київський престол залишався порожнім. У 1722 році, його наступника Варлаама Вонятовича, всупереч традиційній автономії Української Церкви, виявом якої були власне ці елекційні собори, призначив, створений рік раніше Святіший синод. До того ж, Вонятович не звався вже митрополитом, а тільки архієпископом. Це означало, що Київ деградовано до рівня звичайного єпископства⁴¹.

У XVII та на початку XVIII століття Київ, хоча політично над ним домінувала царська держава, зберіг свою культурну незалежність та самодостатність. Завдяки тому він міг впливати на розвиток московської духовності. Про це найкраще свідчить доробок Києво-могилянської академії та її значення для російської культури⁴². Пов'язані з цим навчальним закладом люди відчутно доповнювали російські інтелектуальні й державні еліти. Тут можна згадати хоча б два прізвища: Степана Яворського та Теофана Прокоповича.

Треба підкреслити, що інтелектуальний потенціал, випрацьований у могилянським середовищі, був для Москви атракційний. Однак великоруський культурний ґрунт був зовсім відмінний від того, на якому виростили та вели свою діяльність могилянські прекуратори бароко на руських-українських землях. Тому сприйняття інтелектуальної та духовної могилянської спадщини в Росії принесло дуже несподівані результати. Між іншим підсилило процес сакралізації влади царя та уможливило повне підпорядкування Церкви державі⁴³. Адже одним з найвидатніших прихильників знесення патріархату та домінації світської влади був власне Прокопович.

Парадоксально, прийняття частини могилянської спадщини поглибило прірву та відмінності між двома варіантами православної руської традиції: московським (пов'язаним з ідеологією “Третього Риму”, ізоляціонізмом та цезаропапізмом) і київським (побудованим на сформованій за принципом культурного синтезу відкритості на латинську культуру).

Протягом XVIII століття Київська академія була зросійщена⁴⁴. Під кінець того століття лекції в ній читали по-російськи, а в 1819 році на її базі створено

⁴¹ Н. Полонська-Василенко, *Історія...*, т. II, с. 200; на тему підпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархатові див. також: І. Огієнко, *Українська Церква*, Київ 1993, с. 157–194; Ю. Федорів, *Історія Церкви в Україні*, Торонто 1967, с. 211–222.

⁴² W. Mokry, *Akademia kijowsko-mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytnej literatury rosyjskiej* // “Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 1992–1993, т. I–II, с. 17–39; того автора: *Stosunek oficjalnych władz i elit rosyjskich do języka, kultury i narodu ukraińskiego od 1654 roku do połowy XX wieku* // *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian*, за ред. L. Suchanka, Kraków 2002; І. Огієнко, *Українська Церква*, Київ 1993, с. 161–233; О. Pachlowska, *Problem dziedzictwa w kulturze ukraińskiej oraz formy jego imperialnej ekspropriacji* // “Між сусідами” т. 8, Kraków 1998, с. 203–214.

⁴³ Ширше на цю тему: В. А. Uspienski, W. М. Żywow, *Car i bóg*, Warszawa 1992; В. Uspienski, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, Katowice 1999.

⁴⁴ Про це див.: І. Огієнко, *Українська Церква...*, с. 214–225.

суто церковну Духовну академію⁴⁵. Це був практично кінець самостійності київського православ'я у сфері культури.

Отже, в епоху Шептицького православ'я на українських землях вже навіть формально не підлягало Царгородові. Від візантійського коріння його відмежувала щораз більша відстань, а саме розуміння візантійської традиції далеко змінилося. Приналежність до східного кола християнства мала обґрунтовувати окремість православ'я стосовно католицизму як зовсім відмінного віросповідання. У зв'язку з тим витворилася модель “загальноправославної солідарності”, зникла самостійність локальних Церков⁴⁶.

Що більше, витворилася специфічна для Москви, відмінна від донинішніх візантійських зразків, модель відносин між Православною Церквою і державою. У Візантії їхні зв'язки завжди були близькі. Але в Росії – від часів Петра Великого – Церква реально й формально стала неавтономною частиною царської держави. Релігія перетворилася в частину державної політики й самодержавницької ідеології. Падіння або криза імперії мусила означати падіння або кризу московської Церкви. А у часи Шептицького Російська імперія щораз виразніше схилилася до занепаду. Було так з причини різних факторів.

Одним з них, особливо важливим у зв'язку з екуменічною діяльністю львівського митрополита, був поступовий процес формування сучасної національної свідомості. З цим пов'язана потреба переосмислення власної ідентичності. Це стосується також українців, як тих, що під час Служби Божої споминали російського царя, так і тих, що з часів Берестейської унії молилися за римського патріарха. Як твердить А. Наумов, ті останні, після того, як прийняли римську еклезиологію та сотеріологію, мусили, з огляду, як це окреслив краківський славіст, на “деформацію” своєї візантійсько-слов'янської традиції, “шукати власної ідентичності у сфері поза своєю традицією, передусім у національній ідеології”⁴⁷.

Частково можна погодитися з цією гіпотезою. Однак приклад Шептицького свідчить про те, що Греко-католицька Церква, хоча безперечно була суттєвим елементом українського національного життя в Галичині, все ж таки старалася бути чимось більше, як тільки партикулярною національною Церквою. Власне універсальні, екуменічні цілі, які ставив перед нею її зверхник, зберегли її перед обмеженням до ролі лише інституції українського національного життя.

Крім того, слід відмітити, що розвиток національної ідеології у XIX та на початку XX століття пов'язаний не тільки з Греко-католицькою Церквою. Власне тоді сформувався поняття “поляк-католик”, яке тісно пов'язувало між собою латинський католицизм і польськість.

У XIX столітті Церкви в окремих країнах Центрально-Східної Європи загально набирали національного характеру. Як помітив Тадеуш Стегнер, це торкається також “Католицької Церкви, яка в Литві, в Польщі чи у Хорватії ставала локальною національною Церквою, яка часто боролася з іншою като-

⁴⁵ W. Mokry, *Stosunek państwowych...*, с. 86–87.

⁴⁶ E. Suttner, *Unie Kościołów wschodnich...*, с. 135.

⁴⁷ A. Naumow, *Unia religijna jako podział...*, с. 187.

лицькою Церквою, наприклад, польська з німецькою, литовська з польською”⁴⁸. Згаданий дослідник також твердить, що “подібні процеси можна спостерегти у Православній Церкві у Сербії, Румунії чи Болгарії”⁴⁹.

Московське православ'я зовнішньо зберегло свій інтегральний характер. Але тут також, принаймні серед українців, можна помітити емансипаторські тенденції. Їх наслідком були спроби звільнитися від зверхництва щойно відновленого Московського патріархату та створити Українську Автокефалію⁵⁰. У 1924 році відроджена (себто та, яка посилалася на київську традицію) Православна Церква мала 30 єпископів, близько 1500 священників та 1200 парохій. Москва дуже швидко ударемнила ініціативи, метою яких була реставрація самостійного, київського православ'я. Варто зазначити, що дії Москви суперечили рішенню Царгородського патріарха, який під час революції уневажнив юрисдикцію відновленого Московського патріархату над Україною⁵¹.

Наведені тут факти свідчать про те, що впливи національних ідеологій, або, інакше кажучи, присутність національного елемента в суспільній та релігійній сфері в там тому часі була загальним і природним явищем. У зв'язку з тим навіть якщо, як це окреслив А. Наумов, під впливом цього елемента “деформувалася” традиція, то цей процес відбувався не тільки в її візантійсько-слов'янській галузі, але також латино-польській. А напевно він не обмежувався лише Греко-католицькою Церквою. Так що видається, “націоналізація” релігії та Церкви в ХІХ та ХХ столітті, принаймні в Центральній-східній Європі проходила незалежно від зв'язку з римською еклезиологією та сотеріологією.

У ХVІІ столітті приналежність до Церкви східного обряду – це була основа, на якій формувалося почуття автономії руської стихії в Речі Посполитій. Однак постало питання, котра з Церков – Православна чи Уніатська – зможе відповідно берегти візантійсько-слов'янську традицію? Чи підпорядкування Римові не буде кроком до латинізації та полонізації? Ці хвилювання додатково підсилювали голоси, що з огляду на загальну кризу та відсталість Православної Церкви, єдиний властивий вихід із ситуації – це покинути східний обряд і перейти до Римо-католицької Церкви⁵².

Однак в обох Церквах – Уніатській та Православній – знайшлися захисники візантійсько-слов'янської традиції. До них, між іншим, належали В. Рутський та П. Могила. Вони бачили її могутній потенціал. Хоча здавали собі справу, що, поки що, він через різні обставини придушений, все ж таки намагалися його пробудити. Що особливо важливо, це сталося не через відкинення латинсько-

⁴⁸ T. Stegner, *Więź wyznaniowa a narodowa // Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, за ред. T. Stegnera, Gdańsk 1994, с. 13.

⁴⁹ Там само.

⁵⁰ B. Bociurkiw, *The Issues of Ukrainization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian – Russian Relations, 1917–1921 // Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, Edmonton 1992, с. 245–273.

⁵¹ W. Mokry, *Stosunek państwowych...*, с. 88.

⁵² Kasjan Sakowicz, *Eparthonozis abo Perspektywa y obiasnienie błędow, herezyey y zabobonow w Grekoruskiej Cerkwi Disunitskiej*, Kraków 1642.

польського світу, який тоді знаходився в наступі, але власне через широкий контакт із цим світом, очевидно, не престопаючи одночасно межі прозелітизму.

Також Шептицький старався плекати почуття окремоті, сперте на приналежності до візантійсько-слов'янського культурного кола. Звідти його особливий натиск на збереження та розвиток східних елементів у духовності своєї Церкви. Цей напрямок, який окреслюється як “візантинізм”, мав за мету очистити обряд в Уніатській Церкві з латинських впливів. Шептицький боровся з цими деформаціями, як П. Могила, однак у зовсім інших обставинах.

У XIX столітті проблема подолання наслідків процесу латинізації та полінізації, який тривав декілька століть, набирала нового, національного – в сучасному розумінні – значення, зокрема перед лицем польсько-українського конфлікту в Галичині. Тоді ще зміцнилося переконання, що латинський обряд – це найбільш надійна запорука повної участі у Вселенській Церкві. Стереотип “поляк-католик” ще додатково ускладнював ситуацію⁵³. Дух християнського універсалізму був здушений як в Православній Церкві, так і в Католицьких Церквах східного та західного обряду. Приналежність до однієї з цих спільностей позначала не тільки конкретне ставлення до питання обряду та зверхництва Римського єпископа, але також значною мірою (хоча ще не дефінітивно) вирішувала справу національної ідентичності даної одиниці.

Найкраще про це свідчить зразок самого Шептицького. Могили та Рущькому в XVII столітті вистачило послатися на “стародавність” східної традиції, щоб виказати її універсальний характер. Вистачило сягнути до цих її джерел, завдяки яким навіть так серйозні конфлікти всередині Вселенської Церкви, як той що був з 1054 року, протягом кількох наступних століть не знищили почуття спільної ідентичності, яка ґрунтувалася на вірі в Христа.

В епоху Шептицького це почуття було міцно підірване антиномічною, конфронтаційною моделлю відносин між східним та західним християнством, яку консеквентно утверджувала й плекала Російська Церква. У загальній свідомості в XIX і на початку XX століття, принаймні у Галичині, візантинізм був тотожним зі схизмою, а східна традиція була її виразником.

На думку львівського митрополита, візантійсько-слов'янська традиція по суті заперечувала таке стереотипне розуміння. Не вона сама, але її деформоване Російською Церквою обличчя поставило спадкоємців св. Володимира та митрополита Іларіона в опозиції не тільки до західного світу, але й до Вселенської Церкви. В кожному разі, так це бачив Шептицький. Безсумнівно, модель відносин між державою та Церквою, за якою функціонувала Російська синодальна Церква, не відповідала первинним візантійським зразкам. Також не зовсім пасував до них московський ізоляціонізм, зокрема стосовно Заходу.

А. Шептицький усвідомлював, що ідеї, народжені на перехресті двох християнських світів на українських землях в сімнадцятому столітті, надалі залишалися актуальними. Він, як триста років раніше Могила, Рутський, Смотрицький, Потій та багато-багато інших, мріяв про примирення “Русі з Русею” через відновлення

⁵³ *Latins et Uniates* // “Bulletin Catholique de Pologne”, № 9–10, с. 150.

єдності між православ'ям та унією. Тільки що нині треба було вирішувати ці питання, беручи до уваги сучасну українську національну ідентичність, що власне дозрівала. Від того, що в ній буде записано про такі поняття, як “православ'я”, “унія”, “схизма”, “католицизм”, залежало місце українців та України в Європі. У 1941 році, під кінець свого життя, Шептицький бачив, що його великі ідеї, як в плані поєднання православ'я й католицизму, так і національної консолідації українців навколо універсальних християнських цінностей, не будуть реалізовані. Тому писав: “Мало який нарід так у релігійному житті поділений, як наш нарід, а в тих поділах живуть і діють глибокі антагонізми, що ціле людство роз'єднують на табори, які вічно між собою ведуть завзяту боротьбу і себе взаємно вважають майже за крайніх ворогів. Такі антагонізми, як ті, які ділили Візантію і Рим, Москву і Європу, Схід і Захід, католиків і протестантів, зібралися на українських землях, щоб братів, дітей одного народу й одної землі, роз'єднати й впровадити між ними роздори, ворожнечі і взаємні, виглядає безконечні непорозуміння”⁵⁴.

Хоча століття минали й обставини у деяких випадках радикально змінилися, Могила, Рутського й Шептицького турбували ті самі проблеми. У XVII столітті, так як і триста років пізніше, напередодні падіння старого порядку в Росії та вибуху більшовицької революції, візантійсько-слов'янський світ знаходився на роздоріжжі. Він був відтятий від свого коріння у Константинополі. Укладена в Бересті унія з Римо-католицькою Церквою, з одного боку, з другого – претензії Москви на роль нового центру не тільки православного, але й цілого християнського світу – все те поглиблювало внутрішні роздори на Русі. У пошуках виходу з цієї складної ситуації багато діячів та віруючих обернулося в сторону різних новинок. Інші кидали візантійсько-слов'янську традицію й намагалися, часто дуже розпачливо, адаптуватися до латинсько-польського світу (наприклад, у XVII столітті – Касіян Сакович). Ще інші твердо захищали ортодоксальність і відмежувалися від Заходу (наприклад, Іван Вишенський). Окрему немалу групу створили ті, які, стоячи на ґрунті східної традиції, шукали можливостей порозуміння із західним світом (П. Могила, В. Рутський).

Подібно, на зламі XIX й XX століття, в Греко-католицькій Церкві відзначився поділ на прихильників та противників зв'язків зі Сходом. Представників першого напрямку, священників та віруючих, звано “москвофілами”. Найвидатнішим представником протилежного табору можна назвати греко-католицького станіславівського єпископа Григорія Хомишина. Його погляди були, якщо не полонофільські, то латинофільські. А. Шептицький так, як перед віками Могила й Рутський, шукав компромісного вирішення цієї дилеми.

Тому в зв'язку з екуменічними планами львівського митрополита варто підкреслити їхню ідейну спорідненість з концепціями, розробленими набагато раніше, не тільки Веламіном Рутським та його оточенням, але також православним, протиунійним (якщо йдеться про модель Унії застосовану в 1596 році) могилянським середовищем. Погляди П. Могили та його співробітників будуть відтворені

⁵⁴ 1942 р, *Із декретів Архієп. Собору // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 373.

на основі двох документів. Перший – це полемічний твір *Lithos, albo kamień z procy prawdy wypuszczony [...] na skruszenie fałsznociemnej perspectivy albo raczej paszkwila, od Kasjana Sakowicza, byłego przedtym kiedyś archimandryta Dubieńskiego, unita, jakoby o błędach, herezjach i zabobonach Cerkwie Ruskiej [...] wydanego w Krakowie* (Київ 1644). Другий – це, написане Петром Могилою послання у справі поєднання з Римо-католицькою Церквою, знане під заголовком: *Sententia eiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis*.

Існують дві основні причини, для яких *Lithos* добре надається для дослідження думки киево-могилянського середовища. По-перше, це колективний твір. Хоча найчастіше авторство приписується самому П. Могилі, а, безсумнівно, його писало декілька авторів. Таким чином він мусить відображати погляди ширшого кола православної еліти, а не тільки самого київського митрополита⁵⁵.

По-друге, хоча *Lithos* – це класичний приклад полемічної літератури, він містить у собі дуже серйозний виклад офіційного становища Київської Православної Церкви у справах церковної єдності та католицько-православного порозуміння⁵⁶.

⁵⁵ Ширше на тему змісту твору *Lithos* та про питання його авторства, див. M. Wawrzonek, *Traktat Lithos – świadectwo myśli kręgu mohylańskiego* // “Slavia Orientalis”, т. XLVIII, № 3, рік 1999, с. 395–413. Ширше про могилянську епоху, див. T. Chynczewska-Hennel, *Między Ukrainą i Polską. Mecenatek kulturalny Piotra Mohyły* // *Україна – Польща. Исторична спадщина і суспільна свідомість*, Київ 1993, с. 96–106; R. Łuźny, *Metropolita Piotr Mohyła a “Chameleontowie ruscy”. Z nowych odczytań dawnej wschodniosłowiańskiej literatury polemiczno-religijnej* // *Z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej. Księga pamiątkowa ofiarowana prof. dr hab. Wł. Serczykowi w 60 rocznicę jego urodzin*, Białystok 1995, того автора: *Pisarze polscy, pisarze ruscy? Z problemów językowo-etniczno-kulturowego pogranicza* // *Między Wschodem a Zachodem*, ч. II, *Piśmiennictwo pogranicza*, за ред. R. Łuźnego i S. Nieznanowskiego, Warszawa 1991; *Metropolita Piotr Mohyła – człowiek na pograniczu kulturowym grecko-słowiańskim i łacińsko-polskim* // “Acta Polono Ruthenica”, ч. I, Olsztyn 1996; *Piotr Mohyła a Unia w Brześciu. Dzieło unijnej więzi kościelnej w oczach hierarchy prawosławnego z perspektywy półwiecza* // *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, с. 81–94; *Piotra Mohyły “Opowieści o niezwykłych, cudownych wydarzeniach w życiu Cerkwi prawosławnej”* // “Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU”, т. V, за ред. R. Łuźnego i A.A. Zięby, Kraków 1997; с. 87–108; M. Melnyk, *Książę Konstanty Ostrogski jako prawosławny prekursor dialogu ekumenicznego w XVI w* // *ZNUJ Studia Religiolica*, з. 29 “Prawosławie” з 1996 р. за ред. Jana Drabiny; A. Naumow *Wiara i historia*, Kraków 1996; того автора: *Domus Divsa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002; R. Radyszewskij, *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, Kraków 1996; W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; I. Szewczenko, *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, Warszawa 1996; A. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності Церков*, Київ 1997.

⁵⁶ Ришард Лужний писав про цей твір: “Текст Могилы має подвійний характер, тому що це, передусім, програмна декларація, офіційне виступлення, за яким стоїть авторитет і санкція займаної автором посади, репрезентованого ним середовища, суспільності, не говорячи вже про високу інституцію (адресат-державач – це також немов офіційна особа, яка уособлює цілу групу віруючих, zelotів нового віроісповідання, обряду, Церкви, на фоні цієї групи, мабуть, це найбільш незломна та принціпова людина) [йдеться про Касіяна Саковича та Уніятську церкву]” – R. Łuźny, *Metropolita Piotr Mohyła – człowiek na pograniczu kulturowym grecko-słowiańskim i łacińsko-polskim* // “Acta Polono Ruthenica”, ч. I, Olsztyn 1996, с. 339.

Натомість звернення до меморандуму П. Могили *Sententia eiusdam...* обґрунтоване, з огляду на особливу вартість цього документа. Його можна визнати як явище, що попереджує сучасний екуменічний діалог. Важко було б також переоцінити вартість богословської думки, яка є в цім проєкті⁵⁷.

Екуменічні ідеї А. Шептицького добре доповнюють закладені в могилянській думці тези про єдність Церкви. Вони продовжують деякі мотиви могилянської думки, очевидно, у відмінних умовах, які існували на зламі ХІХ та ХХ століть. Тут йдеться передусім про такі проблеми, як формування ідеї єдності християнства на основі спадщини, що постала перед схизмою 1054 року – зокрема, спираючись на доробок семи Вселенських соборів; повернення належного місця у Вселенській Церкві східнослов'янській традиції; трактування візантійсько-слов'янської спадщини як фактора, що сприяє відновленню єдності між східними християнами на Русі та Католицькою Церквою. Про ідейний зв'язок А. Шептицького з могилянською спадщиною також свідчить особлива роль діалогу як методу праці для церковної єдності. Чергове питання, вирішення якого є спільним для галицького митрополита та П. Могили – це специфічний підхід до проблеми примату папи у Вселенській Церкві. Про ці справи буде мова нижче.

2.2. Особлива роль християнської спадщини перед 1054 роком

Першим кроком на дорозі до відбудови єдності, на думку всіх трьох митрополитів – В. Рутського й П. Могили у ХVІІ столітті та А. Шептицького – триста років пізніше, мало бути звернення до спільного коріння перед схизмою 1054 року. Передусім, йшлося про доробок семи перших Вселенських соборів⁵⁸. То власне в Києві в сімнадцятому столітті дозрівала ідея, щоб у пошуках дороги до єдності, звернути увагу на те, що спільне для східних і західних християн. Київські ерудити з оточення Могили та Рутського вважали, що латинська й візантійська традиції, хоча на зовні виражаються по-різному, та все ж таки в них ті самі коріння. Ці традиції – це два шляхи, в яких спільний початок. Протягом століть відстань між ними збільшувалася. Тепер, коли, як вважали

⁵⁷ М. Melnyk, *Rozumienie zbawienia w świetle memoriału unijnego metropolity Piotra Mohyły (1644–1645) “Sententia eiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis” i projekt zjednoczenia katolicko-prawosławnego zawarty w memoriale unijnym Piotra Mohyły // “Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”*, за ред. W. Mokrego, т. V–VI, 1996–1997, с. 112.

⁵⁸ Йдеться про так звані собори неподіленої Церкви. Вони відбувалися, по черзі: перший – у Нікеї (325 р.); другий – у Константинополі (381 р.); третій – в Ефезі (431 р.), четвертий – у Халкедоні (451 р.), п'ятий – у Константинополі (553 р.), шостий – у Константинополі (680 р.), сьомий – у Нікеї (787 р.) У 692 році відбувся Трульський собор, який не сформулював жодних догматичних канонів, натомість доповнив дисциплінарними канонами постанови п'ятого та шостого Константинопольських соборів. У православній термінології можна зустрітися з окресленням Трульського собору, як “п'ято-шостий” – А. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Najńówka 2000. Детальне обговорення перебігу цих соборів виходить поза рамки цієї праці.

у XVII столітті згадані митрополити, дозрівав момент, у якому вони наново зійдуться, натхнення треба шукати власне у цьому спільним початку.

Могила сягнув перших віків християнства. Хоча вже тоді воно різнилося в різних культурних колах, однак давало свідомість цієї самої основи. Завдяки тому православний митрополит міг створити свою універсалістичну доктрину – головну зброю в боротьбі проти сотеріологічного ексклюзивізму як схеми, за якою осмислювалося католицько-православні відносини. За справою цього ексклюзивізму дискусія між представниками двох частин християнства зосереджувалася на вирішуванні питання, котра з Церков – це справжня Божа Церква, яка веде людину до спасіння. Через те полеміка ставалася мілкою, й зникала десь її правдива мета, якій ця дискусія повинна була служити, тобто пошуки площини взаєморозуміння⁵⁹. Тому Могила в своїм посланні з 1645 р. у справі відбудови єдності Церкви писав між іншим: “Але нам треба вернутися до основ як до джерела та початку справи, якщо хочемо цій святій справі вернути святі правила та відкинути все, що постало й постає внаслідок спорів”⁶⁰.

У виданому рік раніше полемічним творі *Lithos* Київський православний митрополит разом зі своїми співробітниками підкреслював, що “в обряді [w segetniasch] кожна Церква повинна дотримуватися свого стародавнього звичаю”⁶¹.

Невипадково також могилянські полемісти в дуже характерний спосіб обґрунтовували свої позиції в дискусії з католицькими противниками православ'я: “Сама давність тринадцять ста [тобто тисяча триста] й кількадесят років, аж по сьогоднішній день засвідчує, що це свята й потрібна річ, в якій добра основа”⁶².

Як Могила, Шептицький у своїх концепціях відбудови зв'язку між православними й католиками найбільше уваги присвятив проблемі повернення до коріння християнства на Русі. Робив це двома способами. По-перше, відкликувався до періоду соборів неподіленої Церкви. По-друге, особливо сильно підкреслював візантійський, східний генезис християнства на руських землях.

Звернення до традиції перших соборів, вселенськість яких визнають як Православна, так і Католицька Церкви, було цим фундаментом, на яким свою екуменічну думку побудував православний київський митрополит XVII століття і його духовний послідовник на зламі XIX й XX століття – греко-католицький галицький митрополит⁶³.

У випадку Шептицького особливе прив'язання до традиції перших семи Вселенських соборів можна побачити на прикладі постанов Петербурзького синоду, який дав початок Російській Католицькій Церкві східного обряду. Засіданням головував сам галицький митрополит. Під його керівництвом вирішено, що

⁵⁹ Ширше про сотеріологічний ексклюзивізм, див. W. Hryniewicz, *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu* // “Studia Theologica Varsoviensia”, P. 29 (1991), № 2, с. 47–59.

⁶⁰ Подаю за: М. Melnyk, *Rozumienie zbawienia...*, с. 103.

⁶¹ E. Pimin, *Lithos, albo kamień z procy prawdy...*, Kijów 1644, с. 147.

⁶² *Lithos...*, с. 85.

⁶³ А. Шептицький твердив, що спадщина семи перших Вселенських соборів – це джерело присутності Божої Благодаті в Православній Церкві – Й. Гриньох, *Слуга Божий Андрей – благовісник єдності*, Romae 1961, с. 144–156.

в першій Російській Католицькій Церкві у сфері церковного права “всі постанови Західної Церкви після VII Вселенського собору не обов’язують, хіба що в них ясно зазначено, що відносяться і до Східної Церкви”⁶⁴. Варто звернути увагу на декілька фактів, пов’язаних з епохою соборів неподіленої Церкви, щоб пояснити спосіб, у який А. Шептицький сприймав відносини між християнським Сходом і Заходом, питання єдності Церкви, а також структуру цієї єдності.

Передусім, доробок цих соборів має першорядне значення для формування християнської доктрини стосовно базових правд віри. То власне під час соборних дискусій їхні учасники змагалися з багатьма ересями та їх наслідками – можна тут згадати аріанство, несторіанство, іконоборство, та інші.

Суперечки, пов’язані з питаннями основних правд християнської віри, не раз були дуже бурхливими, інколи вони проходили у драматичних обставинах, однак завжди перемагала потреба утримання єдності. Можна сказати, очевидно, дуже спрощуючи, що їхньою метою був пошук порозуміння, а не різниць, доведення до компромісу, а не до роздорів у Церкві.

Історія семи Вселенських соборів влучно показує особливу роль, яку в Церкві у догматичних питаннях грав папа. Щоб соборові рішення зобов’язували загально, у всій Церкві, їх мусів затвердити єпископ Риму. Хоча детальний аналіз історії соборів вказує на те, що часто присутність папи була тільки символічною, а його представників не завжди запрошували, однак, на Сході переважно визнавали основне правило папського примату в Церкві⁶⁵.

Згадані собори – це були великі дні для східного богослов’я. Власне йому всі християни – і православні й католики – завдячують появу так першорядних справ, як, наприклад, Символ віри. Одночасно, той сам Схід у злиднях чекав допомоги з боку Заходу. Так було, наприклад, під час несторіанських спорів. Коли східне християнство поринуло у хаос, звідти плинули на Захід між іншим такі заклики: “Кличемо Вас, щоб Ви принаймні подали руку допомоги Церквам Сходу, які занепали... Адже Ви, улюблені та тужимі браття, станьтеся для нас

⁶⁴ Й. Сліпий, *Петроградський Синод 1917 р.*, подаю за: *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 180.

⁶⁵ Так як подібно першорядною справою була автономія окремих Церков, які визнавали цей примат. Цю проблему добре показує історія Трульського собору. Він займався створенням однорідного церковного права. Хоча весь ряд рішень прийнято тоді у східнім дусі. Через те вони не співпадали із західними звичаями (наприклад, проблема celibату та дотримування постів). Попри наполягання царя, папа не хотів погодитися на трульські постанови. Вони мали дисциплінарний, а не догматичний характер. Папське затвердження справило би, що вони стали б обов’язковими у всій Церкві. Це, в свою чергу, привело б до штучної уніфікації права, а первинна різноманітність християнського світу була б затерта. – M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994, с. 108–109; Так що видно, що не тому мав служити примат, яким тішився єпископ Риму, а також, що ця інституція мала значення перед усім у догматичних питаннях. При нагоді варто зазначити, що папу затверджував цар у Константинополі – M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego...*, с. 80; Це може свідчити про те, що, навіть на найвищому, церковному рівні, можна казати про первинну взаємозалежність Сходу й Заходу.

лікарями скалічених, а вчителями тих, які залишилися здорові: вилікуйте те, що хворе, а те, що здорове, збудить до життя по-Божому”⁶⁶.

Треба зауважити, що період Вселенських соборів не належав до легких в історії Церкви. Суперечки, які тоді відбувалися, вели до гострих конфліктів, а навіть схизм. Однак, незважаючи на те, в їх часі папа та Константинопольський патріарх формально не знаходилися в єдності, вони, фактично, підтримували між собою контакти, а суперечки між ними не спричиняли якогось остаточного розколу в Церкві. Що важливе, після періоду конфронтації вдавалося скликати черговий собор, на яким спори були подолані або залагоджені. Так було, наприклад, у випадку монотелетизму⁶⁷.

Глибше осмислення епохи Вселенських соборів мусить довести до висновку, що з бігом часу, одночасно із суперечками релігійного походження, поступово між Сходом і Заходом зростали непорозуміння в культурній сфері. Й, вкінці, вони, а не тільки догматичні питання стали однією з головних причин розколу, до якого дійшло у 1054 році. На Заході, протилежно до Сходу, зникало загальне знання античної культури. До цього ще дійшла політично-економічна криза, пов'язана з наступами варварських племен⁶⁸.

Історія Вселенських соборів вчить універсалістичного підходу до християнства. Наказує плекати його різноманітність. Допомагає усвідомити, що єдність Церкви – це не якась цінність, дана людям заздалегідь, але що про неї треба постійно дбати та про неї піклуватися. Слід звернути увагу, щоб у догматичних суперечках, предмет яких – це основні для Церкви питання, мати на увазі передусім її єдність як найбільшу цінність. Історія показує також, що сторони діалогу мусять розуміти одна одну. Для того їм треба послуговуватися спільним, однаково зрозумілим засобом понять.

Збереження Православною Церквою догматів і традицій семи Вселенських соборів доводить, що, на думку Шептицького, віра православних християн – правдива. З точки зору екуменічної думки – це вирішальне ствердження, оскільки воно виключає трактування їх як “схизматиків” чи “єретиків”.

⁶⁶ Подаю за: М. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego...*, с. 36; про Вселенські собори, див. також: А. Карташев, *Вселенские Соборы*, Париж 1963; Wilhelm de Vries, *Orient et Occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.

⁶⁷ М. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego...*, с. 104.

⁶⁸ Як це помітив М. Старовіейський, Схід надалі жив “за античними зразками, за християнізованими принципами Ізократа та інших теоретиків, про яких Захід вже давно забув. На Заході загинула філософська та риторична культура, гинуло знання спільної мови – грецької; натомість латина починає приймати нові синтаксичні та морфологічні форми, часто підлягає впливам локальних мов. Відсутність філософського виховання справило, що богословські проблеми Сходу стаються незрозумілими для Заходу: питання про Святу Трійцю, христологічні проблеми та істота оригенівських спорів; натомість на Сході не збуджують зацікавлення такі західні дискусії, як ті про ласку, про первородний гріх та свободу волі. Іншими шляхами розвивається еклезіологія: це помітно у розумінні ролі єпископа Риму і Константинополя. Мова, якою говорить Лев Великий чи Микола I, які відкликаються до примату св. Петра, на Сході незрозуміла.” – там само, с. 147–148.

Галицький митрополит тільки підкреслював, що православна віра – неповна, тому що вона не охоплює або відкидає постанови наступних 13 соборів, які Католицька Церква вважає вселенськими. Відновлення єдності мало dokonатися через визнання православними цих пізніших постанов, які стосувалися догматичних питань. А. Шептицький твердив, що це не принесе жодної шкоди для ортодоксальності православної віри, тому що ці постанови не заперечують спадщини перших Вселенських соборів, а тільки її розвивають і доповнюють⁶⁹.

Особливе прив'язання галицького митрополита до доробку вселенських соборів та їхньої ролі у встановленні правд віри, догматів, в окресленні місця папи у Вселенській Церкві та значення його примату свідчить про характерну рису екуменічної думки Шептицького – легалізм. Легалістичний підхід до справ Церкви можна у греко-католицького митрополита помітити у багатьох випадках. Найкращим прикладом можна визнати його ставлення до змін, які у житті Уніатської Церкви введено Замойським собором. Його скликано у 1720 році. Його постанови затверджені папою Венедиктом XIII. Згідно із загальним переконанням, цей собор “значною мірою санкціонував латинізацію Уніатської Церкви”⁷⁰.

Передусім, йшлося про схвалені тоді зміни в обряді. Він втратив свій первинний, візантійсько-слов'янський характер через введення численних латинських елементів. Замойський собор формально затвердив їх присутність у Уніатській Церкві. Латинізаційні процеси тривали протягом наступних десятиріч. Митрополит Шептицький старався елімінувати їх наслідки. Вважав, що багато цих нововведень було незаконними для їхньої правочинності вимагалось затвердження Апостольським Престолом⁷¹.

Тим часом якраз постанови Замойського собору таку санкцію отримали. Тому А. Шептицький писав у 1941 році: “Хоч в теорії можемо сумніватися в правильності деяких обрядових реформ, введених Замойським собором, [...] мусимо однак рішуче наполягати на тому, що закони Замойського собору є законами і мусять бути нами заховані, як довго Ап. Престіл не вирішить інакше. Бо, ослаблюючи законну повагу провінц. синоду, тим самим нищили би ми евентуально і послух нашим, хоч необрядовим, а тільки дисциплінарним рішенням, в справах обрядових практик”⁷².

⁶⁹ Пастирське послання митр. Шептицького *Пропаганда відступництва* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 335–336.

⁷⁰ H. Dylągowa, *Dzieje unii brzeskiej*, Warszawa 1996, с. 49.

⁷¹ На тему Замойського Синоду, див. також: Ю. Федорів, *Історія Церкви...*, с. 249–252. Автор старається достерегти також позитивні результати цього синоду. Пише: “загалом беручи, Замойський собор був важливим, може навіть зворотним моментом у житті Уніатської Церкви. Він увів, нехай і не до вподоби нам, обрядову точність, чітко визначив основні принципи, на які унія з Римом спиралася, упорядкував дисциплінарно й адміністративно Церкву, а це все мало величезне значення для неї перед лицем грядучих подій.” – там само.

⁷² Послання митр. Шептицького *Про обряди* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 321.

Що цікаво, кільканадцять років раніше ватиканська Східна конгрегація, затверджуючи першу версію уставу студитів – *Тупікону* – доручила розпочати старання, щоб усунути зміни, введені до обряду через постанови прийняті у Замості у 1720 році⁷³. Але одночасно їхню правочинність стверджував підпис папи. Можливо, тому А. Шептицький трактував їх як чинні закони. Його легалістичний підхід не дозволяв йому прийняти заходи для усунення постанов Замойського собору з чинного церковного законодавства. Доки цього виразно не доручить папа, виконання рекомендацій Конгрегації, хоч в opinіі галицького митрополита вони правильні, означало би, як можна здогадатися, піддання під сумнів папський авторитет.

Легалістичне ставлення А. Шептицького до проблем Церкви, можна, як твердить Любомир Гузар, пояснити великим респектом та пошаною до права, яке властиве для східного християнства. “Право – пише кардинал Гузар – не є домінуючим фактором у щоденнім духовнім житті Східної Церкви та її віруючих, але воно сильно вбудоване у його структуру й у ситуації кризи [Східна Церква] відкликається до нього”⁷⁴.

Як це вже сказано, другим аспектом повернення до коріння християнства на Русі було обернення в сторону його візантійської генези. На перший погляд, могло б здаватися, що цей поворот до візантинізму спричинить замість наближення ще глибший поділ між Східною та Західною Церквами. Адже сам Шептицький твердив, що джерелом криз у християнстві був дух розколу й схизми, який на українські землі потрапив завдяки двом факторам: власне Візантії та Москві⁷⁵. Значно гостріше осуджував візантинізм греко-католицький, Станіславівський єпископ Г. Хомишин. Він вважав навіть, що візантійські впливи знищили духовну внутрішність людини й підготували ґрунт для більшовизму. Твердив, що спроби відновлення східного, візантійського культурного лиця Греко-католицької Церкви будуть згубні для українського народу, який, на його думку, завжди схилявся більше до Заходу, ніж до Сходу⁷⁶.

На відміну від свого Станіславівського єпископа, А. Шептицький напевно не нехтував вартості та значення візантійської культури в історії християнства на Україні-Русі⁷⁷. В його розумінні, справжній візантинізм був у руській православії носієм універсальних християнських цінностей. Таким чином, поворот до

⁷³ С. Korolevskij, *Metropolite Andre Szeptyckyj*, Romae 1964, с. 272.

⁷⁴ L. Huzar, *Andrej Sheptycky...*, с. 434.

⁷⁵ *Із Декрету Архієп. Собору (1942 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 380.

⁷⁶ Пастирський лист Г. Хомишина від 23.03.1931 року, Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 355, оп. 3, спр. 300.

⁷⁷ Ширше про зв'язки Русі з Візантією, див.: D. Obolensky, *Byzantium and Russia. Russia's Byzantine Heritage // Byzantium and Slavs: collected Studies*, London 1971, с. 87–123; того автора: *Russias Byzantine Heritage // “Oxford Slavonic Papers” I*, Oxford 1950, с. 37–63; *Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations // “Dumbarton Oaks Papers” 11*, Cambridge 1957, с. 21–78.

спадщини Візантії, був кроком на дорозі до універсального, спільного для всього європейського християнства коріння⁷⁸.

Шептицький так, як 300 років раніше Могила, інспірації для своєї екуменічної думки шукав у минулому, в періоді раннього християнства. Галицький митрополит чітко про це говорить у так званім *Генеральнім Типіконі* – збірці правил чернечого життя для створеного ним ордену студитів. В ньому читаємо: “Як ченці Сходу, ми змагаємось за досконалість, згідно з правилами Святих Отців, передусім східних, та бажаємо зберігати всі монаші передання-традиції Сходу. [...] Що старші ті святі передання Сходу, тим більше прив'язують вони до святої Католицької Церкви і тим більше маємо їх зберігати”⁷⁹.

Про те, що Шептицький шукав підтримки для своїх екуменічних концепцій у перших століттях християнства, також свідчить спосіб, у який він обґрунтовував термін, на який припадав Тиждень молитви за єдність. Галицький митрополит писав, що він призначений на ці дні, “коли то давні монахи зачинали приготування до св. Пасхи – в молитвах, постах і самоті. Вже від св. Євтимія Великого, себто від V-го століття, був поміж монахами звичай, що в день св. Антонія Великого, починався час самоти й молитви, який тривав до Пасхи. Тих вісім днів теж посвячені великим Учителям духовного життя, так що в них обходимо пам'ять цілої низки великих наших Отців, яких усіх запрошуємо неначе до молитов з нами за св. З'єдинення”. Далше А. Шептицький згадує постаті св. Атанасія й Кирила Александрійських, св. Макаріїв Александрійського та Єгипетського, св. Григорія з Назіанзу й Василія Великого⁸⁰.

Здається, що з останньою із згаданих постатей галицький митрополит чув особливо сильний духовний зв'язок. Адже він сам був василіанином. Вступив до цього чину в моменті, коли завдяки Добромильській реформі відживав первинний дух монастирського життя, наближений до накресленого Василієм Великим ідеалу. Однак Шептицький був прив'язаний до цього Отця Церкви набагато більше, ніж це виникало би з самої лише приналежності до Василіанського ордену. Значну частину свого життя він присвятив перекладанню писань Василія Великого. Шептицький розпочав працю над його аскетичними творами ще в Добромильським монастирі, коли очолював посаду магістра тамтешнього новіціату в роках 1893–1896. В останні місяці свого життя він згадував: “Трилітня тодішня праця над

⁷⁸ Єжи Новосельський вважає навіть, що “Візантія, принаймні в рамках Середземного моря, від античності аж до падіння Константинополя становила інтегральну єдність із Заходом. Нема такого моменту, в яким ми мали би відчуття, що Візантія – це один окремий культурний, політичний, релігійний світ, а римський Захід – другий. Принаймні до часів, коли Римська Церква увійшла в коло каролінських і франконських впливів, у коло впливів варварських загарбників, християнський Схід і Захід – це була єдність як культурна, так й організаційна, політична й релігійна та всяка інша. [...] Одним словом, Візантія – це Захід.” – Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, с. 30.

⁷⁹ Подаю за: А. Базилевич, *Введення у твори митрополита Андрея Шептицького*, Toronto 1965, с. 73.

⁸⁰ Послання митр. Шептицького *В день коронації... // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 251.

св. Васи́лієм стала́сь в моєму житті підставою довголітньої боротьби перекладчика з грецьким текстом св. Отця. Над правилами св. Васи́лія я не переставав працювати аж до хвилі, коли вдалося мені видати переклад *Аскетичних творів св. Васи́лія* в 1929 р.”⁸¹. Так що не може дивувати факт, що, працюючи над уставом для студитів, А. Шептицький також сягнув до цього Отця Церкви⁸².

А. Шептицький на початку ХХ століття так, як П. Могила чи В. Рутський незабаром після укладення Берестейської унії, говорячи про відновлення єдності між православ'ям і католицизмом на руських землях, наголошував не тільки на особливу роль, яку може в цьому ділі відіграти спадщина перших віків християнства. Він, також старався показати, що саме хрещення 988 року вказує шлях до цієї єдності. Тут йдеться про дуже вагомий елемент екуменічної думки – так званий “баптисмальний аргумент”⁸³.

Він особливо виразний у П. Могили. Згідно з думкою М. Мельника, київський православний митрополит у своїх концепціях підкреслював, що “таїнство хрещення, отримане з Константинополя, через свою спасительну функцію, визнану католиками, чинить неможливим зірвання з материнською Церквою, а внаслідок, воно визначає модель симетричної єдності Київської митрополії з Римом і Константинополем. Хрещення – це знак ортодоксійної віри, отриманої з Константинополя. Тому об'єднання з Римом мусить вписуватися в продовження переказу спасительної віри з 988 р.”⁸⁴.

Здається, спираючись на це влучне й важливе зауваження, можна розрізнити два рівні або дві площини, яких баптисмальний аргумент торкається. Перша – це інституційна площина й тісно з нею пов'язана проблема юрисдикційного підпорядкування. П. Могила вважав, що оскільки київська митрополія прийняла хрещення з Візантії, то після відновлення канонічного зв'язку з Римом вона не повинна його зривати із Константинопольським патріархатом.

Стосовно підтримки канонічного зв'язку з Царгородом, А. Шептицький репрезентував інше становище. Він вважав, що прийняте в 1596 році у Бересті рішення про вихід Церкви на Україні-Русі з-під юрисдикції патріарха в Константинополі було правильним й логічним. На думку галицького митрополита, Другий Рим після того, як він попав у залежність від турецького султана, втратив свій авторитет, а його дотеперішні можливості грати роль центру східного християнства вичерпалися. Треба нагадати, що Шептицький бачив причини падіння авторитету Константинопольського патріарха в його згоді на створення Московського патріархату. “Бо було воно з боку Царогороду майже зреченням своєї влади на користь Москви”⁸⁵.

Є ще друга, ширша площина, до якої баптисмальний аргумент стосується. Йдеться про широко трактовану візантійську традицію, в якій було прийнято

⁸¹ Подаю за: А. Базилевич, *Введення у твори...*, с. 80.

⁸² Там само, с. 69.

⁸³ Цей термін популяризував В. Гриневіч, див.: М. Melnyk, *Rozumienie zbawienia...*, с. 112.

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ *Із Декрету Архієп. Собору (1942 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 375.

хрещення. Ця традиція стала носієм “переказу спасенної віри”. Надія на це спасіння виникала з факту, що християнство, з яким у 988 році зіткнулася Київська Русь, репрезентувало неподілену Церкву. І на цій площині, не можна не побачити очевидних паралелей у концепціях шляху до єдності, які пропонували П. Могила та А. Шептицький. Галицький митрополит багато зусиль вклав у те, щоб усвідомити своїм віруючим, що виключення з-під константинопольської юрисдикції жодною мірою не означає розриву з прищепленою на Русі візантійською спадщиною духовної культури. Щобільше, А. Шептицький багаторазово згадував постаті св. Володимира, а також інші великі постаті першого періоду християнства на Україні-Русі. Заохочуючи до об'єднання, не спонукав до зірвання з візантійсько-слов'янською традицією, навпаки наполягав, щоб її продовжувати. На добру справу, галицькому митрополитові йшлося про можливо вірне продовження наслідків прийняття хрещення з Константинополя.

Варто підкреслити, що в розумінні львівського греко-католицького митрополита зміна юрисдикційної приналежності його провінції в результаті визнання зверхництва Риму не означала конверсії східної ідентичності. Він був переконаний у тому, що прикмета, яка засвідчує вселенськість, тобто католицькість папи – голови Церкви – це універсалізм, а не його латинськість.

Цікаве свідчення, яке показує прив'язання галицького митрополита до східної традиції, також в її візантійсько-слов'янським варіанті, залишив у своїх споминах православний єпископ Євлогій⁸⁶. Після звільнення з українського інтернування він опинився разом з іншими православними єпископами – Антонієм Храповицьким⁸⁷ й Алексією Дородниціним⁸⁸ – у 1919 році у Львові.

Сюди угостив їх зверхник Греко-католицької Церкви. Євлогій у своїх споминах записав: “Дім митрополита знаходився в монастирі св. Юра. [...] Кімнати митрополита були влаштовані на східний стиль. Гідна подиву була кількість образів, ікон, всякого роду старовинних прикладів мистецтва. Це справжній музей староруської та візантійської традиції”⁸⁹.

Варто також навести звіт та враження з візиту згаданих православних гостей А. Шептицького до отців-студитів: “Василіянські уніятські монастирі, які прийняли устав св. Василя Великого, узахіднилися, й нині для відбудови

⁸⁶ Еп. Євлогій (Георгієвський) (1868–1948) – православний богослов, холмський архієпископ (1912–1914), волинський архієпископ, після I світової війни на еміграції, митрополит Російської Православної Церкви у Західній Європі. Під час окупації Галичини російськими військами очолював Російську Православну Церкву на завойованих землях, *Енциклопедія українознавства*, т. 2, Львів 1993, с. 650.

⁸⁷ Антоній Храповицький (1864–1936) – з 1902 року волинський архієпископ, з 1914 Харківський архієпископ, від 1918 року – київський митрополит, прихильник ідеї відновлення Московського патріархату, з 1920 р. на еміграції, *Енциклопедія українознавства*, т. 1, Львів 1993, с. 50.

⁸⁸ Алексіє Дородницін (1859–1920) – володимирський архієпископ, ректор Духовної академії в Казані, професор університету у Кам'янці-Подільському, почесний член Всеукраїнської православної церковної ради – *Енциклопедія українознавства*, т. 5, Львів 1996, с. 1842.

⁸⁹ Митрополит Евлогий, *Путь моей жизни*, Москва 1994, с. 304.

східного монашества в його чистій постаті в монастирі митрополита⁹⁰ введено давній устав Теодора Студита. Настоятелем був брат митрополита. Ми відвідали монастир. Дуже сильно можна було відчувати серед монахів ревне бажання, щоб наслідувати східне монаше життя. Вони справляли враження фанатиків цієї ідеї, з запалом ставилися до свого служіння, з захопленням – до поставленого перед ними ідеалу. Зовні вони виглядали, як наші монахи: з бородами, у клобуках...”⁹¹

Створений Шептицьким чин студитів мав, згідно з намірами свого засновника, спричинитися до відновлення східнослов'янського елемента в ідентичності Греко-католицької Церкви. Вище наведені слова одного з передових представників російського православ'я свідчать про те, що зусилля галицького митрополита, спрямовані на відбудову візантійсько-слов'янського характеру його Церкви, швидко почали приносити результати. Це було помітно не тільки для самих її віруючих, але також для осіб ззовні, навіть тих, які вороже, або принаймні без захоплення, ставилися до неї.

2.3. Діалог – головний метод екуменічної праці

Архієпископ Євлогій у 1919 році не був у Львові уперше. Він вже відвідав це місто чотири роки раніше, після того, як на Галичину вступили царські війська. В тому часі він відзначився як русифікатор та “апостол” православ'я на окупованих землях. В часі, коли окупаційна влада інтернувала й вивезла вглиб Росії митрополита Шептицького навесні 1915 року, архієпископ Євлогій у своїй промові з нагоди приїзду до Львова царя Миколи II сказав між іншим:” Ти перший став на древноруській землі, батьківщині наших давніх руських князів – Романа й Данила. [...] Твої хоробрі орли, скрушивши своїм нестриманим маршем твердині ворога, злетіли на непробуті, недоступні, сніжні Карпати й там, на їхніх верхах в'є гніздо могутній, російський двоглавий орел...”⁹²

Лиш у зіставленні з цими словами, а також із поганою славою, якою в Галичині тішився Євлогій, можливо, властиво, оцінити незвичайність поведінки А. Шептицького. Галицький митрополит прийняв під свій дах людину, яка ще не так давно переслідувала Греко-католицьку Церкву в Галичині, а також, мабуть, мала щось спільне з арештом та вивезенням Шептицького до Росії⁹³.

Спосіб, у який Шептицький потрагував Євлогія, показує один з основних принципів, на яких спиралася вся екуменічна думка галицького митрополита. Це була постава відкритості на представників православної сторони. Для Шептицького, це були не стільки противники, скільки партнери у діалозі. Він їх трактував

⁹⁰ Правдоподібно, йдеться про студитів, які знаходилися у Львові, на вул. Петра Скарги, при соборі св. Юра.

⁹¹ Митрополит Евлогий, *Путь моей...*, с. 306.

⁹² Там само, с. 248.

⁹³ Хоча сам Євлогій заперечує те, що нібито його особа причетна до цієї справи (див. Митрополит Евлогий, *Путь моей...*, с. 305.), то, безсумнівно, вивезення Шептицького було йому на руку, й з цього факту він користав.

у євангельським дусі як братів, яким, передусім, слід виявити християнську любов ближнього.

Попри всі минулі події, уніатський митрополит не тільки гостив єпископів Євлогія, Антонія та Алексія, але також провів з ними довгі, щирі, ведені у мирному дусі бесіди.

На думку Євлогія, А. Шептицький дуже охоче розмовляв з пригорнутими гістьми, між іншим на релігійні теми. Російський ієрарх у характеристиці свого греко-католицького співбесідника написав: “Якщо йдеться про знання православнобогословія, воно не було в нього (себо у Шептицького) надто глибоке. Не виходило поза рамки найбільш популярних підручників. Кожен студент Духовної академії усвідомлений в цих справах не менше, чим він. Натомість у розумінні життя, політики, він був дуже цінною людиною для австрійського генерального штабу. Прекрасно орієнтувався в питанні відлучення України, у введенні Унії...”⁹⁴

Важко не помітити сарказму в словах Євлогія. В свою чергу, Шептицький, через рік після зустрічі з православними російськими гістьми, так їх охарактеризував в однім із своїх листів: “Його Превелебність Антоній Київський [в дусі] протестант, який ненавидить Католицьку Церкву, Його Превелебність Євлогій Житомирський, [...] [в дусі] православний, але [...] переслідувач, облесник і великий негідник”⁹⁵. Безсумнівно, різниці в поглядах та взаємні упередження залишилися. Хоча, як сам Євлогій признавав, “такі сердечні розмови зблизили нас”⁹⁶. Колишній православний волинський єпископ підкреслював щирість намірів А. Шептицького та його глибоке занурення у справи візантійсько-слов'янського Сходу. Він згадував: “Митрополит був щирий. В його словах було відчутно сердечну відкритість на Схід. Він переконливо казав: “Східне православ'я”, Україна, давня Київська Русь... – це все були для нього “найсвятіші святості”; він їх вважав автентичною руською стихією, якої не належить ототожнювати ні етнографічно, ні політично з Великою Русією. Історичне призначення та шляхи України й Великої Русі (Росії) – відмінні”⁹⁷.

Не випадково галицький митрополит намагався за всяку ціну використати нагоду нав'язати контакт та обмінятися думками з Російськими православними ієрархами. Діалог займав центральне місце в методології праці для єдності християнства, яку прийняв і застосував А. Шептицький.

Це черговий елемент, який в ідейній сфері єднає єкуменічну думку галицького митрополита й доробок могилянської епохи. Вже у XVII столітті представники православ'я й католицизму пробували нав'язати між собою відкритий діалог.

В часах П. Могили й В. Рутського ці спроби можна було виразно побачити на прикладі так званої полемічної літератури. Вона стала основою діалогу, який

⁹⁴ Митрополит Евлогий, *Путь...*, с. 305.

⁹⁵ Машинопис листа А. Шептицького до о. Мішеля д'Ербіні від 21.12.1920 р, с. 1, Архів Генеральної курії Чину св. Василя Великого в Римі, фонд “Шептицький”, засоби не систематизовані.

⁹⁶ Митрополит Евлогий, *Путь...*, с. 306.

⁹⁷ Там само.

вели між собою протягом десятиріч православні й католики⁹⁸. У полемічних творах вони виражали свої думки, широко їх обґрунтовували, живо відгукувалися на схожі голоси, які доходили з протилежного табору.

Щоб переконатися у тому, вистачить сягнути хоча б згаданого вже трактату *Lithos*. З сьогоднішньої перспективи поетика цього та йому подібних творів, які неодноразово набирали форму обширних трактатів, була далека від тону мирної дискусії та обміну думок, спрямованого на досягнення компромісу.

Аналіз писань Шептицького не виказав прямих посилань на твір *Lithos*. Однак можна говорити про істотні ідейні паралелі між способом, у який галицький митрополит і могилянські захисники православ'я підходили до таких питань, як католицько-православні відносини та відносини між двома культурними колами латинсько-польським і візантійсько-слов'янським. У зв'язку з тим можна висунути гіпотезу, що А. Шептицький безпосередньо знав творчість письменників киево-могилянського середовища. Мабуть, поглиблені дослідження змісту книгозбірні, нагромадженої зверхником Греко-католицької Церкви, підтвердили б цю тезу.

У порівнянні твору *Lithos* із збереженими документами екуменічного діалогу, що вів Шептицький з представниками православ'я, відчутний той самий специфічний спосіб, в який добираю аргументи в дискусії. Їх шукано в доктрині та навчанні противної сторони. Тому, якщо це тільки було можливо, могилянські полемісти старалися добувати аргументи з доктрини Римо-католицької Церкви. Відбиваючи сформульовані, з точки зору Римо-католицької Церкви, закиди К. Саковича у способі відправи миропомазання у Православній Церкві, могилянські ерудити хотіли виказати, що твердження автора *Perspectivy* не тільки що кривдять їхню Церкву, але ще на додаток вони суперечать латинській католицькій науці, на якій він хоче спиратися. У закінченні згаданого фрагменту П. Могила та його співробітники ставлять Саковичеві ось таке питання: "Чому ти смієш і поважаєшся те, що вже папою прийнято, абсурдом, негідністю й прокляттям звати, а при тому іменуєшся Римської Церкви послушним священиком"⁹⁹.

Застосування такої стратегії в полемічному діалозі вимагало доброго знання доктрини Римо-католицької Церкви. Щоб це знання здобути, необхідні були відповідні умови – передусім, постійний контакт між представниками обох сторін дискусії. Крім того, треба було прийняти поставу відкритості на доробок супро-

⁹⁸ Про католицько-православний діалог у Речі Посполитій у XVI столітті, див. М. Melnyk, *Idea dialogu prawosławno-katolickiego w myśli humanistów polskich // Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, за ред. W. Mokrego, Krakow 2000, с. 33–42; про діалог самого Могили з католицизмом, див: М. Melnyk, *Wkład św. Piotra Mohyły w prawosławno-katolicki dialog ekumeniczny // Harmonijne współistnienie...*, с. 51–77.

⁹⁹ Е. Pimin, *Lithos, albo kamień z procy prawdy...*, Kijów 1644, с. 192. Схожі приклади – там само, с. 172–173. В іншій місці автори виступили із ще гострішим докором на адресу Саковича: "А ти, недочений, те, що жоден побожний Римлянин ніколи не наважився ганити, своїм невіпарним ротом у сумнів і ганьбу приводиш" (с. 16). Могилянські полемісти також охоче обґрунтовували правильність поведінки Православної Церкви, показуючи, що Римо-католицька Церква робить те саме (с. 76, 77, 78, 79, 82).

тивного табору. Православні полемісти у творі *Lithos* рішуче й твердо захищають свої тези. Однак не роблять це через тотальне заперечення римо-католицької сторони. Завдяки такій стратегії створювалися реальні передумови для пошуку шляхів порозуміння. Можна сказати, що сила переконання про правильність свого становища йшла в парі з бажанням знайти порозуміння. Якщо відповідно інтерпретувати позиції православні, запрезентовані у трактаті *Lithos*, виявиться, що, незважаючи на гостроту формулювань, лайки та докори на адресу католицького противника, згода не є виключена. Тим способом моголянські полемісти створили на візантійсько-слов'янським ґрунті зразок для екуменічного діалогу.

Три століття пізніше А. Шептицький також шукав аргументів у дискусіях з православними в їх власній доктрині. Не випадково галицький митрополит, обґрунтовуючи в листі до православного єпископа А. Храповицького необхідність старань, спрямованих на подолання поділу в християнстві, згадав проголошений коротко раніше лист Константинопольського патріарха, в якому він мав висловити “надію та бажання, що врешті настане довгоочікуваний час, коли виповняться слова нашого Господа про одного Пастиря”¹⁰⁰.

Шептицький старався шукати аргументів у православній доктрині, навіть у найвагоміших спірних питаннях. Про це свідчить хоча би спосіб, у який він обґрунтовував примат папи – спираючись на постанови перших семи Вселенських соборів. Спадщина цих соборів – це сама суть ортодоксальності. Вона особливо цінна з огляду на те, що в ній зберігся дух та ідея неподіленої Церкви.

Натомість у своєму посланні 1942 року під заголовком *Пропаганда відступництва* А. Шептицький захищав правочинність рішень соборів, скликаних Латинською Церквою від VIII до XX століття. Він їх також називав вселенськими. Як відомо, православна сторона не визнавала їхніх постанов. Однак, на думку галицького митрополита, тільки Вселенський собор міг ці постанови відкинути. Пояснюючи цю тезу, Шептицький нагадав думку православних богословів (на жаль, він не подав жодних конкретних прикладів). На його думку, вони були згодні, що Православна Церква сама, без участі Західної Церкви, такого собору не могла легально скликати. Звідти, як вважав Шептицький, Православна Церква не мала підстав для того, щоб твердити, що рішення цих соборів недійсні¹⁰¹.

На думку львівського митрополита, примат папи можна довести не тільки за допомогою дослідження історії перших вселенських соборів, але також використовуючи праці Отців Церкви, які постали до 1054 року. Вони, так, як і соборові постанови – починаючи з тих, які прийняті в Нікеї у 325 році, а кінчаючи рішеннями схваленими в тому ж місті в 787 році – були для православних обов'язковими. Якщо вони підтверджували таку роль папи в Церкві, про яку говорив Шептицький, то ті східні християни, які їм заперечували би, самі ставалися, як це писав Шептицький, “неправославними”¹⁰².

¹⁰⁰ Лист А. Шептицького до єп. Антонія Храповицького від 29 червня 1903 р. // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 77.

¹⁰¹ *Пропаганда відступництва* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 336.

¹⁰² *Із декретів та правил Архієп. Собору (1940 – 1941): Праця над з'єдиненням Церков* // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 343–344.

В свою чергу, догмат про Непорочне Зачаття Марії Шептицький намагався обґрунтувати в своїм листі до згаданого вже єпископа Храповицького, спираючись на східну літургію¹⁰³. Галицький митрополит також рекомендував, щоб “доказувати католицьку науку по змозі текстами св. Отців, що жили перед розділом Церков, а особливим способом східних Отців, які для Східної Церкви є більшим авторитетом”¹⁰⁴.

Наведені приклади показують, наскільки діалог був для зверхника Греко-католицької Церкви важливим засобом для досягнення згоди з православ'ям. Листування галицького митрополита з єпископом Антонієм Храповицьким можна трактувати як повернення до традиції обміну думок, поглядів й аргументів, що проходив у могилянську епоху.

Якщо порівняти стиль, мову цієї дискусії А. Шептицького з представниками православного світу і стиль авторів твору *Lithos* XVII століття, не можна не помітити основної різниці у способі трактування партнерів діалогу. Галицький митрополит уже не називає їх “схизматиками”, “єретиками”, “відступниками”. Звертається до них так: “нез'єдинені брати”, “брати у Христі”. У писаннях А. Шептицького до православних адресатів домінує глибока пошана та дух любові до ближнього. Разом з тим йде конкретна, логічна аргументація.

Галицький митрополит неодноразово підкреслював значення відповідного клімату, в якому буде розвиватися дискусія між представниками поділеного християнства. Під час засідання єкуменічного конгресу в Велеграді у 1909 році він казав між іншим: “Нам тільки потрібно, щоб між одною й другою стороною [діалогу] існувала любов, зв'язок, особлива згода та дружнє співжиття замість полемічної ривалізації, яка часто обертає проти лицемірних противників їх власні тези й закиди; прагнемо, щоб [замість того] була поступово введена серйозна дискусія, пошуки, наукова праця”¹⁰⁵.

Кільканадцять років пізніше в тому самому місті А. Шептицький повторно в своїм виступі зайнявся прагматикою ведення католицько-православного діалогу. Він тоді ствердив, що “богослови можуть і повинні справити, щоб їхні виступи були мирні й ясні, складені зі слів згоди й любові. А коли трапляються проблеми такого роду, що їхнє обговорення викликає будь-яке порушення, богослов може їх представити в такий спосіб, що вони не будуть суперечити любові, а одночасно вони будуть чітко названі”¹⁰⁶.

У творах полемістів сімнадцятого століття, таких, як згаданий *Lithos*, не бракувало конкретної, логічної аргументації. Однак, зокрема з сьогоденної

¹⁰³ А. Шептицький писав: “На приклад, догмат про Непорочне Зачаття Святішої Діви Марії [...] можна дуже переконливо й точно показати на підставі літургійних книг нашого східного обряду. У цих книгах нашу Царицю постійно зовуть *Пренепорочною* і *Всенепорочною*. Такі звання свідчать, що Вона була не тільки Непорочною, але на найвищому ступені й у кожному відношенні Непорочною, а, внаслідок, також у Своїм Зачатті. – лист митр. А. Шептицького до єп. Антонія Храповицького від 18.07.1903 р. // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 82,

¹⁰⁴ *Із декретів та правил Архієп. Собору (1940 – 1941): Праця над...*, с. 344.

¹⁰⁵ Подаю за *Actes du 2-ième Congrès de Velehrad* // А. Babiak, *Le metropolite Andre Cheptytskyi et les synodes de 1940 à 1944*, Lyon 1999, с. 618.

¹⁰⁶ Подаю за: *Actes du 5-ième Congrès de Velehrad* // А. Babiak, *Le metropolite...*, с. 626.

точки зору, її приглушував дуже емоційний стиль, в якому ці аргументи були презентовані. А. Шептицькому вдалося виключити з діалогу з “нез'єдиненими братами” ці емоційні моменти. Вони заступлені точним представленням своїх думок і їх глибоким обґрунтуванням.

А. Шептицькому йшлося про те, щоб у цьому діалозі передусім зосередитися на пошуках спільних точок, а не, як це було донині, на спірних питаннях. На цю потребу галицький митрополит старався звернути увагу учасників Другого Велеградського конгресу. Він казав: “У будь-якій діяльності, якщо я не помиляюся, якої мета – праця для єдності Церков, основна умова – це те – щоб ми були через любов Христа просякнуті потребою пошуків не того, що нас ділить, але того, що нас лучить”¹⁰⁷.

Є ще один фактор, який на думку галицького митрополита справить, що екуменічний діалог буде ефективним. Це ґрунтовне пізнання другої сторони. Пізнання – це перший етап на шляху до розуміння. Очевидно, це розуміння легше прийде, коли запанує дух примирення та любові. Однак ніщо не заступить ретельного та об'єктивного знання партнера діалогу. Його відсутність, на думку Шептицького, була причиною розколу й різниць між православ'ям і католицизмом, які століттями поглиблювалися. “Любов та взаємне співжиття заступлять незгоду тільки тоді, коли вперше буде відкинена незнайомість противної сторони та давні упередження, підсилювані часом, що проходить”¹⁰⁸.

Остаточо, екуменічна думка А. Шептицького не спиралася на тезі, що шляхом мирного діалогу й в дусі взаємної любові католики й православні самі дійдуть до якоїсь угоди, заснованої на компромісі – поступках з обох боків внаслідок торгів. Центральним елементом концепцій праці для єдності християнства, які пропагував галицький митрополит, було прямування до правди. І в цій справі А. Шептицький не допускав будь-яких компромісів. Вірив у те, що, коли добитися правди про відносини між візантійською і латинською християнською спадщиною, про діла Отців Церкви, про постанови та значення вселенських соборів, то відновлення вселенськості Церкви буде можливе. А до цієї правди могли довести тільки поглиблені, об'єктивні дослідження історії та спадщини – як власної, так і супротивної сторони.

А. Шептицький твердив, що “схизма, поділ, ніколи не народився з пошуків та знання правди, але скоріше й передусім з людських пристрастей”¹⁰⁹.

2.4. Питання примату в Церкві

Безсумнівно, однією з найвагомійших проблем, яку треба було подолати під час екуменічного православно-католицького діалогу, було питання примату папи в Церкві. Пропозиції вирішення цієї справи, які пропонував галицький митрополит, також мали спільні точки з на три століття ранішою, могилянською

¹⁰⁷ Подаю за: *Actes du 2-ième Congrès de Velehrad* // А. Babiak, *Le metropolitte...*, с. 622.

¹⁰⁸ Там само.

¹⁰⁹ *Actes du 5-ième Congrès de Velehrad* // А. Babiak, *Le metropolitte...*, с. 626–627.

думкою. Вже тоді православний митрополит П. Могила дійшов до переконання, що “за джерело, початок і причину суперечок, колись між греками й латинниками, нині – між русинами, вважається визнання примату в Церкві, власне, це слід визнати як причину всього”¹¹⁰. У зв'язку з тим він вважав, що “визнання примату папи явиться немов реалізацією та здійсненням властивого об'єднання”¹¹¹.

Також Шептицький трактував зверхництво папи як гарантію єдності Церкви. Він про це писав, між іншим у пастирському посланні *Зближаються часи*: “Як раз характер вселенської Церкви найясніше оказує ся в прикметі, що єсть в церкві одна власть, власть всесвітова, власть римських архієреїв, а без тої всенародної влади без учительського, без ошибочного уряду не можливою і не мислимою [є] церковна єдність поміж християнами, єдність в вірі, в любови”¹¹².

Пробуючи охарактеризувати становище представників київського православ'я у XVII столітті в справі папського примату, варто порівняти те, що написано про цю проблему в згадуванім вже багаторазово творі *Lithos* та в на рік пізнішим унійнім посланні П. Могили *Sententia eiusdam Nobilis Graecae Religionis*. По-перше, аналіз цих двох текстів здається вказувати на те, що православна сторона, незважаючи на гостроту стилю, шукала порозуміння. По-друге, на їх прикладі можна переконатися про особливе, східне розуміння примату папи в Церкві.

Загально кажучи, ні полемісти – автори твору *Lithos*, ні сам П. Могила у своїм унійнім проєкті не піддають сумніву особливе місце, яке займав св. Петро серед апостолів. У згаданім полемічнім тексті, однак, підкреслено, що св. Петро був перший між апостолами, але не перший понад ними¹¹³.

Першість серед єпископів його Римського наступника, зокрема якщо йдеться про тих, які творили так звану пентархію, мало виникати з цієї простої причини, що “на соборах не могли всі разом на однім місці сидіти”¹¹⁴. Могилянські полемісти признавали папі необмежену владу в Церкві, але тільки в рамках простору, яким він безпосередньо як Римський єпископ піклувався. Зате, вважали, що те, що “він не мав обмеженої на світі своєї столиці, цього довести не можна”¹¹⁵.

Автори твору *Lithos* висловлюються рішучо проти іменування папи “головою Церкви.” Православні полемісти не залишали ніяких сумнівів стосовно своїх поглядів на це питання: “Церква таку ,тоді маючи повагу, жодної людини над собою Паном, Головою та Фундаментом не має, крім Того, Який Своєю найдорожчою кров'ю її визволив від гріхів, що Собі на вічну улюбленицю зашлюбив”¹¹⁶.

Однак, в унійному посланні *Sententia eiusdam*...папу виразно трактується як “першого й найвищого в Божій Церкві заступника Христа”¹¹⁷. Тези, які в цім

¹¹⁰ Подаю за: М. Melnyk, *Rozumienie zbawienia*..., с. 103.

¹¹¹ М. Melnyk, *Rozumienie zbawienia*..., с. 103.

¹¹² Пастирське послання митр. Шептицького *Зближаються часи* // Митрополит Андрей Шептицький: *життя і діяльність*..., с. 30.

¹¹³ Е. Pimin, *Lithos, albo kamień*..., с. 417.

¹¹⁴ Е. Pimin, *Lithos, albo kamień*..., с. 413.

¹¹⁵ Там само, с. 415.

¹¹⁶ Там само, с. 411.

¹¹⁷ М. Melnyk, *Rozumienie zbawienia*..., с. 103.

документі сформулював Могила, тільки на перший вигляд суперечать точці зору, запрезентованій у трактаті *Lithos*. Створена київським православним колом еклезіологічна думка тут консеквентна й зв'язна. Вона спиралася на первинному вигляді та значенні моделі зверхньої влади у Вселенській Церкві, яку виражала формула пентархії¹¹⁸.

Для А. Шептицького, подібно як і для Петра Могилы, основою для окреслення місця й значення папського примату в Церкві було правило пентархії. Галицький митрополит в особливий спосіб наголошував на ролі вчительського уряду, який справував папа. Він мав бути найвищим авторитетом у догматичних питаннях. Шептицький писав: “Дуже багато також можна б навести текстів св. Отців, які доказують, що ціле церковне передання було переповнене тою гадкою, що осередком церковної науки є Петро, згл[ядно] його наслідники і його престіл. [...] Усі Церкви дійсно зверталися до цього престолу. До неї звертався Атанасій Великий, Василій Великий, Йоан Золотоустий, між багатьома іншими, бо раз-у-раз приходили часи, де єпископам поодиноких Церков просто треба було тієї помочі, котрої в Петрі шукали і в Петрі знаходили”¹¹⁹.

Здається, що в цій фразі галицький митрополит хотів підкреслити факт, що папи були відкриті на східно-християнську традицію, що не відмежувалися від неї стіною культурно-обрядових різниць. Вели з представниками східного християнства відвертий та вільний діалог¹²⁰.

¹¹⁸ Правило пентархії остаточно було прийнято на християнським Сході у VIII–IX столітті. В її рамках серед п'яти патріархатів, які визнано за найвищі в Церкві (римський, константинопільський, александрійський, антіохійський, єрусалимський) витворилася внутрішня ієрархія. На її верху став Рим. В результаті, у випадку доктринальних сумнівів та спорів між іншими патріархатами, кожен з них міг відкликатися за рішенням до римського єпископа. Цією процедурою користувалося багато разів, а папські рішення були поважані на Сході. Також в ділянці судової влади Рим тішився особливими повноваженнями. Хоча кожен з патріархатів, які входили в пентархію, на своїй території був найвищою судовою владою, однак від його постанов можна було відкликатися до Константинополя або власне до Риму. У східнім розумінні, на цьому мав полягати примат Апостольського Престолу в Церкві. У жодному разі, він не в'язався з правом на “втручання у внутрішні справи окремих патріархатів.” – E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, с. 56–58.

Так власне слід розуміти сенс категоричного вислову який є у творі *Lithos*, де православні київські полемісти стверджують, що “нам нічого від папи не треба, а тим більше йому від нас, бо не може чужа єпархія попри канони та духовне право втручатися.” – E. Pimin, *Lithos, або kamień...*, с. 424.

Якщо взяти до уваги, що зразком влади у Церкві для руських-українських захисників Православної Церкви у XVII столітті була пентархія, то зовсім зрозумілим стається, що на рік пізніше декларації Могилы в його унійнім проекті доповнювали становище, яке в цій справі зайняли могилянські полемісти в трактаті *Lithos*.

¹¹⁹ Пастирське послання митр. А. Шептицького *Про єдність Церкви // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 268.

¹²⁰ Здається, що в епісі Шептицького Ватикан почав вертатися до цієї практики. Про це свідчить понтифікат Лева XIII, Бенедикта XV або Пія XI. Очевидно, важко було протягом кільканадцяти років занедбання, які накопичувалися через століття.

Щоб повністю охарактеризувати позицію Шептицького відносно папського примату, її треба розглядати разом зі способом, в який він трактував саме навчання Церкви, та його роль у досягненні повної єдності між послідовниками православ'я й католицизму. Шептицький, зрештою, так, як і представники моголянського, Київського православ'я, трактував Церкву як Містичне тіло Христа. В результаті, тільки Божий Син міг бути Головою цієї Церкви. Люди через свою приналежність до Церкви мали можливість з'єднатися з Христом на землі. А. Шептицький розрізняв два основні елементи цього з'єднання: ласку та навчання про Боже Одкровення¹²¹.

Участь у ласці мала, на думку галицького митрополита, виповнюватися через тайни та молитву. Але єдність, оснований лише на участі в ласці, неповна. Її доповнювало прийняття навчання про Боже Одкровення, яке проголошувала Церква. На думку Шептицького, віруючі як Православної, так і Католицької Церков, могли повністю брати участь в ласці. Це означає, що в його розумінні, тайни в Ортодоксальній Церкві, були, з точки зору Вселенської віри, правочинними¹²².

На навчання про Боже Одкровення, на думку Шептицького, мала складатися спадщина епохи соборів неподіленої Церкви, а також постанови пізніших соборів, на яких, у більшості випадків, представники східного християнства не були присутні. Його ще доповнювало навчання пап та проголошені ними догмати. Православні допускали лише навчання семи вселенських соборів, натомість, відкидали постанови пізніших соборів й догми, проголошені папою.

Тому, як твердив Шептицький, православні віруючі знали тільки частину науки про Боже Одкровення, тобто частину другого елемента, який вирішував характер їх зв'язку з Христом, присутнім у Церкві. Через те, як гадав Шептицький, цей зв'язок був неповний. Суть з'єднання мала би полягати на пізнанні та прийнятті повного вчення про Боже Одкровення. Щоб цього досягнути, згідно з міркуваннями Шептицького, православні мусили визнати в догматичній сфері, крім доробку перших семи вселенських соборів, постанови, які прийняла Західна Церква в пізніші часи.

Очевидно, в тому місці родиться наступна проблема: на якій підставі Західна Церква сама могла проголошувати загальнозобов'язуючі правди віри й догмати. Треба було пояснити, чому східні християни, які залишалися "не-з'єдинені" повинні підпорядкуватися цим постановам і прийняти їх як свої.

В зв'язку з тим А. Шептицький сформулював тезу про динамічний характер навчання про Боже Одкровення. Зберігаючи свою неперервність, воно постійно залишалося правдивим. У розумінні галицького митрополита, це була наука, дана людині для дальшої праці з метою її зберігання, пізнання, поглиблення і благовіщення. Постійно живий, бо Божого походження, предмет об'явленої науки вимагає постійно живої постави людини до неї"¹²³.

В однім із своїх послань галицький митрополит писав на цю тему: "Ціла Церква, тобто всі єпископи, що до неї належать, із своїм верховним провідником,

¹²¹ Й. Гриньох, *Слуга Божий Андрей – благовісник єдності*, Roma 1961, с. 128.

¹²² Там само, с. 135–136.

¹²³ Там само, с. 141.

Римським Архидияконом, разом із всіма священиками і монахами цілого світу, разом з великим числом учених-богословів – всі вони разом проголошують одну й ту саму науку – всі вони працюють над поглибленням і досконалішим пізнанням тієї Божої науки”¹²⁴.

Натомість у своїм пастирським посланні *Про єдність Церкви* Шептицький писав: “Люди безнастанно умом працюють, безнастанно шукають чогось нового, тому й наука Церкви, себто Церквою подавана наука Божого об’явлення, мусить розвиватися. Церква мусить незмінні правди, передані їй Христом і Апостолами пристосувати до потреб часу”¹²⁵.

З точки зору А. Шептицького, у перших століттях, у період семи Вселенських соборів, наука про Боже Одкровення зберігала свій бажаний, динамічний характер в цілому християнстві. Над її “поглибленням та досконалішим пізнанням” витривало працювано так на Сході, як і на Заході. Однак пізніше, після розколу, який символізує рік 1054, у східній частині християнства розвиток цієї науки зупинився. Вона набрала небажаного – статичного характеру. Тим часом на Заході завдяки черговим соборам вона зберегла свій первинний, властивий динамізм.

Також, що особливо важливе у зв’язку з аналізом значення папського примату, завдяки цьому постійному й безперервному розвитку науки, Західна Церква весь час виповнювала одну із своїх найважливіших функцій – вчительську. Через те вона не втратила свого першорядного значення.

З поглядів А. Шептицького виникає, що питання виконання цієї вчительської функції було настільки вагомим, що непорозуміння між Сходом і Заходом, навіть так серйозні й з так тривалими наслідками, як ті, які виступили у 1054 році, не могли підірвати вчительського уряду, виконуваного Церквою. А в її структурі, як це вже вище сказано, особливе місце передбачено ще у часи соборів неподіленої Церкви для єпископа Риму, який посідав найвищі прерогативи для вирішування доктринальних спорів між окремими патріархатами. Звідти догмати, прийняті Західною Церквою після 1054 року, які папа підтримує повагою свого уряду, на думку Шептицького, мають загальний характер.

Тому суть і сенс об’єднання Церкви, на його думку, мала полягати на визнанні та прийнятті східними християнами, які дотепер не признавали папі права на верховництво, науки, розробленої Західною Церквою після схизми 1054 року. На думку галицького митрополита, це було лиш доповнення постанов, схвалених учасниками семи вселенських соборів. На його думку, Західна Церква тільки розгортала доктрину Східної й ні у чому їй не заперечувала¹²⁶. Тому у своїм листі до української православної інтелігенції він підкреслював, що “поєднання із Вселенською Церквою не спричинює ніякої потреби відрікатися якого-небудь звичаю, передання чи обряду Православної Української Церкви”¹²⁷.

¹²⁴ Подаю за: Й. Гриньох, *Слуга Божий Андрей...*, с. 138.

¹²⁵ Пастирське послання митр. А. Шептицького *Про єдність Церкви...*, с. 263.

¹²⁶ Відповіді митр. Шептицького на питання православних українців про можливість об’єднання укр. Церкви // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 427.

¹²⁷ Лист до православної української інтелігенції від 3 березня 1942 р. // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 413.

Після цих декількох зауважень стосовно розуміння суті єдності Церкви А. Шептицьким легше буде збагнути сенс і роль папського примату в екуменічних концепціях зверхника Греко-католицької Церкви. Передусім, здається, що на перший план висувався виконуваний Апостольською Столицею найвищий вчительський уряд. Це була домінанта, за якою він побудував своє розуміння примату.

У цьому можна переконалися при нагоді аналізу каталогу окреслень, які він вжив стосовно папи у своїм слові з нагоди коронації Пія XII. Крім назв, які часто зустрічаються, таких, як: “Христовий Намісник”, “Заступник Христа”, “Верховний Архиєрей”, “Вселенський Архиєрей”¹²⁸, – Шептицький вжив формулювань, які в істотний спосіб характеризують його розуміння примату єпископа Риму Вселенській Церкві. Це були такі назви, як: “представник Божої ідеї”, “сторож Божого права”, “проповідник Божого життя, євангельської правди”, “найсильніша підпора справедливості і всеобнимаючої любові ближнього”¹²⁹. Їх особливе нагромадження, здається, підтверджує, що папа мав заступити Христа в Церкві передусім через виконуваний вчительський уряд.

Оскільки на єдності науки мала спиратися єдність і вселенськість Церкви, на думку галицького митрополита, мусів існувати один, конкретний осередок, який наглядав би за правильністю цієї науки. А щоб можна було таку функцію ефективно виконувати, цей осередок повинен бути в справах віри непогрішний.

Тому А. Шептицький ставив перед православними як умову відновлення єдності з Вселенською Церквою, визнання зверхньої влади папи. Однак, не можна забувати, як це влучно зауважив Ярослав Москалик, що “єдність з Головою Вселенської Церкви аж ніяк не означає підпорядкування папі як патріархові Заходу, але прийняття його найвищого авторитету як батька і пастиря Вселенської Церкви є вище всякого поняття західного Патріархату”¹³⁰.

Інакше кажучи, галицькому митрополитові йшлося про таку модель папського примату, яка не буде порушувати прав інших патріархів щодо хіротонії митрополитів та скликування місцевих соборів на території свого патріархату, а також права виключності у проведенні візитації в митрополіях та єпархіях, що їм підлягають¹³¹. Так що визнання примату єпископа Риму мало зберегти в ненарушенім стані автономію окремих Церков, зокрема тих, які сформувалися у східно-християнській традиції. Натомість, у випадку суперечок у Церкві – чи у зв'язку з юрисдикцією, чи відносно догматичних питань – папа мав бути остаточною інстанцією, яка вирішує ці проблеми.

Підсумовуючи, слід підкреслити, що погляди А. Шептицького на значення примату папи у Вселенській Церкві значною мірою пригадують ідеї, які стосовно цього питання сформулювали майже на три століття раніше, представники Київського православ'я, зв'язані з митрополитом П. Могилою. Напевно, теза про

¹²⁸ Слово митр. Шептицького *В день коронації.. // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 249.

¹²⁹ Там само.

¹³⁰ Я. Москалик, *Концепція Церкви митрополита Андрея Шептицького*, Львів 1997, с. 75.

¹³¹ Про повноваження патріархів, див. E. Przybył, *Prawosławie...*, с. 56.

тотожність поглядів Шептицького й Могили на примат папи була б необґрунтована, хоча б з огляду на відмінні історично-культурні умови XVII століття та епохи, в якій жив Шептицький. Все ж таки обережний аналіз декларацій про місце папи у Вселенській Церкві, які проголосили члени могилянського кружка, та пропозицій А. Шептицького в цій справі може довести до принаймні кількох спільних елементів.

Наприклад, для обох митрополитів початковим пунктом роздумів про позицію папи у Вселенській Церкві була формула пентархії. Шептицький, подібно, як колись Могила, намагався чітко відмежувати повноваження, які виникали з влади, виконуваної єпископом Риму на території своєї патріархальної юрисдикції, від тих, які йому прислуговували як зверхнику. В результаті, як представники Київського православ'я, так і Шептицький підкреслювали необхідність збереження Церквами, які визнали примат папи, потрібної сфери самостійності. Й треба чітко відзначити, що проблема цієї автономії була набагато глибшою і серйознішою, ніж тільки сам захист літургійної, обрядової окремішності Східних Церков.

Властиво, становище, яке відносно примату зайняли уперше в XVII столітті П. Могила, а пізніше в XX столітті А. Шептицький, виникало з пошуків компромісу між ідею колегіальної влади в Церкві в рамках пентархії, і намаганням повністю централізувати цю владу в руках єпископа Риму.

З православного боку, як у XVII, так і на зламі XIX й XX століть постійно наголошувало на потребі колегіальності церковної влади на найвищому рівні, а саме: значення папського примату пробувано зменшити до проблеми символіки, пов'язаної з етикетом під час соборів¹³². У зв'язку з тим заперечувало будь-яку можливість виконання Римським єпископом реальної влади у Вселенській Церкві, або зменшувало її до мінімуму.

В свою чергу, по римо-католицькій стороні, не трудно помітити, як у могилянські часи, так і в епосі Шептицького, дуже сильний нахил до уніфікації церковної, інституційної структури християнства та до її тісного підпорядкування єпископові Риму. Проявом таких намірів у період контрреформації були головні положення доктрини, схваленої на Тридентському соборі. Очевидно, важко було б підозрювати Могилу в сприянні цим постановам.

Але коли він відкликався до ідеї пентархії, коли підкреслював, що позиція папи повинна виражатися максимою "primus inter pares", то він не нехтував особливим місцем Апостольської Столиці в структурі Вселенської Церкви. Щоби переконатися у цьому, вистачить згадати послання *Sententia eiusdam Nobilis...*, про яке вже була тут мова.

В епоху Шептицького ідея централізації влади в Церкві знайшла підтримку в ультрамонтанстві. Родиться питання, наскільки галицького митрополита можна трактувати як представника ультрамонтанства. Напевно, деякі елементи цієї док-

¹³² Наприклад, представники православної інтелігенції писали в листі до А. Шептицького: "Факти свідчать, що до X століття, як і в добах вселенських соборів, римський патріарх вважався лиш одним із вселенських патріархів, рівним з іншими." – Відповідь православної інтелігенції на лист митр. А. Шептицького (04.1942) // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 416.

трини А. Шептицький засвоїв для своїх екуменічних концепцій. (про це вже була мова у першій розділі). Однак, як це вже сказано було вище, важко було б назвати А. Шептицького в контексті екуменічної діяльності ультрамонтанистом.

Ультрамонтанська доктрина, застосована повністю, зі своєю ідеєю тісної та абсолютної централізації церковної ієрархії під безпосередньою юрисдикцією єпископа Риму, жодною мірою не могла створити бази для ефективного діалогу зі східними християнами. Вона заперечувала основні тези екуменічної думки А. Шептицького.

Ясна річ, що ідея примату папи, сформульована у XVII столітті представниками Київського православ'я, і спосіб, у який цю проблему пропонував вирішити триста років пізніше галицький митрополит, мають не тільки спільні точки, але в багатьох моментах вони розбіжні. Шукаючи цих різниць, треба б звернути увагу на спосіб трактування Моголою й Шептицьким місця соборів в структурі церковної влади. Здається, що моголянські полемісти в трактаті *Lithos* дуже сильно наголошували на ролі колективної влади в Церкві. Її мали виконувати патріархи, які творили пентархію. Київські захисники православ'я писали, що "Римський єпископ може бути першим у Божій Церкві, може зайняти перше місце на синодах, але він не є понад Церквою (*supra Ecclesiam*) й понад собором (*supra Concilia*), а крім того, він не абсолютний володар (*absolutus Dominus*), тому що без інших [єпископів] на синодах нічого сам своєю повагою як в справах віри, так й в інших речах, які б торкалися Вселенської Церкви вирішувати й вносити не може"¹³³.

А. Шептицький також підкреслював найвище повноваження соборів щодо питань правд віри й догматів. В цих справах вони, на його думку, непогрішимі. Єпископи, що на них збиралися, мали стерегти віруючих перед загрозою неправильного відчитання Св. Письма й ересю¹³⁴. Галицький митрополит також твердив, що існує постійне запотребування віруючих на цю науку. Однак, він зазначав, що для того, щоб Вселенські собори могли відбуватися, "треба тої одної верховної влади, яку Христос Спаситель передав Петрові, а яка з Петра перейшла на його наслідників, Римських Папів"¹³⁵. Часи змінюються, й люди очікують на актуальне витлумачення правд віри. Тому Церква безнастанно мусить забезпечувати цю потребу. У ситуації, коли, з огляду на обставини, скликати Вселенський собор неможливо, папа як "Наслідник св. Петра сам має той дар непомильності, яким Христос наділив Свою Церкву, себто коли він виступає в Божому імені та як учитель християнського світу проголошує Божу правду, ми віримо, що має таку поміч Святого Духа, яка не дає йому за Божу правду голосити якусь людську або й просто неправдіву, еретичну науку"¹³⁶.

Як це видно, А. Шептицький цінував значення Вселенських соборів у структурі церковної влади, але, одночасно, залишав для папи право на самостійне

¹³³ E. Pimin, *Lithos, abo kamień...*, с. 420.

¹³⁴ Пастирське послання митр. Шептицького *Про єдність Церкви ... // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 263.

¹³⁵ Там само, с. 264.

¹³⁶ Там само.

вирішування питань, які стосуються всієї Церкви. До такого висновку його схилив стан розколу християнства, який продовжувався. Поділ між його східною й західною частиною довів до того, що скликати Вселенський собор в його первинній формі, тобто за участю представників Східної та Західної Церков, неможливо. Одночасно, потреба постійного поглиблення та розвитку науки про Боже Одкровення весь час залишалася актуальною.

Належить ще раз підкреслити, що, на думку галицького митрополита, повноваження папи щодо самостійного виконання влади у всій Церкві, стосувалося лише питань правд віри, себто сфери, пов'язаної з Учительським урядом Церкви. Рішення, прийняті у цих справах папою, мали зобов'язувати у всій Вселенській Церкві. Тому догмати, схвалені під час соборів, які папа скликав після 1054 року, мали відноситися, на думку зверхника Греко-католицької Церкви, до всього християнського світу, незважаючи на те, що на цих соборах були відсутні представники Східної Церкви.

Можна здогадуватися, що повноваження, які, на думку Шептицького, належать папі, виходили поза закреслені православними могилянськими полемістами межі. Хоча, з другого боку, детальний аналіз киево-могилянської спадщини, мабуть, міг би вказати, що П. Могила та його співробітники, коли йшлося про тлумачення правд віри й догматику, не нехтували самостійного доробку Римо-католицької Церкви й акцептували принаймні його частину. Можливо, цю тезу міг би підтвердити докладний аналіз найважливішої, з точки зору доктрини Православної Церкви, праці, яка вийшла з могилянського середовища – *Kamexizus*¹³⁷. Однак ця проблема – це вже тема на окрему працю¹³⁸.

¹³⁷ *Orthodoxae Confessio fidei catholicae Apostolicae ecclesiae Orientalis*, затвержене на соборі в Яссах у 1662 році. Визнане у всій Православній Церкві. Перше видання – Амстердам 1667.

¹³⁸ На маргінесі варто тільки зазначити, що цей *Kamexizus* був знаний на Заході. Хоча це була збірка основних правд віри Православної Церкви, то його туди доручено, як знаряддя для... Римо-католицької Церкви у боротьбі з протестантизмом. Один з представників протестантизму вважав, що могилянський *Kamexizus* – це праця “шкідлива, скривлена, повна всякого роду помилок, мета яких – встановлення папізму” [A. Malvy, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris 1927, с. XX]. Це б вказувало на присутність у створенні П. Могилою каталогу правд віри принаймні деяких елементів Латинської догматики. Б. Оношко твердив, що Київський митрополит, пишучи свій катехизис, користувався римо-католицьким катехизисом, укладеним на Тридентському соборі, а також трактатом св. Петра Канісія *Summa doctrinae Christianae* [В. Onoszko, *Nauka Piotra Mohiły o kościele i jego hierarchii*, Lwów 1931, с. 32.] не розвиваючи далі цього сюжету, можна ствердити, що добре було б розглянути питання, чи взагалі, а якщо так – то якою мірою Київська Православна Церква в могилянські часи де-факто акцептувала хоча б частину науки про догмати віри, яку самостійно випрацювала Західна Церква.

У випадку таких міркувань родиться наступне питання: чи єпископа Риму, який затверджував цю самостійно Заходом розвивану догматичну науку, могли якоюсь мірою трактувати представники могилянського середовища не як найвищого пастиря Заходу, але як папу – зверхника Вселенської Церкви, так, як цього бажав б А. Шептицький. Здається, що ця проблема вимагає поглиблених досліджень і ретельної дискусії.

2.5. Ідея Київського та Московського патріархатів

А. Шептицький в своїх екуменічних концепціях використав ідею створення Київського патріархату. Коли він її представляв православним, то підкреслював, що цей пост повинен зайняти представник ієрархії “нез'єдиненої” Церкви¹³⁹.

Думка про створення у Києві патріархату була тісно пов'язана з могилянською традицією. Її прихильником був також у XVII столітті митрополит В. Рутський. У 1623 році до Києва приїхав його посланець, щоб розібратися у поглядах православної ієрархії на пропозицію нової унії, тим разом – між Уніатською й Православною Церквами. Тоді розроблено два альтернативні проекти подолання розколу, який існував на руських-українських землях з 1596 року. Вони передбачали створення спільного патріархату, який залишався б у зв'язку як з Римом, так і Константинополем. Через те патріархат мав підкреслювати первинний зв'язок, який через хрещення у 988 році існував між київським православ'ям і Візантією. Одночасно він показував би, що це не мусить заважати в налагодженню канонічного контакту з Західною Церквою. Підтримка зв'язку з Царгородом мала забезпечити Українській Об'єднаній Церкві автономію та самостійність¹⁴⁰. Уніатська відповідь була сформульована на соборі в Новгороді Литовським у 1624 році. Це були три альтернативні пропозиції укладення нової унії. Згідно з першою, “вибраний на соборі патріарх разом з єпископами й духовенством звернеться да папи про затвердження й складе йому присягу в секреті перед віруючими”¹⁴¹. Цей метод дуже нагадує принципи, за якими 300 років пізніше вів свою екуменічну діяльність А. Шептицький. Зокрема тому, що в XVII столітті представники Уніатської Церкви закладали, що це власне їхній митрополит підпорядковується новому патріархові, який буде походити з Православної Церкви. Гарячий прихильник цієї ідеї – В. Рутський – вважав, що найкращим кандидатом буде П. Могила¹⁴².

Треба підкреслити, що тут не йдеться про детальне пояснення еклезіологічного значення цих концепцій, але про показання послідовності деяких ідей, а також про осмислення особливого для українських земель способу розуміння відносин між двома колами християнства. Це також свідцтво своєрідного способу розуміння Церкви як інституційної форми цих відносин¹⁴³. Київський патріархат

¹³⁹ 1942 р.; *Із декрету Архієп. Собору – про релігійну єдність народу* // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність..., с. 381.

¹⁴⁰ А. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, с. 41–42. На думку деяких дослідників, цей план тишився серйозною підтримкою частини православних віруючих, однак, “протиуніатські настрої, головню серед козаків, були такими значимими, що Могила не наважився тих планів реалізувати”, Ю. Федорів, *Історія Церкви...*, с. 183.

¹⁴¹ Там само.

¹⁴² А. Mironowicz, *Prawosławie i unia...*, с. 44.

¹⁴³ Про ідею Київського Патріархату, див.: А. Babiak, *De la légimité d'un Patriarcat ukrainien*, Lyon–Lviv 2004; W. Mokry, *Idea patriarchatu w dziele metropolity Andrzeja Szeptyckiego* // *Metropolita Andrzej Szeptycki*, за ред. Т. Stegnera, Gdańsk 1995, с. 7–22; W. Hryniewicz,

мав статися інституційним проявом об'єднання поділених між православ'ям та унією русинів-українців.

А. Шептицький сягнув до підтримуваної Моголою й Рутським ідеї патріархату, але мусів її достосувати до обставин зламу ХІХ й ХХ століть. Значення Константинополя для поточного життя Православної Церкви на Україні було вже тоді невелике. Місце Візантії зайняла Москва – Третій Рим. Але попри свої насильні старання, вона, на думку А. Шептицького, не могла статися для східної київської православної традиції тим, чим був Царгород. Завдяки візантійській традиції, руські землі могли в повноцінний спосіб брати участь у розвитку європейської цивілізації. Звідти прийшло до Києва християнство, тобто не тільки Церква в її інституційній сфері, але новий моральний порядок і духовна культура, коріння якої сягали антику. Московські впливи, на думку Шептицького, мали згубний вплив на Київське православ'я¹⁴⁴.

Якщо Київ через факт прийняття християнства з Візантії попав у будь-яку залежність, то вона ніколи не довела до повного й безумовного підпорядкування політичного характеру. Це сталося декілька віків пізніше, коли українські землі знайшлися під московським впливом. Тоді київська традиція почала служити базою для ідеї політичної домінації московського осередку над всіма руськими землями. Її серйозно деформовано й викривлено. Дуже промовистим прикладом, який показує цей процес, була поступова деградація Києва в структурі Православної Церкви, що підлягала Москві. Київський провідний митрополичий престол, якому спочатку фактично, а пізніше лише формально підлягали всі руські землі, зведено до рангу звичайної єпархії.

В ХVІІ сторіччі патріархат, згідно з намірами П. Могилы й В. Рутського, мав бути засобом об'єднання “Русі з Русією” та гарантом збереження східної ідентичності. Львівський митрополит мав схожу мету – духовне й релігійне об'єднання українського народу. У порівнянні з планами утворення патріархату, зродженими в моголянську добу, галицький митрополит мав ще один задум: вирвати київське православ'я з-під залежності від Москви.

Патріархат у Києві мав санкціонувати й підкреслювати різноманітність християнства в його візантійсько-слов'янській культурній відміні. Мав показати, що Москва не має виключного права на спадщину Хрестителя Русі й перших ісповідників християнства на руських землях. Вона також не має відповідного повноваження для того, щоб на цьому просторі виконувати роль культурного та духовного гегемона. Згідно з наміром Шептицького, Київський патріархат, який перебував би у канонічному зв'язку з Римом, підтверджував би, що діло св. Володимира не мусить відділяти східну Слов'янщину від латинського світу, але що воно також може бути для неї помостом до простору західної культури. Все залежить від способу інтерпретації причин та наслідків хрещення Русі власне з Візантії.

Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej, Opole 1995, с. 39–43. Про ідею одночасного канонічного зв'язку Русько-Української Церкви як з Римом, так і з Константинополем, див. там само, с. 23–26, 56–58, 91–94.

¹⁴⁴ А. Шептицький, *Як будувати Рідну Хату*, Львів 1999, с. 44–45.

Москва намагалася відгородити стіною світ східних слов'ян від латинської цивілізації. Однак на думку Шептицького, цей намір був підпорядкований тимчасовим, земським, світським цілям імперії російських царів¹⁴⁵.

В свою чергу, створена галицьким митрополитом ідея повернення патріархату в Москві, хоча також спиралася на могилянській традиції, мала нову, дуже особливу мету – забезпечення необхідної автономії та відстані між світською й духовною владою. В опінії Шептицького, протягом століть, а особливо з часів Петра I, поступав процес “удержавлення” Російської Церкви. Через те вона систематично перетворювалася зі спільності еклезіального типу в державну управу. Це мало бути джерелом великого нещастя.

Про свої погляди на цю проблему галицький митрополит писав у листі до православного Волинського єпископа Антонія Храповицького 29 червня 1903 року: “Я, між іншим, чув, що Ваше Преосвященство був ініціатором та гарячим пропагатором ідеї відродження старовинного патріархату в Росії, тому з глибини душі я радію й дякую Господу, що дав Русі мужа з таким світлим умом і вчинками. У самій речі, синод [йдеться про встановлений Петром I Святіший синод – установу, яка заступила патріархат] не може заступити народові пастиря, а мудрі установи колишньої Церкви досконаліші від всіх винахідків світської влади, яка не є покликана до того, щоб статися пастирем Божого стада”¹⁴⁶.

У задумі А. Шептицького, повернення патріархату в Москві мало бути знаком повернення російському православ'ю суб'єктивності у відношенні до мирської влади. Це, в свою чергу, мало, як сподівався галицький митрополит, створити умови для його віднови, а в результаті – до налагодження зв'язку з Католицькою Церквою через визнання зверхництва Риму.

Шептицький як представник цієї Церкви хотів допомогти росіянам, які на початку ХХ століття опинилися на духовному роздоріжжі. “Пошуки шляхів для перетворення російського православ'я стало однією з найвагоміших проблем сучасної Росії – писав у 1913 році в одному зі своїх листів, – цього перетворення вони шукають у відновленні патріархату, в унії зі старокатоликами й англіканами, у протестантським лібералізмі; сотні сект пошукують нового життя; пошукують і прагнуть перетворення. Католицька група [йдеться про спільноту росіян – католиків східного обряду, якої співзасновником був А. Шептицький] цьому бажанню протиставляє свою добре сформульовану, ясну та просту програму, яка міститься в одному окресленні – “Католицьке православ'я”: зберегти все, що в ньому закорінене в минулому та автентичній традиції, очистити з єретичних новинок, доповнити православ'я вселенськістю католицизму й сполученням з Апостольським Престолом, всіма догматами Католицької Церкви й підпорядкуванням Вселенському Архипастиреві”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ 1942 р.; *Із декрету Архієп. Собору – про релігійну єдність народу // Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 379; цієї думки також І. Огієнко, див. І. Огієнко, *Українська Церква*, Київ 1993, с. 194–233.

¹⁴⁶ Лист митр. А. Шептицького до єпископа Антонія Храповицького від 29.06.1903 р. // *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність...*, с. 77.

¹⁴⁷ лист митр. Шептицького до кардинала Меррі дел Валь від 22 грудня 1913 року // *Митрополит Андрей Шептицький...*, с. 65.

Варто помітити, що ідея патріархату А. Шептицького співпадала з напрямом на “унаціональнення” Церков відповідно до місцевих обставин, в яких вони функціонували. Однак відразу треба зазначити, що аж ніяк не йшлося про створення за національним принципом будь-яких партикулярних Церков. Натомість, у своїй ідеї Київського патріархату, галицький митрополит брав до уваги факт, що Російська держава будувала свій престиж на моделі великоруської домінації. Через те вона берегла уклад, який щораз менше відповідав дійсності, що виникла внаслідок націотворчих процесів.

Шептицький усвідомлював значення політичних і культурних прагнень, зокрема однієї нації, яка жила в Російським царстві – українців. Але національні питання не могли переслонити головної, першорядної причини та мети, якій мала служити ідея патріархату. А це було досягнення єдності між православ'ям і католицизмом. Проблеми автономії, окремішності й самостійності окремих націй, що мав забезпечити національний патріархат, були для Шептицького все ж таки другорядним питанням у відношенні до риси вселенськості, яка мала цей патріархат характеризувати¹⁴⁸.

Це переконання спиралося на розумінні Церкви, християнства як універсальної спільності, яка не уніфікує місцевої, національної специфіки, але вона понад нею. Цей універсалізм вимагав відкритої на світ постави, що не виключало почуття власної, окремої ідентичності. В пастирському листі 1900 року Шептицький писав: “Люди, що не розуміють Католицької Церкви, закидають їй, що Вона, улягаючи впливам заграниці, не може відповісти як слід нашим народним потребам. І ці люди уважали б може чисто народню Церкву ідеальною Церквою. Та забувають вони хіба, що й усі ми улягаємо [...] заграничним впливам культури, науки і освіти. Так, що відтягнутися від цих впливів, значило б не йти з духом часу та за поступом людства. [...] Хто хоче Христову Церкву спровадити до ряду чисто народніх організацій, той [...] не розуміє її по християнському”¹⁴⁹.

Ясна річ, це не означало, що А. Шептицький не помічав присутності національного елемента в церковнім житті. Зокрема, в галицьких умовах, важко було б цього уникнути. Тут Уніатська Церква протягом довгого часу була основним осередком українського національного життя. Це з її середовища походили перша українська еліта, яка дала початок новітній інтелігенції, так вагомому для цієї нації суспільного прошарку. На підставі перевірки документів суспільного та інтелектуального життя Галичини можна переконатися у тому, що з часом значна частина уніатського клиру почала включатися в питання земського, політичного роду. Завдання, яке до виповнення мала їх Церква, зокрема, виповнення наказу: “щоб всі були одно” – часто сходило на дальший план. Тому львівський митрополит хотів звернути особливу увагу своєї пастви й духовенства на універсальний характер Католицької Церкви. Він мав домінувати над місцевими, національними, культурними або обрядовими поділами.

¹⁴⁸ А. Шептицький, *Русский католический экзархат в России* // Митрополит Андрей Шептицький..., с. 172.

¹⁴⁹ Пастирський лист А. Шептицького *Правдива віра* // Митрополит Андрей Шептицький..., с. 11

За подібними принципами розуміли суть Церкви могилянські полемісти, які на три віки раніше намагалися відтворити універсальну модель Церкви, яка понад поділами і місцевими окремішностями. Тільки тоді вони виростили на культурнім та обрядовім ґрунті (оскільки в XVII столітті важко було б говорити про українську або польську націю у новітнім значенні цього слова).

З могилянського трактату *Lithos* виникає, що Церква має постачати людині, що прямує до вічного життя, вказівки, які заведуть її у правильнім напрямку. Тому витворився обряд, різний у своїй формі, залежно від обставин, але той самий за змістом. У православних і католиків відмінні обряди. Йдеться про те, щоб не забуваючи про ці відмінності, мати весь час свідомість їх однакового змісту, щоб, ці окремішності не приховали основного факту: приналежності до містичного Тіла Христа. Могилянський ерудит писав у сімнадцятім сторіччі: “Римська Церква натомість має особливі та відмінні церемонії та обряди свого богослужіння від Східної Церкви, але ж суть є та сама”¹⁵⁰.

На зламі XIX й XX століть ці східні “церемонії та обряди” сталися частиною української ідентичності, що усвідомлювалася щораз глибше й краще. В сімнадцятім сторіччі вони визначали культурну самостійність та свідчили про приналежність до окремого відносно латинського, візантійського, християнського світу. В епоху Шептицького вони почали виконувати ще одну, додаткову роль фактора національної ідентифікації та консолідації. Галицький митрополит це прекрасно розумів, щобільше, його наміром було, щоб Церква, якою керував, якнайміцніше злилася з життям нації. У згадуванім вже пастирськім листі митрополит писав: “У всьому, що до істоти Церкви не належить, в цілій своїй людській ділянці пристосовується вона до людей. І тоді стається такою людською, такою народньою, як ніяка інша народня інституція. Бо перш усього проповідає до людей їхньою власною, рідною мовою. Також на народню мову перекладає свої загально людські твори: Св. Письмо і твори Отців. А будучи сама скарбницею та опікункою наук, накликає до них усіх своїх вірних і вже тим самим причиняється до незвичайного розвою народньої культури і письменства. [...] І ми, українці, обняті любов'ю католицької Церкви, завсіди находили у Ній свою рідну матір. Такою рідною, такою українською була і є Вона для нас, що ми часом майже забуваємо, що є це загальна, католицька Церква, розсіяна по цілому світі...”¹⁵¹

Особливо знаменно в цьому фрагменті звучать слова про роль Церкви у розвитку культури й літератури. Це чергова спільна риса для А. Шептицького й П. Могили. Київський православний митрополит був фундатором сакральних споруд, причинився до розвитку друкарства, а передусім, заснував Києво-Могилянську колегію. Для нього також Церква відігравала культуротворчу роль у житті русинів.

У XIX столітті витворилося новітнє поняття нації як групи, яка, принаймні в Галичині, спирала свою ідентичність між іншим на спільності мови. Тому

¹⁵⁰ Е. Pimin, *Lithos...*, Київ 1644, с. 286

¹⁵¹ Пастирський лист А. Шептицького *Правдива віра // Митрополит Андрей Шептицький...*, с. 12–13.

у часи львівського митрополита Церкви не тільки мусили звертатися до своєї пастви по-українськи, але також сприяти розвитку національної літературної культури.

У могилянську добу можна було вільно користуватися польською мовою для захисту своїх “руських рацій”. Можна у цьому переконатися, аналізуючи полемічну літературу того часу. В творі *Lithos* латину та польську мову трактується передусім, як засіб спілкування, а не необхідну складову частину ідентичності одиниці. Про неї вирішувала приналежність до конкретного віросповідання. Тому автор цього трактату міг закликати: “Адже для Русі слухна річ для богослуження по-грецьки й по-слов'янськи вчитися, але для політики цього недостатньо, й треба їй ще по-польськи та по-латинськи вміти”¹⁵².

Декілька віків пізніше, у часи Шептицького, “слов'янська” мова перетворилася в українську, а національні процеси не дозволяли вже її звести лише до літургії. Польська мова перестала бути тільки вигідним та відносно універсальним засобом спілкування. Сталася прикметою окремої у багатьох випадках відносно уніатів ворожої та чужої нації. Очевидно, не для всіх, тому що існувала ще у Галичині численна група католиків східного обряду, для яких польська мова була рідною¹⁵³. Однак власне це їх чітко відрізняло на фоні україномовної більшості, для якої вони були поляками. У зв'язку з тим тертя були неминучі. Незважаючи на те, факт, що за часів митрополита Шептицького, в Греко-католицькій Церкві поляки могли зберегти свою національну ідентичність, здається свідчить про те, що львівському митрополиту, якоюсь мірою вдалося в галицьких умовах підтримати понаднаціональний, універсальний характер своєї Церкви. В особливих культурних умовах Галичини це було дуже складне завдання.

Греко-католицька Церква, де-факто сталася центральною інституцією українського національного життя в Галичині. Але їй національне лице, на добру справу, це було для галицького митрополита другорядне питання. Натомість основою, опорою, яка її сконсолідує, повинна бути відповідно наголошена прикмета католицькості.

У 1942 році Шептицький писав: “Могло б видаватися, що національні Церкви будуть мати єдність у вищому ступені, ніж Вселенська Церква. Вони ж до прикмети єдності Христової Церкви додають єдність, яка лучить членів народу в одно – національність. Якщо йде про ті національні Церкви, що є частинами Вселенської, то можна сказати, що вони дійсно дають своєму народові якусь єдність сильнішу від тієї єдності, що повинна і може лучити між собою всі народи світа. Але якщо йде про ті національні Церкви, що є частинами Вселенської Церкви, то треба сказати, що вони не запевнюють своїм народам просто ніякої єдності, може вони навіть причиняються до поглиблення і загострення внутрішніх роздорів у народі”¹⁵⁴.

¹⁵² E. Pimin, *Lithos...*, с. 374.

¹⁵³ Ширше на цю тему: F. Wysocka, *List pasterski arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego do Polaków obrządku grekokatolickiego z roku 1904 // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, за ред. R. Łuznego, F. Ziejki, A. Kępińskiego, Kraków 1994, с. 139–151.

¹⁵⁴ 1942 р.; *Із декрету Архієп. Собору – про релігійну єдність народу // Митрополит Андрій Шептицький: життя і діяльність...*, с. 379.

Безсумнівно, проблема об'єднання консолідації української нації не була чужа Шептицькому. Але він вважав, що її можна вирішити лише після ранішого досягнення єдності в українському релігійному житті, єдності в рамках Вселенської Церкви. Тільки під її крилами він бачив можливість укріплення Української Церкви настільки, щоб вона могла відіграти якусь вагомую роль у процесі національної інтеграції. Істотним було не тільки питання, чи українці об'єднуються як нація, але також довкола яких цінностей це об'єднання наступить.

Пастирська послуга А. Шептицького, його діяльність як зверхника Греко-католицької Церкви часто розглядається як елемент національного життя українців. Багаторазово її значення звужено лише до цього аспекту. Те нагадувало висновок, що ідеї галицького митрополита були підпорядковані українській національній справі. Тим часом, зокрема коли йдеться про екуменічну думку галицького митрополита, її найважливішою прикметою був універсалізм, який мав відповідати вселенськості Католицької Церкви. Її благо – це була остаточна й найвища мета всіх зусиль А. Шептицького, зокрема тих, що стосувалися екуменічної проблематики. Це був безумовний пріоритет, якому галицький митрополит підпорядкував інші цілі, також такі, як благо й щасливий розвиток нації, до якої належала більшість віруючих дорученої йому Церкви.

Тому не через випадок у 1940 році А. Шептицький писав до духовенства, що проповідуючий Євангеліє священник не має права додавати до неї чогось “чужого”, наприклад, тверджень, які походять не від Бога, а людей. Йому також заборонено додавати до Євангелія політичних або національних акцентів¹⁵⁵.

Ідеї створення патріархатів – П. Могили та А. Шептицького – настільки різняться, наскільки були відмінними історичні й культурні умови епох, у яких жили ці митрополити. Те, що для них спільне – це намагання достосувати універсальний характер Вселенської Церкви до місцевих, часто вельми “тимчасових” і “земських” обставин. Рішення цього питання П. Могилою інспірувало 300 років пізніше екуменічну думку галицького митрополита.

2.6. Відновлення східного монастирського життя

Наступним засобом, який міг мати оживляючий вплив для східнослов'янської духовності, була відбудова монастирського життя. У сімнадцятім сторіччі православна сторона жаліла над руїною, яка в чернечому житті виникла внаслідок падіння дисципліни в Руській Східній Церкві. Захисники православ'я твердили, що це був результат Берестейської унії. В трактаті *Lithos* П. Могила та його співпрацівники підкреслювали свої успіхи в діяльності для оживлення східного монастицизму¹⁵⁶. В. Рутський, щойно після отримання посту київського митрополита, зайнявся відновою чернечого життя в Уніатській Церкві. Переорганізував

¹⁵⁵ Augustyn Babiak, *Le metropolite Andre Cheptytskyi et les synodes de 1940 à 1944*, Lyon 1999, с. 560.

¹⁵⁶ E. Pimin, *Lithos...*, с. 365.

його, ввів дисципліну, дбав про піднесення інтелектуального рівня ченців через заснування чернечих шкіл¹⁵⁷.

Також Шептицький на порозі ХХ століття вважав, що монастицизм може відіграти вагомий роль, як у ділі віднови Уніатської Церкви, так і при налагодженні зв'язків між східним і західним християнством. Його особлива чутливість до проблем, пов'язаних з відбудовою чернечого життя, зрозуміла, якщо брати до уваги роль яку у його життєвих рішеннях відіграв о. Г. Яцковський, єзуїт, реформатор Василіанського ордену.

В однім із своїх пастирських послань львівський митрополит жалів: “У епархіях западної Церкви нормально єсть до двох на тисячу душ, що жиє в домах законних. У нас тому двацять літ не було одной душі на сто тисяч, а тепер єще нема двох душ на десять тисяч. Такий стан видає ся майже аномальним, а потягає за собою другу аномальність, що наші вірні по найбільшій часті не мають найменшого практичного поняття о євангельских совітах. У восточних відлучених церквах монашество в неоднім ще місци дійсно цвите, зберігаючи давні передання восточного аскетизма. В восточнім християнстві переховався єще дух молитви, містична якась наклонність до строгости монашого життя. Всі восточні народи заховали якусь переказану з давна прихильність до монастирів і монахів, тому монашество може, а певно буде мати до сповнення дуже важну задачу в ділі сполученя Церквей. [...] Єсли колись маємо на восточі сповнити якусь місію, то мусить наше монашество во всіх єго формах дійти, сміло скажу – до сто разів більшої сили”¹⁵⁸.

Митрополит Шептицький звертав увагу на те, що власне В. Рутський і Йосафат Кунцевич через проведену в XVII столітті реформу василіан, подвигнули з кризи чернече життя на руських землях. Однак, на його думку, цей орден з бігом часу щораз більше наближався до зразків західного чернецтва, які відповідали моделі “активного чернецтва”. На думку Шептицького треба було на Русі відновити “первинне монашество” – істинно східне. Це вимагатиме, на думку галицького митрополита, поглиблених досліджень всіх східних уставів, традицій різних монастирів, які значною мірою, як він твердив, були на Русі не знані або забуті¹⁵⁹.

Найважливішим проявом ренесансу східного чернецтва в Греко-католицькій Церкві було заснування монастирів, званих студитськими. До речі, інколи можна почути про заснований А. Шептицьким “орден студитів”. Однак, це окреслення нагадує класичні, стисло інституціоналізовані та більш-менш ієрархізовані чини. Тому воно не зовсім підходить до моделі, за якою було створено галицьких студитів. А ця модель прямо відносилася до стародавньої традиції східного чернецтва, де окремі монастирі були самостійними й автономними та не творили

¹⁵⁷ А. Сапеляк, *Київська Церква на слов'янському Сході*, Буенос-Айрес–Львів 1999, с. 63.

¹⁵⁸ Пастирський лист *Зближаються часи* з 26.11.1907р. // *Митрополит Андрей Шептицький...*, с. 34–35.

¹⁵⁹ А. Szeptycki, *La restauration du monachisme slave* // “Les questions missionnaires”, fascicule II, с. 10–11.

будь-яких чітко окреслених організаційних форм. Правда, що вони інколи гуртувалися у конфедерації, але в їх рамках кожен з монастирів зберігав автономію¹⁶⁰.

Центром однієї з таких конфедерацій став заснований у 463 році в Царгороді консулом Студіусом монастир, званий Студіоном. Св. Теодор Студит (759–826) написав для нього устав – Типікон. Частково він використав правила монашого життя, сформульовані Василієм Великим. Крім того, студитський Типікон передбачав сильну дисципліну в монастирському житті, убогість та вдосконалювання монахів у ремеслі¹⁶¹.

З правил, записаних в Типіконі константинопольського Студіону, брали приклад монастирі на Русі, які з'явилися тут після прийняття християнства Володимиром Великим. Передусім, спадкоємцем студитської традиції на Русі була Києво-Печерська Лавра. Вона, за справою св. Теодосія Печерського, як перша на східнослов'янських землях, прийняла правила, окреслені Типіконом св. Теодора Студита.

Як це видно, коли А. Шептицький відновлював традицію студитського чернецтва, він не тільки сягав до східної традиції, але також відкликався до первинної спадщини Київської Русі. Не вводив якихось екзотичних новинок родом прямо з Візантії, але черпав з самого джерела рідної, руської, київської східно-християнської традиції.

Початок галицьких студитів пов'язаний з групою кількох селян, які близько 1900 року хотіли вступити до східного католицького ордену. В Галичині вони могли звернутися лише до василіан. Однак ті приймали виключно ремісників, людей з фахом у руці. Оскільки селяни його не мали, вони почали спонтанно громадитися в Олеську і тут почали вести життя на зразок чернечого. Коли митрополит Шептицький вів неподалік візитацію, він почув про цю групу й вирішив взяти її в опіку. Спочатку, їй членів переніс до Вульки під Львовом, а пізніше – до Скнилова. Оскільки серед них не було священика, на Божу Службу вони ходили до місцевої церкви. У 1906 році Шептицький став ігуменом цієї спілки, яка почала зватися студитами. Формально в Скнилові засновано лавру св. Антонія Печерського – засновника Київської Лаври¹⁶².

Життя в Скнилівській Лаврі, так, як і в інших студитських монастирях, порядкував, наче перед віками в Царгороді, типікон. Його перша версія постала в 1905 році. Це був так званий *Типікон Скнилівський*. Його надруковано у 1910 році. Він складався з введення та властивого уставу. Він був побудований на 186 правилах, які окреслювали стандарти духовного життя у монастирі, організацію життя в монастирі, структуру влади ордену¹⁶³.

¹⁶⁰ С. Korolevskij, *Metropolite Andre Szeptyckij*, Rome 1964, с. 262.

¹⁶¹ М. Тютко, *Studyci. Odrodzenie zakonu przez metropolite Andrieja Szeptyckiego // Dzieje Podkarpacia*, т. III, Krosno 1999, с. 52–53.

¹⁶² С. Korolevskij, *Metropolite...*, с. 268–269. Цей автор виводить окреслення “лавра” з традиції єгипетського чернецтва, де монахи-пустельники спочатку жили окремо, а пізніше почали гуртуватися, свої пустелі полагоджували біля себе. Ці зборища зі спільною Церквою почалися звати лаврами. – С. Korolevskij, *Metropolite...*, с. 262.

¹⁶³ А. Базилевич, *Введення у твору...*, с. 66–67.

У *Скниловському Типіконі* також окреслено джерела, з яких студити повинні брати зразки для чернечого життя. Перше місце зайняло Євангеліє. Крім нього ще згадується постаті та доробок Василя Великого, Теодора Студита, науку Макарія, Доротей і Венедикта, основоположників чернецтва на християнським Сході й Заході, та св. Антонія Великого. Важливе місце зайняла київська традиція. Її представників а саме: Антонія, Пахомія, Саву, Онуфрія та Теодосія Печерського – в *Типіконі* згадується окремо¹⁶⁴.

Згідно з випрацьованими у східній традиції правилами кожен студитський монастир міг мати свій власний устав, допасований до різноманітних обставин, у яких він функціонував. Тим способом у 1920 році постав *Унівський устав*, який стосувався монастиря в Уневі. У ньому повторено найважливіші пункти зі *Скниловського Типікону*. Новиною було достосування положень *Уставу* до норм Кодексу канонічного права, який дещо раніше, у 1917 році, проголосив папа Венедикт XV¹⁶⁵. Варто відзначити цей факт, бо він свідчить про те, що головній ідеї, яка супроводжувала заснування студитів у Галичині, тобто відновленню візантійської традиції, сприяли не тільки умови, створені в Уніатській Церкві А. Шептицьким, але вона також вписувалася в життя всієї Католицької Церкви на зламі XIX й XX століть.

Процедура затвердження *Типікону* була дуже складною й ділилася на декілька етапів. Перший – це була вступна апробата з боку Східної Конгрегації у вигляді похвального листа. На думку Королевського, це не була ще згода, але своєрідне заохочення до “розвитку та вдосконалення” запропонованих правил. А. Шептицький представив виданий у 1910 році *Типікон*, збагачений численними доповненнями. Вступну апробату з боку Східної конгрегації він отримав у 1923 році¹⁶⁶. Одночасно вона доручила при подальших працях над порядком студитських монастирів якнайтісніше додержуватися зразків християнського Сходу¹⁶⁷. 14 років пізніше, у 1937 році, був готовий *Великий Типікон*. Над ним працювали разом А. Шептицький та його брат – Казимир, який після вступу в чернецтво прийняв ім'я Климентій. *Великий Типікон* мав виповнити усі вимоги, потрібні для переходу в другий етап – повне затвердження Ватиканом нового уставу нового ордену¹⁶⁸.

Діло, створене братами Шептицькими, було не тільки уставом, але також обширним дослідженням східного чернецтва та його устрою¹⁶⁹. Вони використали ряд уставів, які функціонували у візантійським християнстві. Вони сягнули правил св. Василя Великого, св. Венедикта та норм Кодексу канонічного права. Вони користувалися також іншими джерелами: візантійською, грецькою, латинською, мелхіцькою, німецькою, французькою, російською та українською літературою. Як це видно, студити, хоча передусім мали бути носіями східно-християнських

¹⁶⁴ Там само.

¹⁶⁵ Там само, с. 69.

¹⁶⁶ С. Korolevskij, *Metropolitte...*, с. 271.

¹⁶⁷ А. Базилевич, *Введення у твори...*, с. 69–70.

¹⁶⁸ Там само.

¹⁶⁹ Там само, с. 72.

цінностей в Уніатській Церкві та взагалі в Католицькій Церкві на Сході, то все ж таки, що стосується основних принципів, за якими мала розвиватися їхня діяльність, то вони вільно їх зачерпнули як з візантійської, так і латинської традицій. Приклад цього ордену, особливо його окреслені *Великим Типіконом* закони показують, що в Католицькій Церкві дві традиції – візантійська і латинська – доповнюються.

Це була основна теза, на якій А. Шептицький збудував свої концепції праці для Католицької Церкви на Сході. До цього жанру діяльності, студити були призначені. Про це свідчить вступ до *Великого Типікону*, де написано: “В нашу добу є на Сході чимало овечек не з тієї отари й треба їх привернути, щоби була тільки “одна отара й один пастир”. Тож всі труди будуть спрямовані на діло повернення східних нез’єдинених до святої Римської Церкви. Хай вже всіми своїми трудами підготовляють брати це повернення. Хай співпрацюють над його здійсненням та одночасно хай гаряче благають про те Бога в усіх наших молитвах, жертвах та наміреннях”¹⁷⁰.

Первинно *Великий Типікон* написано по-українськи. У 1937 році прибув із ним до Риму о. К. Шептицький. Щоб можна було цей типікон запрезентувати Східній Конгрегації, його треба було перекласти французьку мову. Справу видання *Великого Типікону* К. Шептицький доручив К. Королевському. Він дуже негативно оцінював перший переклад на французькою мовою. Тому, перед тим, як він надрукував французьку версію *Типікону*, як він сам це згадує, спочатку треба було зайнятися виправленням фатального перекладу¹⁷¹. Український оригінал не зберігся¹⁷².

Сьогодні важко оцінити, які фрагменти *Великого Типікону* написані А. Шептицьким, а котрі вийшли з-під пера його брата – о. Климентія. А. Базилевич твердить, що відповідь на це питання вимагає поглиблених досліджень тексту. Свою гіпотезу сформулював С. Королевський. У монографії, присвяченій А. Шептицькому, він написав: “Текст цього *Типікону* дуже урочистий. Митрополит вважав, що його монахи, які переважно були слабо освічені, повинні в ньому знайти список своїх обов’язків та вказівки щодо чеснот, про які вони повинні дбати. [...] Монастир творить малий світ, який повинен бути самозабезпечений. Тому всі функції, які могли б виконувати ченці, в *Типіконі* вичислено з тех-

¹⁷⁰ Подаю за: А. Базилевич, *Введення у твори...*, с. 73; деяким заскоченням може бути неекуменічна поетика наведеного фрагменту, зокрема, якщо її порівняти з іншими виступами Шептицького на тему церковної єдності. У цьому випадку слід взяти до уваги три обставини. По-перше, згаданий фрагмент доводить, що Галицький митрополит сам був прекурсором екуменізму й, образно говорячи, “ступав по неприготованім ґрунті”. По-друге, треба взяти до уваги особливість епохи в історії Католицької Церкви, в якій жив А. Шептицький. Треба пам’ятати, що не так давно були проголошені догмати про непогришимість папи та про Непорочне Зачаття Марії. Це значною мірою негативно впливало на православно-католицький діалог. По-третє, врешті, цей конкретний вислів належить оцінювати в контексті всієї діяльності зверхника Греко-католицької Церкви для примирення православ’я і католицизму.

¹⁷¹ С. Korolevskij, *Metropolitane...*, с. 274.

¹⁷² А. Базилевич, *Введення у твори...*, с. 72.

нічними подробицями й відносними вказівками. Думаю, що в цьому можна пізнати характер і стиль самого Митрополита, натомість організаційні деталі слід швидше всього приписати о. Климентійові. В них можна знайти прецизію й детальність урегулювань, які властиві для монастиря в Берон [бenedиктинський монастир, де К. Шептицький підготовувався до переходу у світ східного чернецтва]¹⁷³.

У 1908 році А. Шептицький заснував другий монастир для студитів – у Боснії, у Каменіці біля Бая-Луки. Ця фундація виявилася химерною – існувала лише до 1919 року і пізніше ще відновила діяльність на короткий період між 1921 і 1925 роком.

Натомість у Сквилові, в 1914 році перебувало вже 40 ченців. Під час I Світової війни їх арештували угорські війська у зв'язку з підозрою у “русо-фільстві”. Частина з них потрапила до табору в Талергоф, натомість інших інтерновано в монастирях на території Австрії. Після закінчення війни вони повернулися до Галичини. Однак під час Польсько-української війни у 1918–1919 році Сквилівська Лавра згоріла. Студити перенеслися до Унева, а пізніше – до Зарваниці.

У 1927 році постав наступний, новий студитський монастир, тим разом у Львові. Вже раніше біля собору св. Юра існувала бібліотека, звана Студіоном. В неї були згромаджені книжки присвячені, проблематиці східного християнства. Ядро книгозбірки Львівського Студіону – це були книжки, куплені А. Шептицьким в Авреліо Палмієрі, видатного знавця східних питань. Крім бібліотеки, митрополит

¹⁷³ С. Korolevskij, *Metropolite...*, с. 275. Варто відзначити, що серед дослідників нема згоди щодо авторства *Тупікону*. Деякі, наприклад, Марек Титко, вважають, що його написав сам Ц. Королевський. М. Титко твердить навіть, що “цю основну справу для форми духовності чину, пропускається в працях, присвячених Андрієві Шептицькому, приписуючи всі заслуги самому митрополиту. У дійсності, Андрій Шептицький, разом із своїм братом Казимиром лише переглянув цей *Тупікон*.” [М. Тутко, *Studyci. Odrodzenie zakonu...*, с. 54.] На жаль, важко здогадатися, чи М. Титці йшлося про всі видання студитського уставу, чи тільки про якусь конкретну його версію, а також на підставі яких свідчень або документів він сформулював свої твердження.

Так чи інакше, сам Ц. Королевський, якому, як бачимо, деякі приписують авторство *Тупікону* мовчить в цій справі. А треба зазначити, що в своїй монографії дуже обширно він описав історію заснування й розвитку студитів у Галичині на початку ХХ століття. Справа *Тупікону* знайшла тут почесне місце, зокрема події пов'язані з клопотанням про його затвердження Апостольською Столицею.

При цій нагоді Ц. Королевський не забув згадати про свою роль, яку він у цих клопотаннях відіграв. За його переказом, перед виданням *Великого Тупікону* він докладно виправив невдалий переклад з українського оригіналу на французьку мову. Як написав сам Ц. Королевський, це було його єдине втручання в текст. У жодному випадку він не приписував собі авторства Студитського уставу, а французький текст він виправив, бо переклад місцями не відповідав повністю оригіналові. Притому Королевський однозначно вказав на А. Шептицького та на його брата, о. Климентія, як на авторів. Можна здогадуватися, що якщо б Королевський був співавтором будь-якої редакції Студитського уставу, він би до цього признався. Сумніви щодо тези, поставленої М. Титкою підсилює ще опінія А. Базилевича, який однозначно вказує на А. Шептицького і його брата як авторів *Великого Тупікону*.

створив на базі школи для дяків бурсу, призначену для студитів. В ній перебувало також декілька старообрядців, які прилучилися до Католицької Церкви.

Фундування згаданої бібліотеки при соборі св. Юра – це чітке нав'язання до традиції середньовічного монастиря Студіон у Царгороді. Він також був особливим місцем не тільки з точки зору чисто релігійної духовності, але також виконував функцію видатного культурного центру. А. Шептицький бажав, щоб також його Студіон став “вогнищем візантійсько-слов'янської релігійної культури”¹⁷⁴.

У 1935 році постав невеликий студитський монастир у Флоринці на Лемківщині, а два роки пізніше, у 1937 році, відкрито місію цього чину в Підлютому. З 1921 року в Яктрові почав існувати перший жіночий монастир сестер – студиток. У 1938 році студити мали три монастирі, 5 домів-філій та три місійні станції. У них перебувало 196 монахів¹⁷⁵.

А. Шептицький, характеризуючи головні положення, на яких спиралася ідея заснування в Греко-католицькій Церкві ордену студитів, писав, між іншим, що в цій чині модель чернецтва пасивного, яке зосереджувалося на молитві та фізичній праці, мав поєднатися з активним трибом життя, тобто з освітньою, місійною та добродійною діяльністю. Таким чином, галицький митрополит закладав, що студити поєднують дві різні, часом навіть протиставні моделі чернечого життя. Спрощуючи цілу проблему, можна сказати, що запроєктований ним орден мав єднати в собі елементи західної традиції, себто активне чернецтво й східну спадщину пасивного чернечого життя. Родилося питання, чи на цьому тлі не виникнуть конфлікти й непорозуміння всередині самого чину.

Цю проблему бачив також А. Шептицький, який писав: “Можна запитатися, як довести до того, щоб монахи, які посвятилися релігійним роздумам, створили одне ціле з усіма цими, які віддалися активному життю, а все це – в рамках одного ордену? Відповідаю: треба, щоб, згідно з наказом життя за євангельськими вказівками, вони виказували якнайбільшу толерантність в усіх сферах, які не відносяться до суті релігійного життя; щоб зрозуміли, що в тому випадку також монах мусить “думати так, як Католицька Церква; тобто, що так само добрі всі ті ченці, які чинять згідно з євангельськими наказами”¹⁷⁶.

Чин студитів у Галичині був заснований на основнім переконанні, що християнські традиції – східна й західна – доповнюють одна одну. На цій ідеї побудована не тільки концепція цього чину, але також уся екуменічна думка галицького митрополита. Її вагомим елементом був постулат толерантності у взаєминах між представниками двох частин християнства, толерантності, яка торкалася передусім питання ментальної та культурної відмінності. Заснування студитського чину – це мало бути не тільки повернення до східних джерел, але також школа цієї толерантності. Без неї важко було б собі уявити успішно закінчену працю для Католицької Церкви на Сході.

У цьому контексті не повинен дивувати факт, що А. Шептицький передбачав

¹⁷⁴ *Nouvelles* // “Stoudion”, vol. II (1925), № 5, с. 143.

¹⁷⁵ С. Korolevskij, *Metropolit...*, с. 276–279.

¹⁷⁶ Там само, с. 266.

доступність Студитського Ордену для католиків латинського обряду. Через прийняття чернечої обітниці вони мали переходити на східний обряд¹⁷⁷.

Згідно із східними зразками, кожен монастир був окремою спільнотою. В галицьких студитів, так, як в усьому чернецтві у візантійським світі, правила чернечого життя спиралися на принципах св. Василя Великого. Однак, слід відзначити, що ця сформульована перед віками збірка вказівок по суті не була каталогом монастирських законів у західному розумінні. Як пояснював Шептицький, “це скоріше опис чернечого духу, це швидше відображення душі, яка поспішає за наказами Христа, чим кодекс законів”¹⁷⁸. Зберігаючи цю східну специфіку регулювання чернечого життя, А. Шептицький одночасно сягнув Кодексу канонічного права, який обов'язував на Заході. Через те постала своєрідна комбінація, яка, як писав її автор, мала справити, що це буде “одночасно справжній чернечий устав, який зберігає все те, що, згідно з Кодексом становить суть такого уставу й, одночасно, що це буде це, що існує в усіх Церквах Сходу згідно з традицією християн, що до них належать”¹⁷⁹.

На думку одного з монахів Унівської Лаври, о. Льва, Студитський устав не був такий прецизійний, як у західних орденах: “В ньому не знайдеться ні юридичного духа св. Венедикта, ні детальне регулювання церемоніальних питань, до якого звикли бенедиктинці. Це стисле впорядкування речей, яке відповідає латинському духові, не пристає до слов'янської традиції та менталітету. Крім того, так, як у випадку всіх молодих організмів, у студитів багато спонтанності та необмеженого запалу”¹⁸⁰.

Отець Лев звертав увагу на те, що важливим елементом візантійського чернецтва була благодійна діяльність, милосердя, оказуване другій людині. Він пояснював цей феномен ось так: “Візантійські монахи мали менше сувору концепцію відлучення від світу, чим та, яку реалізували латинські ченці: більше про те, як не бути у світі, вони турбувалися, як не бути з цього світу”¹⁸¹. Через ці слова слід розуміти, що студити, на зразок візантійської традиції, не зачинялися за стінами монастиря, їм не було байдуже, що діється “у світі”. Але, одночасно, вони нічого від цього світу не хотіли, нічим не хотіли йому завдячувати.

Тому так активно вони включилися в діло допомоги сиротам після I Світової війни в Галичині. Це було велике поле для благодійної діяльності. Оцінювалося, що в Галичині було біля 20 000 дітей, які під час війни втратили батьків та, які особливо вимагали милосердя¹⁸².

Львівський митрополит не хотів, щоб через звернення “на Схід” відроджене уніатське чернецтво було позбавлене контакту з Заходом. Навпаки, він твердив, що “католицькі монахи східного обряду [...] витягують руки в сторону братів із

¹⁷⁷ Там само.

¹⁷⁸ там само, с. 267.

¹⁷⁹ Там само, с. 261.

¹⁸⁰ *Nouvelles...*, с. 145.

¹⁸¹ Там само, с. 144.

¹⁸² Там само.

Заходу, просять допомоги, без якої вони не зможуть відродитися”¹⁸³.

Під час виголошеної в Римі у лютому 1923 року лекції на тему *Роль людей Заходу в ділі об'єднання Церков* митрополит Шептицький висловив погляд, що “особливо важливою справою є ще один спосіб проникання Сходу й Заходу, а саме перехід людей Заходу на східний обряд, щоб вступити до східного чину, або також на коротший час достосуватися до східного обряду. Вірю, що власне цим способом ордени, що процвітають на Заході, допоможуть чинам на Сході зорганізуватися та набрати сили, що необхідні для життя, розвитку, виконання своїх завдань та збереження своїх найдавніших та найгарніших традицій”¹⁸⁴.

У зв'язку з тим А. Шептицький пропонував створення східно-християнських відгалужень західних орденів. Особливі сподівання він пов'язував з бенедиктинцями, які були засновані ще до схизми, тобто виростали з християнства в його первинній формі. Однак Шептицький підкреслював, що для того, щоб бенедиктинцям вдалося успішно провести їх місію на Сході, вони мусять вчутися в менталітет тамтешнього народу, а передусім, вони не можуть вводити будь-яких новинок – нових звичаїв та змін у традиції”¹⁸⁵.

Здається, що пропагована галицьким митрополитом ідея створення в рамках чинів, існуючих в латинській частині християнства, їх гілок східного обряду, конкретно – візантійсько-слов'янського, зустрілася із зрозумінням й апробатою, принаймні з боку папи Пія XI. У 1924 році, тобто рік після вище згаданої римської лекції Шептицького, папа звернувся до бенедиктинців із закликом – дорученням в постаті листа *Equidem verba*. Він висловив у ньому надію, що “всі народи, залишивши колотнечі, повернуться до єдності з Католицькою Церквою”¹⁸⁶.

У дальших словах Пій XI підкреслював, що джерел чернецтва як такого треба шукати у східній традиції. Твердив, що “до часу прикрого розколу між Церквами [чернече життя] на Сході переживало прекрасний розвиток – також під патронатом св. Бенедикта, якого на Сході дуже поважано як патріарха

¹⁸³ A. Szeptycki, *La restauration. du monachisme slave* // “Les questions missionnaires”, fascicule II, с. 12.

¹⁸⁴ Подаю за: Metropolita Andrzej Szeptycki, *Rola ludzi Zachodu w dziele zjednoczenia Kościoła* // *Pisma...*, с. 174–175.

¹⁸⁵ A. Szeptycki, *La restauration...*, с. 13.

¹⁸⁶ Подаю за: “Stoudion”, vol. I (1923–1924), №г 4, с. 107. Здогади, що цей лист папи, як і виражена в ньому ідея відкритості західних орденів на проблеми християнського Сходу, постав з інспірації Шептицького, однозначно підтверджує опінія Ц. Королевського. Він твердить, що з подібною до римської лекцією Галицький митрополит гостив у 1923 році в Белгії. Тоді також й він мав звернутися до бенедиктинців з закликом щоб вони включилися у справи Сходу. На думку Королевського, концепції Шептицького зацікавили тоді бенедиктинського ігумена монастиря в Лувен (Louvain) – Ламберта Бодлен. Це він мав направити до папи Пія XI меморіал з постулятами сформульованими галицьким митрополитом. Це послання мало бути прямою причиною, для якої Пій XI звернувся до бенедиктинців із згаданим листом *Equidem verba* [С. Korolevskij, *Metropolitte...*, с. 272–273, див також: В. Ленцик, *Слуга Божий Митрополит Андрей Шептицький – Духовий Батько екуменічного руху* // В. Ленцик, *Визначні постаті...*, с. 180].

монахів Заходу”¹⁸⁷. Щобільше, на думку папи, бенедиктинцям вдалося зберегти багато “старовинних традицій, пов’язаних з установами чернечого життя”¹⁸⁸. У зв’язку з тим бенедиктинці мали бути “особливо придатні до виконання апостольської місії на Сході та до діяльності для примирення з нашими нез’єдиненими братами”¹⁸⁹.

Тому, власне, членам ордену св. Бенедикта Пій XI доручив місію створення осередку, метою якого була широко трактована діяльність для єдності. Йшлося й про напружену молитву в інтенції єдності християн й про поглиблені студії над Східними церквами, їхньою традицією, літургією, духовністю. Все це мало служити поширенню на Заході знання про “нез’єдинених братів”, особливо про Східних слов’ян. Завдяки тому мали виникнути умови для заснування східного відгалуження чину св. Бенедикта. Її мали би творити як послідовники православ’я – передусім росіяни, що внаслідок революції опинилися на еміграції – так і люди із Заходу, народжені, охрещені та виховані в латинському обряді, які хотіли повністю присвятити своє життя апостольській праці на Сході й тому вирішили змінити свою культурну ідентичність.

Здається, що послання Пія XI до ордену бенедиктинців не зустріло відповідного розуміння, принаймні з боку зверхника бенедиктинців Фіделіса фон Штотзінгена. Ц. Королевський подає, що фон Штотзінген був переконаний у тому, що бенедиктинці, це чин суто латинський, а його члени жодною мірою не надаються до праці на Сході¹⁹⁰.

Треба зазначити, що папський лист не залишився зовсім без відгуку. У 1925 році засновано в Аме-сур-Мевс (Amau-sur-Meuse) (Бельгія) монастир “монахів Єдності Церков”. У 1939 році його перенесено до Шевтонь (Chevtonne). У ньому вживано двох обрядів – латинського й східного.

Метою цього гуртка було “повне посвячення, за допомогою засобів, властивих для чернечого життя, [...] для апостольської праці в ім’я єдності Церков, а також підготовка через нешвидкі, мирні та витримані в душі братерства заходи християн, не з’єднаних до екуменічної єдності”¹⁹¹. Між іншим з таким наміром і в такому душі бенедиктинці з Аме-сур-Мевс розпочали друкування часопису “Irenikon”, присвяченого проблематиці Східних церков. Його адресатами були передусім “люди Заходу”, а завданням – створити умови для ближчого пізнання своїх братів, які належали до східнослов’янської традиції.

Це була вступна увага, яка мала уможливити активну діяльність для Католицької Церкви на Сході, у тамтешнім, ріднім обряді. Інакше кажучи, йшлося про зацплення, або, швидше, відновлення католицького характеру християнства у візантійському культурному просторі. На Заході зміцнювалося переконання, що для того, щоб така місія мала шанс на успіх, “люди Заходу” мусять, зберігаючи католицьку віру, змінити культурну ідентичність, уподібнитися до народу, серед

¹⁸⁷ Подаю за: “Stoudion”, vol. I (1923–1924), № 4, с. 108.

¹⁸⁸ Там само.

¹⁸⁹ Там само.

¹⁹⁰ С. Korolevskij, *Metropolit...*, с. 273.

¹⁹¹ “Irenikon”, № 1 (1926 рік) – обкладинка.

якого будуть працювати. Детермінантою цієї культурної ідентичності був обряд. Таким чином народилася ідея зміни обряду особами, які мали намір присвятитися екуменічній праці на Сході.

Концепція створення східних відгалужень західних орденів, яку пропагував А. Шептицький, почала реалізовуватися за справою бельгійських редемптористів. Уперше редемптористи зіткнулися з галицькими українцями у Канаді. У 1899 році прибув за океан представник цього чину Акілле Делере. Його клопотання, щоб стягнути з Галичини священиків і ченців до пастирської праці з українськими емігрантами, не принесли сподіваного результату. Щоправда, 1 листопада 1902 року до канадської єпархії Сен-Альберт прибуло двоє василіан і декілька черниць, але цього не вистачало, щоб можна було думати про ефективну душпастирську опіку над численною суспільністю емігрантів. Хоча незабаром прибуло з Галичини ще кілька василіан, але цього було постійно замало¹⁹².

Митрополит Шептицький, до якого були адресовані заклики щодо забезпечення емігрантам душпастирської опіки, не міг нічого більше зробити. Греко-католицькі священики були переважно одруженими, були головами сімей і не надавалися до піонерської акції за океаном. В свою чергу, Василіанський Чин щойно подвигнувся з глибокої кризи. Добромільська реформа почала приносити перші результати, але мусило пройти ще багато часу, поки орден укріпиться настільки, що він зможе вести місійну діяльність у ширшому масштабі. Крім того, Греко-католицька Церква в Галичині сама терпіла через нестачу кадрів.

Також не можна забувати про велику, перспективну мету, яку А. Шептицький ставив перед нею, тобто про відновлення зв'язку між православ'ям і католицизмом на території Російського царства. А власне у цьому періоді, коли виникла потреба праці серед українських емігрантів у Канаді, себто у перших роках ХХ століття, в Росії дозрівало питання едикту про релігійну толерантність. Його схвалення могло створити можливості для екуменічної діяльності на цьому розлогому просторі.

Перед безсильністю А. Шептицького та його Церкви зродилася ідея переходу декількох редемптористів на східний обряд так, щоб вони могли взяти під свою пастирську опіку паству українських емігрантів. Першим редемптористом, який змінив обряд, був згадуваний уже Акілле Делере. Це сталося у 1906 році¹⁹³.

Незабаром, у 1910 році, А. Шептицький поїхав у Канаду на Євхаристійний конгрес у Монреалі. Під час візитації українських еміграційних середовищ він міг безпосередньо переконатися у масштабі проблеми. Через рік Бельгійський архімандрит редемптористів Ван де Стеен разом з А. Делере налагодили проект створення у рамках свого ордену зовсім нової галузі східного обряду. Вирішено, зрештою, згідно із сугестією А. Шептицького, що вона буде заснована в Галичині.

Після того, як Апостольський Престіл заапробував цей проект, у 1913 році до Галичини прибули перші бельгійські редемптористи, які мали дати початок східній гілці свого чину. Її членами мали бути галицькі українці. Першим центром

¹⁹² С. Korolevskij, *Metropolite...*, с. 99–100.

¹⁹³ Про дальшу долю цієї ініціативи, див. С. Korolevskij, *Metropolite...*, с. 100–101.

цього ордену був колишній василіанський монастир в Уневі.

Здається, новий чин мав перед собою три основні цілі. По-перше, це була місійна праця серед віруючих Греко-католицької Церкви у Галичині. По-друге, редемптористи східного обряду мали зайнятися пастирською працею серед емігрантів – католиків того ж обряду – в Канаді. Третьою, далекосяжною й перспективною метою була підготовка духовенства до діяльності на українських землях під російським пануванням і серед самих росіян¹⁹⁴.

Весь намір був підданий серйозній спробі у зв'язку з лихоліттям, якого зазнала Галичина у часи I Світової війни та польсько-українського конфлікту. Коли російські війська наступили на габсбурзьку провінцію, між іншим зайняли Унів. Царська окупаційна влада почала натискати на редемптористів, щоб вони припинили свою діяльність та залишили Галичину. Спочатку це були лише “пропозиції”, які швидко, у зв'язку з негативною реакцією з боку адресатів, змінилися у відкриті погрози. Православний Російський єпископ Євлогій, який від імені своєї Церкви завідував окупованими землями, мав навіть задекларувати, що “має намір вистріляти цих іноземців, які утримують народ при католицькій релігії”¹⁹⁵.

Однак, бельгійські редемптористи не покинули своєї місії. Розділилися й виконували свою пастирську послугу в близьких парохіях, які у зв'язку з воєнними подіями залишалися необсадженими. Після закінчення війни вони вернулися до суто чернечого життя. Митрополит Шептицький хотів надати їм нове місце для перебування, ближче до Львова, в Збоїсках. Однак польсько-українська війна та пов'язаний з нею безлад початково не дозволяли реалізувати цього наміру. Це вдалося вже після припинення конфлікту.

Діло відновлення східної гілки їх чину почало приносити сподівані результати. Про це може свідчити факт, що в 1938 році новіціят редемптористів у Збоїсках налічував 120 кандидатів до чернечого життя¹⁹⁶. З 1923 року існував другий новіціят в місцевості Голоско, а з 1937 року редемптористи східного обряду мали також свій дім у Львові.

Вище було сказано, що однією з цілей редемптористів була місійна праця серед греко-католиків. Це була пекуча необхідність, тому що рівень їхньої релігійної свідомості був дуже низький, а важку ситуацію ще ускладнював катастрофічний стан освіти, зокрема серед “простого народу”. Ці обставини спричинили його велику податливість на агітацію різноманітних сект, а також Православної Церкви.

Щоб протидіяти цій небезпеці, з 1922 року редемптористи почали постійну місійну діяльність в Галичині. Їхні звіти та спомини дають дуже пластичний та вірогідний образ дійсності, в якій довелось А. Шептицькому реалізувати свої концепції пастирської праці, також ті, які стосувалися Греко-католицької Церкви та пов'язаних з нею екуменічних планів.

Вони писали між іншим: “Руський народ глибоко віруючий та побожний.

¹⁹⁴ *La vice-province de la congrégation des rédemptoristes en Galicie orientale // “Stoudion”, vol. I (1923), № 2, с. 52.*

¹⁹⁵ Там само, с. 51.

¹⁹⁶ С. Korolevskij, *Metropolitane...*, с. 310.

Це дивовижна річ, що занедбаний своїм тим або іншим священиком [тобто греко-католицьким], відштовхнутий багатьма латинськими священиками, підданий впливам некатоліків й, особливо в часи російської окупації, численних агітаторів, залишився незворушний у своїй вірі. [...] Важко собі уявити ентузіазм та живі реакції народу в час місії. Часто під час проповіді згромаджені починають ридати, вибухають вигуки каяття, а чим більше проповідуючий підносить голос, щоб перекричати галас, тим більше емоції дужчають”¹⁹⁷.

Ще більш вимовний та чіткий образ духовного стану вірних Греко-католицької Церкви змалював бельгійський редемпторист Йосеф Шрехеверс, головний співзасновник галицької віце-провінції східної гілки цього чину. В листі від 15 грудня 1920 року, адресатом якого був, правдоподібно, настоятель редемптористів у Бельгії, писав: “Я ще не написав Тобі, Отче, всього про нужду руського народу. Я вирішив другого листа присвятити звітові про деталі духовної убогості наших вірних”¹⁹⁸. Прошу не думати, що цьому занедбаному й покиненому народові бракує віри. Ні! Він дуже побожний, а у своїй набожності він дуже відкритий. В неділю він охоче залишається в церкві шість й сім годин, стоячи босо на долівці, молячись та співаючи. Однак він дуже несвідомий. Церкви – це невеликі споруди, дерев’яні, криті стріхою або дошками. В них немає прикрас, але вони дуже цінні для русинів. Священики – нечисленні. Багатьох серед них вивезено під час війни й убито. Багато інших захворіло на заразні хвороби. Семінари, звідки виходили молоді священики протягом років стояли зачинені. Священики, що залишилися, крім декількох винятків – це не дуже ревні пастирі, більше зосереджуються на тім, щоб самому із своїми сім’ями вижити, а не на уділянні Таїнств. [...] Не може дивувати факт, що народ цей так дуже несвідомий. Від дітей важко довідатися чогось про основні елементи катехизису, а багато серед них взагалі його не знає: вони живуть задалеко від церкви, не мають відповідного одягу, ані чобіт на зиму [щоб піти у церкву]. [...] Батьки часто знають небагато більше від своїх дітей; серед старших осіб, 80 із 100 не вміють читати. Цьому народові систематично ускладнювано доступ до освіти, й ще нині елементарні руські школи знаходяться в жалісній стані.

Середні школи, з релігійної точки зору, тим більше не цвітуть. Половина учнів, які до них ходять – це атеїсти. То з-поміж цих молодих людей повинні виводитися семінаристи, майбутні священики; є так, що в цілому краю не існує будь-яка єпископська колегія, будь-який нижчий семінар. Отець питається, що роблять єпископи, щоб цьому запобігти. Єпископи бачать це все, але нічого не можуть зробити, тому що не розпоряджаються ніякими засобами, а уряд відмовляє їм у будь-якій допомозі...

Що стосується народу, не можемо його залишити у несвідомості. Ходити від села до села, навчати, євангелізувати через місії – ось причина, для якої ми вісім років тому виїхали з Бельгії. [...] Варто було б побачити цей ентузіазм, з яким народ вітає місію, яка, власне, починається. Приходять з багатьох місць,

¹⁹⁷ *La vice-province de la congrégation...*, с. 51.

¹⁹⁸ В першій листі, датованій: 2.12.1920, Й. Шрехеверс обширно описав матеріальну та побутову ситуацію своїх галицьких вірних – див. Архів Головної курії чину св. Василя Великого в Римі, фонд “Шептицький”, (засоби досі не систематизовані).

щоб співати пісні, сходять зі своїх гір з саквою на спині, в якій знаходиться їжа, тому що ці, які живуть далеко, не вертаються, поки місія не закінчиться. Сплять навколо церкви, й абиякий дощ не може їх перелякати”¹⁹⁹.

Як видно, в цьому листі змальовано широку панораму релігійної духовності галицьких українців. Її запрезентував спостерігач, який прийшов ззовні і не був вплутаний у галицькі конфлікти й суперечки. А принаймні можна здогадуватися, що не мав набутих заздалегідь упереджень. Тому здається, що образ, який представив, є відносно об'єктивний. Однак чи він був зовсім безсторонній у своїй оцінці віруючих, серед яких працював? Здається, не до кінця. Але це якраз свідчить позитивно про Шрехеверса. Зі змісту його листа виринає глибока й щира любов до цього народу, який відвідував убогі церковки, а також щире співчуття до його долі. Галицькі обставини життя й праці були для бельгійського редемпториста інколи навіть екзотичними. Незважаючи на те, він старався їх пізнати й осмислити. Уперше, поки приступив до евангелізації дорученої йому спільності, намагався познайомитися з нею та її зрозуміти. Здається, що він насправді жив її проблемами.

Й. Шрехеверс, а можна припускати, що також й інші редемптористи, які прибули до Галичини з Бельгії, в своїй діяльності керувалися началами апостольської праці, які сформулював св. Павло. А. Шептицький, як це вже було раніше сказано, протягом усього свого життя старався цей ідеал реалізувати. Не може дивувати те, що він, як міг, так підтримував ініціативу редемптористів. Адже вона довела до того, що ідея включення західних орденів до акції для укріплення та поширювання католицизму на християнським Сході почала набирати реальної форми.

Варто додати, що незабаром, тобто у 1926 році, редемптористи поширили простір, у якому вели свою діяльність, на Волинь. Таким чином вони увійшли на православні землі. Можна сподіватися, що вони тут зустрілися і схожими проблемами, як у Галичині, зокрема, якщо йдеться про рівень усвідомлення серед народу змісту основних правд віри, про питання освіти та матеріально-побутовий бік екзистенції віруючих.

А. Шептицький, згідно з постановами підписаного між Польщею й Ватиканом конкордату, формально не міг підтримувати діяльності на Волині. Всупереч несприятливому становищу Польського єпископату, вдалося відкрити монастир редемптористів східного обряду в Ковелі. Однак він залишався поза юрисдикцією галицького митрополита – зверхню владу виконував латинський єпископ. Скоро відсутність відповідної ієрархії східного обряду дещо залагоджено призначенням Ватиканом на Апостольського візитатора галичанина – редемпториста, о. Миколу Чарнецького²⁰⁰.

Волинь – це була земля, де діяльність розвивали не тільки редемптористи, але також єзуїти східного обряду. Крім місійної праці, вони заснували у 1931 році в Дубні семінар, який проголошено папським. Через те він був незалежний

¹⁹⁹ Лист Й. Шрехеверса від 15.12.1920 р. Архів Головної курії чину св. Василя Великого в Римі, фонд “Шептицький”, (засоби досі не систематизовані).

²⁰⁰ С. Korolevskij, *Metropolite...*, с. 310.

від польської латинської ієрархії. Це не значить, що в цих подіях не брали участі поляки. Серед єзуїтів східного обряду на Волині було їх декілька. Між іншим, першим ректором згаданої семінарії був о. Антоній Домбровський²⁰¹. Що цікаво, його наступником був о. Морілло – іспанець, який прийняв східний обряд. Можливо, його приклад свідчить про те, що ідея розвитку східних відгалужень західних орденів знайшла свій відгук у латинському християнстві, а її впливи не обмежувалися лише до бельгійських редемптористів.

Досвід, якого при нагоді творення східних гілок своїх чинів набули єзуїти та редемптористи, дозволяє дійти до кількох висновків. Передусім, щоб перехід особи, яка зростала в латинському культурному колі, до світу християнства візантійського приніс сподівані наслідки, повинна здійснитися повна трансформація культурної ідентичності. Це не може бути лише засвоєння збірки чинностей, які виконується під час літургії. Результат такої трансформації, зокрема якщо вона має служити поширюванню ідеї єдності Церкви – це перебудова особистості одиниці, яка міняє обряд. Така внутрішня трансформація – це не була проста справа, не кожен міг подолати цей виклик. Довготривалість цього процесу показує, як важко було переступити поріг, який відмежував дві християнські традиції: східну й західну. Складність виникала не через відмінності сповідуваної віри, бо вона була одна і та ж сама, але через культурні різниці.

А. Шептицький у своїй екуменічній думці зосередився на проблемі подолання цих різниць, але одночасно не хотів їх затирати. У його концепціях основною була теза, що переступлення своєрідного культурного рубікону, який відділяв східне й західне християнство, саме по собі є можливим. Можна було це здійснити через прийняття менталітету, звичаїв, культури, а саме обряду людей, до яких заклик до єдності був адресований, або які стали партнерами в діалозі на цю тему. Діяльність редемптористів та єзуїтів у Галичині та на Волині довела правильність цього положення, а також те, що воно можливе на практиці.

Попри ці успіхи, а також чималі інтелектуальні зусилля, які у справі відбудови єдності Вселенської Церкви помітні на Заході, не вдалося створити хоча б основної термінології, системи понять, якими можна було б користуватися у діалозі з “нез'єдиненими братами”. Шептицький звертав увагу, на те, що такі окреслення, як “повернення до єдності”, або “конверсія” не до кінця адекватні.

Галицький митрополит писав: “Якщо чіткі й виразні ідеї – ідеал Картезія – характерні для західної думки, то слід ствердити, що у справах, які стосуються Сходу, люди Заходу – мало західні, тобто їхні концепції не завжди чіткі та виразні. Можливо, що це спільна точка зі Сходом, тому, що для нас, людей Сходу, чим більше ідеї стають недоокресленими, менше допрецизованими та виразними, тим більш вони привабливі, тим більше мають глибини й містики”²⁰².

Здається, дещо кращою ситуація була в Галичині. Сюди, де зустрічалися між собою латинсько-польський та візантійсько-слов'янський світи, люди, що належали до західного християнства, могли постійно стикатися з цією східною містикою та недоокресленою дійсністю. Власне, згадану недоокресленість можна

²⁰¹ Там само, с. 311.

²⁰² L. Huzar, *Andrej Sheptycky...*, с. 634.

охопити більше інтуїтивно, ніж раціональним розумуванням. А це було б можливо тільки тоді, коли так, як у Галичині, “люди Заходу” мали би нагоду до постійного й відносно необмеженого контакту із східною культурою й традицією. Щобільше, ця культура значною мірою впливала на галицьку дійсність та її формувала. Тому людина, яка в цьому середовищі виховувалася, мусіла з цією візантійсько-слов'янською культурою зустрітися.

Проникання двох культурних і духовних кіл – східного й західного – відбувалось у Галичині не тільки завдяки сприятливим умовам. Це було просто природне явище. Тому коли говорити, що конкретно могло отримати східнослов'янське чернецтво від латинського світу в процесі свого відродження, вистачить поглянути на роль, яку відіграли польські єзуїти, що взяли участь у віднові Василіанського Чину під кінець XIX століття.

Її учасником був також А. Шептицький. Тому глибоке переконання про велику місію, яку можуть на Сході виповнити західно-християнські ордени, український митрополит справ на власнім досвіді.

* * *

Підсумовуючи, слід відзначити, що київська візантійсько-слов'янська традиція розуміється в цій праці як особливий та оригінальний конгломерат історично зумовлених ідей та концепцій, які сформульовано на українських землях, передусім у київським осередку. Особливу роль відіграло тут східнохристиянське інтелектуальне могилянське середовище. Треба зазначити, що до нього можна зачислити людей, що належали як до Православної, так і до Уніатської Церкви. Безсумнівно, вони різнилися в своїх оцінках подій, які відбулися у 1596 році. Але, одночасно, їхні способи осмислення єдності Вселенської Церкви й місця, яке повинна в ній зайняти східна традиція, в багатьох точках схожі. Це можна простежити на прикладі двох видатних постатей – уніата В. Рутського й православного митрополита П. Могили. Їхня діяльність і доробок символізують характерний для українських земель спосіб осмислення відносин між східним і західним християнством, між Православною й Римо-католицькою Церквами.

Основні елементи цієї київської, візантійсько-слов'янської традиції – це ідея Київського патріархату, розвиток та активізація чернечого життя, розвиток освіти, християнський універсалізм, прив'язання до східної, візантійської ідентичності християнства на руських землях, відсутність упереджень стосовно латинського культурного кола та пов'язана із цим здатність до зацеплення його доробку на ґрунті східної традиції.

З київською візантійсько-слов'янською традицією сполучене переконання в окремішності західної та східної культур. Однак одночасно в ній помітна сильна гадка, що ця окремішність не творить непереступного бар'єру. Завдяки тому нерідкими були випадки переходу конкретних одиниць не тільки з візантійського в західний світ, але й навпаки. Чіткими прикладами цього явища були дві видатні постаті з киево-могилянського середовища – П. Могила й В. Рутський. Цей особливий феномен, не тільки конфесійний, але також культурний, можна було простежити також в епоху А. Шептицького, не тільки на прикладі самого

галицького митрополита, але при дослідженні процесу реалізації ідеї заснування східних відгалужень західних чинів.

Так осмислена київська візантійсько-слов'янська традиція стала основою духовності А. Шептицького, в особливий спосіб інспірувала екуменічну думку львівського митрополита. Він гадав, що ця традиція, відповідно достосована до обставин, які на зламі ХІХ й ХХ століть сформували модернізаційні процеси, давали шанс для подолання розколу в християнстві.

Розділ 3

Екуменічна діяльність А. Шептицького в Росії

3.1. Вступні зауваження

Зацікавлення А. Шептицького перспективами праці для єдності християнства в Росії не було на зламі XIX й XX століть чимось особливим. Воно співпадало із загальним кліматом епохи. Ця проблема стала дуже актуальною у часи понтифікату Льва XIII.

Для Католицької Церкви, для відносин між Латинською Церквою та Східними Церквами основне значення мали наступні енцикліки згаданого папи: з 1880 року – присвячена святим Кирилові та Мефодієві, та на 16 років пізніша – *Satis cognitum* – присвячена справі єдності. При цій нагоді треба також згадати апостольського листа Льва XIII *Praeclara gratulationis* і послання *Orientalium dignitas*, в яких підкреслено, що східну християнську традицію в Католицькій Церкві необхідно захищати та піклуватися про неї¹.

Виступи Льва XIII не були єдиним свідченням зацікавлення у латинським світі проблематикою християнського Сходу. На зламі XIX й XX століть на Заході з'явилося багато видань, присвячених цим питанням. Це стосується також суто російської частини згаданої проблематики².

Ідея праці в Росії для єдності Церкви була особливо популярною в польських католицьких середовищах. На жаль, в них був широко розповсюджений погляд, згідно з яким єдина справжня заповідь зв'язку “нез'єдинених братів” з Католицькою Церквою – це латинський обряд. Тому, наприклад, збережений Греко-католицькою Церквою східний обряд мав, на думку частини польських католицьких середовищ, ставити під сумнів її вірогідність як члена католицької спільноти. За його справою, Церква, що постала внаслідок Берестейської унії, мала легко піддаватися “схизматичним” впливам.

¹ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, т. 3, Warszawa 1991, с. 296.

² На приклад, див.: R. P. C. Tondini, *L'avenir de l'Eglise russe*, Paris 1874, того автора: *La Russie et l'union des Eglises*, Paris 1897, *Римский папа и папы православной восточной Церкви*, Freiburg 1899; J. Willois, *L'avenir de l'Eglise Russe*, Paris 1907, A. Palmieri, *La Chiesa Russa*, Florence 1908, J. Urban, *Katolicyzm a prawosławie*, Kraków 1912; того автора: *Zadania katolicyzmu w Rosji* // “Świat Słowiański”, Р. III (1907), т. II, с. 221–235.

Тому ідея поєднання католицькості з дбайливим зберіганням чистоти східного обряду, яку пропагував Шептицький як у Галичині, так і при нагоді своєї діяльності в Росії, збуджувала в латинсько-польським середовищі недовіру³.

Альтернативну і компромісну пропозицію представив Едвард Ропп – моголівський архієпископ та зверхник Римо-католицької Церкви в Росії у роки 1917–1919. Він пробував поширити ідею двообрядовості священників, призначених до праці в Росії⁴. Але вона не знайшла більшого числа прихильників навіть серед тих росіян, які відкрито шукали шляху до відновлення єдності між Церквами: Православною та Католицькою. З особливо рішучою критикою пропозицій Е. Роппа виступили росіяни, які безпосередньо включилися в екуменічну діяльність А. Шептицького⁵.

Здається, що серед поляків у своїх поглядах на питання відносин між католицизмом і православ'ям у Росії найближчим до Шептицького був Маріан Здзеховський⁶.

Не можна не помітити, як схоже вони дивилися на Росію й православний Схід. Безсумнівно, для обох мислителів спільним був спосіб розуміння змісту вселенськості Церкви. Видатний славіст вважав, що “Церква – це, передусім, життя, а не доктрина”⁷. Ця фраза дуже добре співзвучить зі способом, у який А. Шептицький обґрунтовував право пап як зверхників Вселенської Церкви на прийняття від імені цієї Церкви постанов у догматичних питаннях, галицький митрополит твердив, що тут не йшлося про створення нових правд віри, але про

³ “Bulletin Catholique de Pologne”, 1921 г., № 1, с. 14, див. також: *Cerkiew unicka we wschodniej Małopolsce w czasie inwazyi rosyjskiej (1914–1917). Fakty i refleksje*. Lwów 1920; О. Halecki, *U źródeł polskich uprzedzeń wobec akcji unijnej* // “Oriens”, Р. 1, (1933), с. 8–10.

⁴ Ширше про цю ідею, див.: Е. Ропп, *Perspektywy katolicyzmu w Rosji* // “Bulletin Catholique de Pologne”, 1921 г., № 1, того автора; *Doctrine et action catholiques* // “La Croix” від 2.03.1922 г.

⁵ G. Verghovsky, *L'action catholique en Russie: a propos du “biritualisme” de Mgr Ropp* // “Echos d'Orient”, Р. 25 (1922), с. 422; Д. Кузьмин-Караваев *Православная церковь и католичество в России*, Центральний державний історичний архів у Львові ф. 358, оп. 3, спр. 115.

⁶ Ширше про Здзеховського: В. Біалокозович, *Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj*, Białystok 1995; М. М. Ciechanowicz, *Pesymizm a podstawy chrześcijaństwa w twórczości Marina Zdziechowskiego* // *Studia z antropologii teologicznej*, за ред. S. Olejnika, А. Zuberbiera і М. Żurowskiego, Warszawa 1978; G. Kotlarski, *Między rusofilią i rusofobią. Myśl historiozoficzna Mariana Zdziechowskiego* // *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, за ред. G. Kotlarskiego і Marka Figury, Poznań 1999, с. 185–210; J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994; того автора, *W obliczu zła: Marian Zdziechowski i jego rosyjscy mistrzowie* // *Oblicza Wschodu...*, с. 211–230; W. Lednicki, *Rosyjska myśl religijna. Na marginesie wykładów prof. M. Zdziechowskiego w Paryżu* // “Czas”, № 112–115 з 1925 г.; Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji i Stowiańszczyzny. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk, 1996; J. Skoczyński, *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994; обширна бібліографія інших праць про Здзеховського: В. Біалокозович, *Marian Zdziechowski...*, с. 222–228.

⁷ Подаю за: W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, с. 161.

актуалізацію, розробку цих, які перед століттями записано під час перших семи вселенських соборів. На думку Шептицького, православ'я, яке користувалося крайнім способом інтерпретованою доктриною ортодоксальності, мало позбавити віру, записану в соборних постановах, життя⁸.

Також здається, що, як польський славист, так і греко-католицький ієрарх, подібно, тобто негативно оцінювали вплив діяльності Петра I на розвиток російської культури та духовності⁹.

Також думка Здзеховського, що “певною мірою до Церкви належать всі ті, в яких християнське чуття”¹⁰, дуже співпадає з поглядами А. Шептицького. Відповідна аналогія видна хоча б при нагоді характеристики віри “простого народу” православного в Росії. Властиво, ця віра тотожна з тою, яку визнає Католицька Церква (про це буде більше сказано в данім розділі під час аналізу екуменічної думки А. Шептицького й Володимира Соловйова), – не завдяки якомусь особливо високому рівневі богословської свідомості віруючих, але власне завдяки тому факторові, який Здзеховський називає “християнським чуттям”.

Галицький митрополит мусів особливо добре сприймати заклики польського філософа повернутися до “живого релігійного досвіду”¹¹, в якому, здається, йшлося не про точне й стисле дефініювання окремих важливих богословських термінів, але про автентичне переживання віри. Вацлав Гриневич, згадуючи погляди М. Здзеховського, писав: “Пережиття віри вимагає, щоб взнестися на іншу площину, в інший порядок дійсності”¹². В цій “іншій площині”, яка доступна за допомогою віри, східні та західні християни були вже членами однієї Церкви. В цьому іншому, метафізичному порядку вони вже були одне. А. Шептицький хотів, щоб ця єдність настала також в емпіричній, земській дійсності.

Здзеховський, так, як галицький митрополит, відійшов від ідеї навернення Росії на католицтво. Вважав, що Католицька Церква повинна асимілювати “духовні цінності, що виростили на іншому релігійному й культурному ґрунті”¹³. В цьому випадку йшлося про цінності, які містяться у візантійсько-слов'янській традиції. “Католицтво повинно відчутти, обняти та погодити в собі все те, що дійсно гарне, добре й правдиве, що коли-небудь як таке знаходилося в шляхетних і великих духах”, – писав Здзеховський¹⁴. Ці слова можна трактувати навіть як мотто екуменічної думки А. Шептицького. Польський консерватор, так, як галицький митрополит, вважав, що східне й західне християнство доповнюються. Тому свою повноту вони можуть досягнути лише в єдності¹⁵. Тому не через випадок у 1917 році, в той сам період, коли проходив під проводом галицького митрополита петербурзький синод католиків східного обряду, засновано “То-

⁸ Ширше ця тема була обговорена в другім розділі.

⁹ G. Kotlarski, *Między rusofilią a rusofobią...*, с. 192.

¹⁰ Подаю за: W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, с. 161.

¹¹ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, с. 162.

¹² Там само.

¹³ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania...*, с. 163.

¹⁴ Там само.

¹⁵ B. Białokozowicz, *Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj*, Białystok 1995, с. 34.

вариство прихильників єдності Церкви”, членом якого став власне М. Здзеховський¹⁶.

Схожість поглядів М. Здзеховського й А. Шептицького на проблему відновлення єдності між Католицькою Церквою й російським православ'ям виникала з факту, що інспірацією для їхніх концепцій було явище в російським духовнім і культурнім житті, яке окреслюється “російським духовним ренесансом.”

Здзеховський, так, як галицький митрополит, “гаряче вірив у корисний вплив на думку й католицьку філософію цієї концепції Церкви та церковної суспільності, яка проявляється у східнім християнстві, зокрема, у писаннях Хом'якова, В. Соловйова, братів Трубецьких, Миколи Бердяєва, Сергія Булгакова та інших представників поглибленої православної філософії”¹⁷.

У XIX столітті, в Росії серед еліт траплялися випадки менше або більше відкритої симпатії до католицтва. Це виникало з позитивного ставлення до культури Заходу, яку де-не-де вважали синонімом “європейськості.” А. Валіцький ствердив, що “православ'я використовуване закамєнілими реакціонерами, не тішилося пошаною з боку європеїзованої еліти [російської]”. В цій ситуації, як вважає згаданий знавець російської духовності, “мусила з'явитися думка, що свідомий самого себе окциденталізм, на відміну від механічної модернізації держави за західними зразками, насамперед повинен бути релігійним окциденталізмом, що спирається на ідеї інтеграції Росії з Європою. Католицька течія була з цієї точки зору дуже привабливою, тому що вона асоціювалася з подоланням східної схизми та з відновленням єдності всього християнського світу”¹⁸.

Однак треба зауважити, що у російських умовах прокатолицька поведінка, яка формувалася на окциденталізмі, була обтяжена серйозною вадою. При цілому своєму позитивному ставленні до західної, латинської культури, вона викликувала негативне ставлення до рідної, російської традиції, яка зростала на візантійсько-слов'янським ґрунті. Це особливо стосувалося релігійного життя. В результаті прокатолицькі погляди, сполучені з окциденталістичною орієнтацією, закріплювали у свідомості пересічного росіянина переконання, що католицтво характерне лише для західної культури та що його жодною мірою не можна погодити з традицією російського духовного життя. За тим стереотипом, перехід на католицизм у випадку росіянина означав відкинення власної ідентичності й латинізацію.

А. Шептицький і пов'язані з ним російські католики східного обряду намагалися подолати таке стереотипне розуміння. Хотіли зняти з католицизму “тавро” західної культури й довести, що католицизм, крім латинського, може мати також інші обличчя.

У 1923 році Глеб Верховський писав, що треба поборювати погляд, згідно з яким Православна Церква в Росії вмерла, а замість неї нині можна туди

¹⁶ Диакон Василий (Burman) *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, Romae 1966, с. 333.

¹⁷ B. Białokozowicz, *Marian Zdziechowski...*, с. 34.

¹⁸ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, с. 27.

збудувати могутню Католицьку Церкву, яка своєю силою й стабільністю спиратиме на латинський обряд¹⁹.

Верховський також твердив, що російські православні священики, які після революції опинилися в еміграції та вирішили перейти до Католицької Церкви, були переконані у тому, що цю мету можна досягнути лише за посередництвом латинського обряду. Він писав: “Цього дня, коли вони повернуться до Росії, будуть в ріднім краю для віруючих Росіян відчужені. Будуть тільки підсилювати упередження, що спираються на думці, наче б одинока форма католицизму – латинський католицизм”²⁰.

Тому, як підкреслював Верховський, “справою найвищої ваги є те, щоб формування майбутнього російського католицького духовенства почати при використанні однорідних методів, а також, у глибоко католицьким і чисто східним дусі”²¹.

Більш менш в тому ж часі А. Шептицький написав листа до настоятеля папської гуманітарної місії в СРСР – Е. Уольша (E. Walsh). Галицький митрополит у своїм письмі доручав росіян-католиків східного обряду (передусім йшлося про Леоніда Фьодорова та закладене Анною Абрикосовою згромадження сестер-домініканок) опіці ватиканського посланця. Шептицький писав між іншим: “Щоб допомогти в їхній праці для переходу всієї Росії [на католицизм] мусимо дати некатолікам зразок, чим є справжній католицизм, приклад, який буде відповідати менталітетові, потребам та звичаям російського народу. Мусимо показати нашим нез’єдиненим братам, що вони можуть стати католиками, не тільки зберігаючи свою національну тотожність, але також свій обряд, свої звичаї і традиції, так дорогі для них. Мусимо їм показати на практиці, що східна версія католицизму не є підрядною відносно західної, а також що в папських документах говориться про те, що Церква прагне, щоб всі стали католиками, але це не означає, що всі мають статися латинниками”²².

Натомість, у своїй лекції *Роль людей Заходу в праці для З’єднання Церков* галицький митрополит писав: “Люди Заходу, що прагнуть працювати для наших відлучених братів, будуть завжди добре прийняті, за умови, що принесуть справжнє апостольське серце й духа пожертви. Їхня робота буде тим більше плодоносною, чим більше буде їхнє жертвування. Великою жертвою може статися виречення самого себе, щоб статися людиною Сходу для людей Сходу, але для багатьох власне це самопожертвування дуже потрібне й найкраще відповідає словам Апостола: *Omnibus omnia*”²³.

¹⁹ Лист Глеба Верховського до папи від 20.03.1923 р., с. 7, Архів Генеральної курії ЧСВВ у Римі, фонд “Шептицький”, досі не систематизований.

²⁰ Там само.

²¹ Там само, с. 8.

²² Робоча версія листа А. Шептицького до Е. Уолша від 6.06.1923 року, Архів Генеральної курії ЧСВВ у Римі, фонд “Шептицький”, досі не систематизований.

²³ A. Szeptycki, *Rola ludzi Zachodu w dziele Zjednoczenia Kościołów* // Metropolita Andrzej Szeptycki, *Pisma wybrane*, Kraków 2000, с. 174.

З наведених слів виникає, що екуменічні концепції Шептицького стосовно Росії не спиралися на будь-яких формах культурного окциденталізму. Щобільше, галицький митрополит намагався пропагувати щось зовсім протилежне – своєрідно осмислену орієнталізацію Заходу.

Особливо важко було б визнати окциденталістом Леоніда Фьодорова. Це була центральна постать в екуменічній діяльності А. Шептицького в Росії. Його прив'язання до Католицької Церкви не може викликати жодних сумнівів. Однак одночасно він тримався, навіть ортодоксально, своєї російської ідентичності. Вбачав негативний вплив, який на неї мала Православна Церква в тій синодальнім періоді. У зв'язку з тим він писав про “цареслав'я, кудлатий клир та широкі рясні”. Але вмить він додавав, що викривлення візантійсько-слов'янської традиції, які виступили на московській землі, “свої, рідні, вони виростили на нашій російській ґрунті, [це] наліт татарсько-російської шорсткості на шляхетній і святій грецькій першооснові”, й не можна їх легковажити²⁴.

Треба чітко підкреслити, що А. Шептицький не хотів заціплювати в Росії католицизм за допомогою західної культури. В намірах галицького митрополита, також засобом для досягнення цієї мети не мав бути якийсь синтез латинської та візантійсько-слов'янської культур. Його концепції не можна асоціювати з широко описаною течією російського західництва. Така класифікація екуменічної думки А. Шептицького стосовно Росії зовсім не виправдана.

Безсумнівно, щоб реально думати про відновлення єдності між двома галузями християнства – західною й східною, треба було змінити спосіб, у який сприймали католицизм самі росіяни. Передусім, такі питання, як духовність, метафізика, релігія, мусили наново знайти в колі зацікавлень російської еліти. У випадку екуменічної діяльності в Росії А. Шептицького це було особливо важливе з двох причин.

По-перше, принципи праці для католицизму в Росії, за якими діяв галицький митрополит, відкликалися, передусім, до сфери російської духовності. З'єднання з Католицькою Церквою, на думку Шептицького, мало виникати з внутрішньої переміни, віднови росіян, а не зі зміни політичної чи суспільної ситуації²⁵. Таким чином, першою умовою, яка створила б можливість ефективної реалізації екуменічних намірів львівського митрополита, була ревальвація метафізичної духовності як фактора, що формуватиме світогляд російської еліти.

По-друге, зміни в менталітеті російської еліти були істотними для Шептицького з огляду на метод екуменічної праці в Росії, яким він користувався у своїх ініціативах в тому плані. За його принципами передбачалося, що посланці Католицької Церкви, які прибували до царської імперії як місіонери, ззовні, передусім, з чужого для її мешканців латинського світу, не могли числити на якісь масові “навернення” народу. Шептицький вважав, що найперше треба

²⁴ *Видержки изъ писем о. Леониды Федорова къ Митрополиту Андрею изъ монастыря въ Кременице*, машинопис, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні (Meudon), засоби досі не систематизовані.

²⁵ І. Музичка, *Екуменічна діяльність Митрополита Андрея Шептицького в Росії в 1914–1917 роках* // “Богословія” № 47 (1983), с. 8.

сформувати рідні, російські “кадри”, які свою православну ідентичність сполучать з приналежністю до церковної спільності, що визнаватиме примат єпископа Риму. На фоні цих кадрів належить, на думку галицького митрополита, збудувати Російську Католицьку Церкву. Вона, попри те, що її структури спершу мали би тимчасовий характер, від самого початку тішилася би самостійністю у відношенні до юрисдикції Латинської Церкви. Лиш пізніше слід, як це думав Шептицький, зосередити увагу на роботі серед народу, турбуватися за як найбільшу кількість віруючих, організувати парохії, які від самого початку не будуть “безпанські”, але увійдуть у склад цієї заздалегідь створеної, канонічно законної структури нової Католицької Церкви.

Львівський митрополит, відстоюючи ось таку логіку діяльності в Росії, писав, що схожу тактику застосовано при християнізації Європи. Пригадував, що Августин, перед тим, як вирушив до Англії – вже отримав номінацію на її єпископа. Те саме сталося, на думку зверхника Греко-католицької Церкви, у випадку Боніфатія, з яким пов’язана християнізація Німеччини, або Адальберта, який заніс світло нової віри у Чехію²⁶. Притому Шептицький звертав увагу на небезпеку латинізації, викривлення російської відміни візантійсько-слов’янської ідентичності. Це була реальна небезпека, оскільки за відсутності власної католицької церковної структури, росіяни мусили б бути, в силу обставин, підпорядкованими одному, присутньому в Росії, католицькому єпископові – латинському. Такий хід подій, на думку Шептицького, утверджував би пересічних росіян у переконанні, що католицизм – це для них щось зовнішнє чуже²⁷.

Беручи до уваги передумови, які прийняв у своїй екуменічній діяльності галицький митрополит, буде зрозуміло, чому на першому етапі вона мала елітарний характер, не сталася якимось “хрестовим походом” і не передбачала масових конверсій. Свою діяльність в Росії Шептицький передусім спрямував на створення інтелектуальних еліт. З них мали походити майбутні ієрархи, адміністратори, єпископи. Саме вони мали забезпечити відповідний інтелектуальний і духовний потенціал майбутньої Російської Католицької Церкви східного обряду²⁸, який на дальшому етапі мав притягнути тисячі та мільйони віруючих.

²⁶ A. Szeptycki, *Русский католический екзархат в России* // L. Berg, *Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens*, Mainz 1927, с. 66–67.

²⁷ Там само.

²⁸ У документах, що пов’язані з діяльністю А. Шептицького в Росії, а також у літературі, яка присвячена цій діяльності, термінологія, що окреслює католицьку спільність в Росії, якій патроном був галицький митрополит, неоднорідна. Найчастіше з’являються дві назви: “Греко-католицька Церква в Росії” або “Російська Католицька Церква східного обряду”. Сам Шептицький вживав ці два окреслення як синоніми. Це можна помітити, аналізуючи текст постанов Петербурзького синоду з 1917 року (Диакон Василій (Burman) *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, Romae 1966, с. 324–328.). Все ж таки Петр Волконський – один з учасників цієї спільності, описуючи її історію, послідовно вживав другого терміну, тобто: “Російська Католицька Церква східного обряду”. Цю термінологію перейняв також Диякон Василій у своїй монографії, присвяченій Леонідові Фьодорову. Здається, що саме ця назва найбільше адекватна. В свою чергу, члени спільності росіян-католиків у Петербурзі, серед яких діяв А. Шеп-

Тим часом світогляд вищих прошарків суспільства в Росії підлягав процесові глибокої секуляризації. Їх представники, за небагатьма винятками, були арелігійними або презентували просто антирелігійні погляди. За деякими опініями, російська інтелігенція залишалася під впливом ідей позитивізму, матеріалізму та сцієнтизму²⁹. Не було в них місця для духу аскетизму, який тривало був вписаний у візантійсько-слов'янську ідентичність. Російська інтелектуальна еліта, як правило, сприймала світ часто крайнє матеріалістично, а через те від містики, яка так глибоко була закорінена у східне християнство, відділяла їх велика відстань. Саме православ'я, попри зовнішні офіційні декларації, серед інтелектуальної еліти залишалось у погорді³⁰.

Безсумнівно, одна з причин такого стану речей – це деградація ролі та значення Російської Православної Церкви – щонайменше з часів Петра I. Її тісно підпорядковано світській владі. Натомість держава абсолютно секуляризувалася. Церква зайняла в ній місце, яке довело її “до рівня однієї з ділянок суспільного життя, межі якої були чітко окреслені, яка знаходилася під суворим контролем держави”³¹.

Юлія Данзас правильно помітила, що мусить дивувати легкість, з якою світській владі вдалося ампутувати чималий фрагмент свідомості російської еліти, пов'язаний з почуттям приналежності до християнського світу. Щобільше, як відомо, в Москві були великі аспірації відносно ролі, яку вона хотіла грати в цім світі. Їхнє віддзеркалення – це доктрина “третього Риму”³². Дуже легко ці

тицький, самі себе окреслювали як “православні-католики” (див. видаваний ними часопис “Слово Истины”, а також лист А. Шептицького до кардинала Меррі дель Валь від 22.12.1913 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 59–63). А. Шептицький вживав окреслення “православні католики” замінно з “католики східного обряду” (див. стаття А. Шептицького *Русский католический экзархат в России // Церква й церковна єдність...*, с. 175). Також в цій праці два згадані окреслення трактується як синоніми. Самі росіяни – католики східного обряду називали себе також “католики греко-католицького обряду” (див. лист А. Зерчанінова до А. Шептицького від 3.06.1907 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 97), однаково ж, в цій праці окреслення “греко-католицький обряд” буде вживатися виключно у відношенні до обряду, який виступає в Уніатській Церкві в Галичині, себто, його будемо трактувати як місцеву відміну східного обряду, яка, з огляду на латинські впливи, не надавалася до вжитку в екуменічній праці в Росії.

²⁹ P. Pascal, *Le reveil spiritualiste russe du debut du XX siècle et ses consequences* // “Plamia” № 22 (1968), с. 18–21. Подібно менталітет російської інтелігенції зламу XIX й XX століття оцінює В. Кшемієнь – див. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawostawia*, Warszawa 1979, с. 10–41. Авторка, між іншим, обширно обговорює погляди на це питання творців альманаху “Вехи”, хоча підкреслює, що деякі їхні тези видаються надто дискусійними.

³⁰ A. Szeptycki, *Русский католический экзархат...*, с. 66–67.

³¹ J. Danzas, *Le nationalisme religieux russe* // “Russie et Chrétienté” № 2 (1938–1939), с. 176.

³² Ширше див. на цю тему: А. Andrusiewicz, *Trzeci Rzym. Translatio studii – translatio imperii // Polska i jej wschodni sąsiedzi*, Rzeszów 1997, с. 11–47; J. Bardach, *Trzeci Rzym w myśli rosyjskiej (schytek XIX – XX wiek)*, // *Historia – Idee – Polityka*, Warszawa 1995; К. Chojnicka, *Idee towarzyszące procesowi uzyskiwania przez Moskwę dominacji na ziemiach ruskich w XV, XVI wieku* //

аспірації вдалося спрямувати на чисто світську, політичну державно-імперську ідеологію. Інтелектуальні здобутки християнства, навіть цього східного, на яких формувалися основи російської культури, стали байдужими для російської еліти. Поняття християнства, православ'я в свідомості пересічного російського інтелігента зредукувалося в ХІХ столітті до своєрідної побутовості, релігійного ритуалу. Російська еліта поступово дехристиянізувалися, й цьому процесові не була в стані протиставитися Церква. Православ'я у пересічній свідомості російської еліти перестало бути синонімом християнської віри, а сталося символом державної ідеології³³.

У відчутті чималої групи російської інтелігенції приналежність до Православної Церкви передусім забезпечувала повноту громадянських прав та можливість відносно нормально жити в царській державі. Проблема доступу до метафізичної сфери людської екзистенції сходила зовсім на дальший план. Внаслідок того, християнська ортодоксальність її віруючих, зокрема тих, що виводилися з вищих прошарків суспільства, ставалася щораз більше поверховною.

Під прикриттям окреслених ритуалів народжувалося явище “подвійної віри”. Доходило до своєрідних парадоксів. Представники еліт часто лучили приналежність до Церкви з матеріалістичним світоглядом, по суті, зовсім арелігійним. Натомість серед народу те, що православне, часто змішувалося з язичницькими елементами³⁴.

Цій загальній тенденції секуляризації та дехристиянізації життя в Росії безкомпромісно протиставилися старообрядці. Ясна річ, що цей рух, чи спільність, можна трактувати як черговий, один з багатьох проявів антиокцидентальної фобії, що протягом століть безсумнівно, була присутня в російським сприйнятті Заходу. На старообрядців можна подивитися як на один із численних зразків російського ізоляціонізму, можливо, навіть як на крайній приклад цього явища.

Однак, не можна оминати одного, дуже вагомого мотиву, який складається на генезис розриву між старообрядцями та офіційною Православною Церквою. Згаданий розрив був проявом опору проти домінації держави над цією Церквою. Старообрядці вважали, що Церква повинна зайняти перше місце не тільки у духовнім житті, але також вона мала б визначати принципи суспільного порядку в Росії. Як зазначає Ю. Данзас, для цієї спільності характерний традиційний підхід до проблеми стосунків між світською й духовною владою, схожий на римську ідею теократії. Тому в Католицькій Церкві нерідко можна було почути, що доктрина старообрядців могла би стати підґрунтям для відбудови зв'язку між католиками й православними в Росії.

Oblicza Wschodu w kulturze polskiej, за ред. G. Kotlarskiego і M. Figury, Poznań 1999, s. 37–52; В. Гришко, *Історико-правне підґрунтя теорії III Риму*, Мюнхен 1953; Г. Кох, *Теорія III Риму в історії відновленого Московського патріархату (1917–1952)*, Мюнхен 1953; І. Мірчук, *Історично-ідеологічні основи теорії III Риму*, Мюнхен 1954; J. Łotman, V. Uspienski, *Pogłoty koncepcji “Moskwa – Trzeci Rzym” w ideologii Piotra Pierwszego (W sprawie tradycji średniowiecznej w kulturze baroku) // Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993; О. Оглоблин, *Московська теорія III Риму в XVI – XVII столітті*, Мюнхен 1951.

³³ J. Danzas, *Le nationalisme...*, с. 177.

³⁴ Там само, с. 177.

Прихильником цього погляду була не тільки згадана російська авторка, але також ряд інших постатей, зв'язаних так, як вона, з росіянами – католиками східного обряду. Варто навести два прізвища: екзарха Л. Фьодорова³⁵ та княгині Єлизавети Волконської. Ця остання називала старообрядців “квітом російського народу” й твердила, що вони тішаються серед народу чималою пошаною³⁶. Також митрополит А. Шептицький пов'язував зі старообрядцями великі надії. Між іншим, у 1909 році він листувався з одним із них – Арсенієм Морозовим. У листі від 8 листопада цього року Шептицький писав Морозову: “Сподіваємося, що власне Церква старообрядців, яка дотримується принципу необхідності духовного авторитету й повної незалежності церковної влади від світської, набагато нам ближча, ніж можна було би припускати. [...] Якщо Ви захочете ще глибше нас [тобто католиків] пізнати, то побачите, що в нашій Церкві знайдете цього Христового Духа, який дає Вам натхнення у довгій та тяжкій боротьбі з правилами та земними владами”³⁷.

Дуже принципова постава старообрядців не тільки стосовно змін у богослужінні, але також у ставленні до накиненої Петром I моделі відносин держава-церква, стягнула на них численні та довгі переслідування. Під кінець XIX століття їхня дошкульність зменшувалася, а толерантний едикт 1905 року дозволив їм вийти з підпілля. Попри те, хоча старообрядці, здається, мали відносно сильну опору серед нижчих шарів суспільства в народі, то все ж таки вони залишалися на маргінесі офіційного життя імперії.

Головним суб'єктом в духовній сфері залишалася Православна Церква. Цікаво було б розглянути питання, як вона виповнювала свою роль депозитарія та виразника східної, ортодоксальної християнської традиції. Чи насправді Російська Православна Церква на зламі XIX й XX століть, як інституція була в змозі цю традицію гідно продовжувати та розвивати в світі, що модернізувався?

Вже сама будова цієї інституції викликала сумніви. Святіший Синод, що заступив московський патріархат, зовсім не відповідав не тільки самій моделі верхньої церковної влади, який притаманний для християнського Сходу. Насадження світського володаря – в тому випадку царя – як голови церковної ієрархії – надання царському чиновникові – оберпрокуророві – повноважень, завдяки яким він міг впливати на рішення у найважливіших церковних справах – все це заперечувало спосіб, в який досі укладалися відносини між державою й Церквою у візантійським світі.

Російська Церква, в обмін за підпорядкування царській владі, отримала важливий привілей – позицію державного віросповідання. На вигляд це мало їй забезпечити сильну позицію. Формально, цей принцип підтверджували відповідні правила кримінального права. В його статтях передбачено строге покарання для тих, хто відлучиться від Церкви або посміє її критикувати. Такі акти трактувалося як злочини проти держави. Таким чином, перехід з православ'я на інше віроспо-

³⁵ Там само, с. 175.

³⁶ Листування княгині Єлизавети Волконської з Цезаром Тондіні, машинопис, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, документи досі не систематизовані, с. 123.

³⁷ Лист від 8.11.1909 р. від А. Шептицького А. Морозову // *Церква і церковна єдність. Документи і Матеріали*, Львів 1995, т. I, с. 103.

відання означав зраду держави й мусив закінчитися, в найкращому випадку, вигнанням з краю та конфіскацією майна. Натомість, людина, що наважилася проголосувати погляди, противні тим, які офіційно презентували церковні провідники, майже автоматично знаходилися на маргінесі суспільного життя.

Посунуте до крайності, принаймні з точки зору західного християнства, узалежнення авторитету Церкви від авторитету держави сталося причиною слабкості православ'я як інституції. Кожне напруження між царем, його оточенням та бюрократією, яка управляла державою, і суспільством, мусило принести також негативні наслідки для Церкви. А довіра й те, що сьогодні називається "рівнем суспільної акцептації" для влади в Росії на зламі XIX й XX століть постійно знижувалося. Щобільше, опортунізм російської церковної еліти довів до ситуації, в якій авторитет духовної влади спирався на державній бюрократії та законах кримінального кодексу³⁸.

У цих неймовірно особливих умовах, які створювала російська модель відносин держава-церква, Православній Церкві щораз важче було виконувати її первинне завдання духовного керівника й пастиря своїх віруючих. Російська держава, яка діяла за принципами імперської доктрини, пов'язаної з панславістськими ідеями та самодержавством, щораз драматичніше ставалася анахронічною установою, нездатною до нормальної участі в дійсності, що під впливом модернізаційних процесів у другій половині XIX й на початку XX століття мінялася дуже динамічно. Подібна проблема виступала, здається, також у житті російської Православної Церкви, принаймні якщо йдеться про її інституційну сферу.

Російська Церква, на зламі XIX й XX століть втрачала спроможність впливати на рідну інтелігенцію, тому що, як твердить тодішній знавець проблематики католицький священник, барнабіт Цезар Тондіні, вона стала інтелектуально безплідною. На його думку, проблему можливих суперечок та голосів критики Церква ефективно, проте, тимчасово вирішувала не шляхом полеміки, суттєвої аргументації, але за допомогою відповідних статей кримінального кодексу. На вигляд – це була дуже комфортна ситуація. Насправді вона виявилася дуже зрадливою. Загроза репресій придушувала з самого початку будь-яку дискусію. У зв'язку з тим, як зауважив Ц. Тондіні, ні священники, ні єпископи не мали справжньої нагоди "опинитися лице в лице з серйозними противниками." На його думку, представники Церкви не були в змозі, властиво оцінити "як свою силу, так і свою слабкість"³⁹.

³⁸ На маргінесі слід зазначити, що модель крайньої супрематії світської влади над духовною в Росії, принаймні формально, стосувався також до Римо-католицької Церкви. Католицьких єпископів і священників трактувалося як чиновників. Згідно з законом, міністр внутрішніх справ вважався зверхником "всіх церковних урядів". У зв'язку з тим, наприклад, римо-католицькі єпископи не могли без дозволу державної влади контактуватися з папою. Булли та папські енцикліки мали проголошуватися після попереднього затвердження їх світською владою. Іноді вона застерігала, що деякі окремі постанови, що приходили у ватиканських документах, не можна вводити у життя на території Росії – див. W. Płoskiewicz, *Władza biskupów rz.-katolickich w świetle prawodawstwa b. imperjum rosyjskiego* // *Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, с. 72–73.

³⁹ R. P. C. Tondini, *L'avenir de l'Eglise russe*, Paris 1874, с. 41.

Тому А. Шептицький, який мав кілька разів нагоду безпосередньо контактувати й бесідувати з видатними ієрархами Російської Православної Церкви, дуже скептично висловлювався про них як про потенційних партнерів конструктивного екуменічного діалогу⁴⁰.

Тондіні звертав увагу на відносно низький інтелектуальний рівень православного духовенства в Росії. Не твердив, що така ситуація – це натуральна, первинна й характерна прикмета Російської Церкви. Вважав, що до занепаду довела політика держави, яка поступово обмежувала можливості інтелектуального розвитку православ'я в Росії. Він писав, що до того часу “російський єпископат за посередництвом своїх писань не постачив Російському Православ'ю підтримки проти небезпек, які йому загрожують, і можна сумніватися, чи сам зміг би їх постачити незабаром”⁴¹.

Хвилювання Ц. Тондіні щодо долі Церкви й взагалі християнства в Росії дуже симптоматичні. Сюди, де він жив, на Заході, Католицька Церква, з часів Французької революції мусила змагатися з подібними викликами. Тому він дуже гостро бачив небезпеку, яка зависла над візантійсько-слов'янським світом, та безпорадність Церкви⁴².

Ясно, що й в самій Православній Церкві були люди, які здавали собі справу з необхідності реформ. Передусім на перше місце виринали питання ліквідації св. синоду й відновлення патріархату. Напередодні I Світової війни це питання стало предметом широких дебатів. Навіть якщо її учасники відкрито не домагалися цього, то, здається, дуже часто можна зустрітися з переконанням, що модель повного підпорядкування духовної влади світській – це вже пережиток.

Дуже характерним зразком може бути голос Й. Голубінського, професора Московської Духовної академії. Щоправда, він не міг собі уявити Церкви, яка повністю незалежна від держави та в якій влада належала б самостійному патріарху. Він давав позитивну оцінку скасуванню Петром I цієї найвищої церковної установи. Як обґрунтування, він наводив думку, що московський патріарх міг стати серйозною, небезпечною конкуренцією для царя як найвищого авторитету в державі. Голубінський писав навіть: “Якщо церковна установа стається шкідливою для державної влади, її можна скасувати без будь-якої шкоди для Церкви, й природно, що держава може її скасувати”⁴³.

⁴⁰ Лист А. Шептицького до М. д'Ербінні від 21.12.1920 р., машинопис, Архів Генеральної курії ЧСВВ в Римі, с. 1, фонд “Шептицький”, досі не систематизований.

⁴¹ R. P. C. Tondini, *L'avenir...*, с. 41.

⁴² Тондіні, аналізуючи в 1874 році перспективи розвитку релігійної ситуації в Росії, сформулював профетичну візію: “Якщо Російська Церква була такою слабкою у відношенні до царів, то чи можна бути впевненим, що вона віднайшла б свою енергію, коли опинилася б віч-на-віч з урядом, інспірованим найбільш ворожими християнству принципами, з запеклим ворогом не тільки Християнської Церкви, але Самого Христа? Ми не хотіли би пророкувати, але попри все, не зовсім виключено, що найближчим часом якийсь російський соціаліст не займе місця царів.” – R. P. C. Tondini, *L'avenir...*, с. 52.

⁴³ Е. Е. Голубинский, *О реформе въ быте Русской Церкви*, Москва 1913, с. 70.

Що цікавіше, з аргументації Голубінського проти відновлення патріархату виникає, що Російська Церква була нездатна до самостійної діяльності, оскільки вона не мала відповідного авторитету. У зв'язку з тим, підтримка держави була необхідна. Писав, що у період розвитку ліберальних і радикальних ідеологій, безсумнівно, після введення в Росії свободи слова в часописах різного роду з'являться атаки на Церкву. На його думку, тільки Св. Синод, підтриманий державною владою, зможе ставити їм чола. Якщо його заступити патріархом, напади в пресі ефективно підкопали б його особистий авторитет, а через те і також усієї Церкви⁴⁴.

Попри всі ці застереження стосовно самої ідеї відновлення патріархату, консервативні середовища, до яких, ймовірно, можна зачислити Голубінського, здається, достерегали проблеми Церкви. Голубінський підкреслював, що нинішня ситуація, коли оберпрокурор трясє Св. Синодом і всією Церквою, нездорова. Писав про сервілізм членів Верховної управи Церкви, які в обмін за прибуткові посади в церковній ієрархії лестили світській владі та були у ставленні до неї зовсім пасивними. Домагався відкритості засідань Синоду, ретельних щорічних урядових звітів про релігійні питання. Йшлося про те, щоб вони спиралися на фактах, щоб не “представляли їх у фальшивих барвах надуті балаканини”⁴⁵.

Як це помітно, Голубінський тверезо дивився на ситуацію, в якій опинилася Російська Православна Церква. Чому він все ж таки боявся її незалежності відносно держави? Цікаву тезу запропонував пов'язаний з екуменічною діяльністю Шептицького в Росії Димитрій Кузьмін-Караваєв. Він вважав, що в російських умовах вже само прямування Церкви до самостійності буде трактовано як прокатолицький нахил. Як писав у 1921 році Караваєв, Церква не має іншого виходу, як зректися опіки світської влади і стати на ногах власними силами. Через те натуральним способом дійде до зближення з Католицькою Церквою⁴⁶.

На зламі XIX й XX століть обережні спостерігачі інтелектуального й духовного життя в Росії помітили певну вагому зміну, нову тенденцію, яка, здавалося, несла промінь надії, що пророцтва Тондіні все ж таки не здійсняться. Ось почали з'являтися одиниці, які шукали чогось нового, якоїсь альтернативи для ненатуральної, на їхню думку, російської дійсності.

У своїх пошуках ці люди інколи поверталися до християнської спадщини духовної культури в її візантійсько-слов'янській постаті. Верталися також до традиційної релігійності. Ні Православна Церква, ні імперська ідеологія само-

⁴⁴ Там само, с. 86.

⁴⁵ Там само, с. 118.

⁴⁶ Д. Кузьмін-Караваєв писав: “Російська Церква може шукати підтримки тільки сама у себе. Але в російській свідомості перехід на позиції незалежної [від держави] Церкви – це вже прояв католицизму; по суті, це католицизм, тому що це пов'язано з відходом від старих передумов, які привели православ'я у рабство – або самодержавства, або народу [йдеться про “владу народу”]; на практиці – це католицизм, тому, що із зазіханнями народу на Церкву буде можна боротися тільки за допомогою вселенського авторитету Риму.” – Кузьмін-Караваєв, *Перспективи і задачі Католицької Мисии в Росии*, с. 2, Архів Генеральної курії ЧСВВ в Римі, с. 1, фонд “Шептицький”, досі не систематизований.

державства не могли заспокоїти їх духовних потреб – так, як і модні серед російської інтелігенції раціоналістичні та матеріалістичні тренди.

Це дуже цікава течія у духовнім житті кінця царської Росії, хоча сама по собі вона не була явищем великих масштабів і не могла у вирішальний спосіб вплинути на офіційний хід публічного життя в державі. Проте вона була помітною для тодішньої преси, яка писала про надзвичайне релігійне оживлення серед росіян, про інтелігенцію, що почала відвідувати монастирі, про оживлення у монашому житті та видавничій діяльності⁴⁷.

Ті, які вирішили іти проти течії, могли розраховувати лише на самих себе. Шляхом поглибленої рефлексії, часто підтвердженої витривалими дослідженнями, вони часто доходили до переконання, що підтримку в їхніх пошуках первинної, тобто справжньої східнохристиянської, візантійсько-слов'янської спадщини могла б їм надати... Католицька Церква.

З точки зору екуменічної думки А. Шептицького, це дуже істотний висновок. Він дозволяв надіятися, що віднова російського духовного життя через повернення до рідного релігійного та культурного коріння могла насправді довести до відновлення єдності між католицизмом і православ'ям в Росії. Чутки про ці нові напрямки доходили на Захід дуже рано. Сюди, принаймні в колах, які автентично цікавилися християнським Сходом – зокрема слов'янським, здавано собі справу зі зростаючих повільно, але помітно прокатолицьких симпатій у Росії. Дуже виразним зразком цих постав були приклади конверсій православних росіян на католицизм⁴⁸. Щоправда, в багатьох випадках вони пов'язані із своєрідним космополітизмом російської інтелектуальної еліти та її відчуженням стосовно традиційної російської ортодоксальної духовності. Однак щораз частіше ці конверсії мали значно глибше підґрунтя й виникали з цієї еволюції в російським духовнім і релігійнім житті, про яку сказано вище.

3.2. А. Шептицький у колі російської екуменічної думки:

І. Гагарін, В. Соловйов, Є. Волконська

Дуже промовистим прикладом конверсії, про які говорилося у *Вступних зауваженнях*, є постать князя Івана Гагаріна⁴⁹. Перехід Гагаріна на католицизм

⁴⁷ “Слово Истины”, № 1 6 від 1914 р., с. 62.

⁴⁸ Найбільш визначні випадки конверсій – див. В. Mucha, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989.

⁴⁹ І. Гагарін жив у роках 1814–1882. Походив з аристократичної сім'ї. Був російським дипломатом – між іншим, у Мюнхені й Парижі. В бік католицизму його спрямувала думка філософа Петра Чаадаєва. У 1842 році князь склав католицьке визнання віри. Рік пізніше вступив до ордену єзуїтів. Він докладав численні зусилля для католицько-православного зближення й порозуміння. Був одним із засновників “Товариства святих Кирила й Меодія” (постало в 1855 році). У 1856 році заснував Слов'янську бібліотеку, а також часопис “Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire” – див. P. Pierling, *Le prince Gagarine et ses amis*, Paris 1996, с. 5–6; про цю постать, див.

був у Росії справжнім скандалом. Молодого князя засуджено як зрадника батьківщини, позбавлено всього майна, всіх титулів, громадянських прав та йому заборонено вступ до Росії. Ці жорстокі заходи свідчили про крайній ізоляціонізм урядових кіл у царській імперії. Святий і непорушний порядок намагалися захищати будь-якою ціною, навіть перед окремими одиницями⁵⁰.

І. Гагарін написав книжку із провокаційним заголовком: *La Russie, sera-t-elle catholique? (Чи Росія буде католицькою?)*. Він у ній представив свою концепцію діяльності для досягнення єдності між російським православ'ям і Католицькою Церквою. Найважливіші пункти цього плану – це збереження рідної, східної культурної та обрядової тотожності у рамках Католицької Церкви. Крім цього, Гагарін вважав, що інспірації для діалогу та католицько-православного порозуміння слід шукати в подіях перших віків християнства, у періоді до схизми. Росіянин-єзуїт особливо наголошував на значенні повернення до первинної моделі відносин між світською та духовною владою. У зв'язку з тим він був прихильником ідеї відновлення московського патріархату. Вважав, що евентуальне визнання ним зверхництва папи в Церкві було б запорукою незалежності Церкви у Росії у відношенні до царської влади.

І. Гагарін висловив погляд, що практичним шляхом для досягнення єдності повинен бути вселенський собор. Його скликання, на думку Гагаріна, залежало від трьох факторів: від волі царя, папи та російського православного єпископату⁵¹.

Особливо цікава проблема – це відношення російського конвертита до східної традиції та її місця в європейській культурній спадщині та у Вселенській Церкві. Безсумнівно, Гагарін намагався пропагувати тезу про католицькість східно-християнської традиції. Хотів переломити пануюче серед його земляків переконання, що для того, щоб стати католиком, треба зректися своєї візантійсько-слов'янської ідентичності.

Однак, здається, він сам не завжди й не до кінця був вірний цій думці. Щойно після прийняття католицизму Гагарін зраджував сильні схильності до окциденталізму. Про це може свідчити тон, у якому він висловлювався у суперечці із

також: А. Bezwiński, *O. Józef Ksawery SJ (Iwan Gagarin) // Książę Iwan Gagarin, O pojednaniu Kościoła rosyjskiego z rzymskim*, переклад і передмова А. Bezwiński, Toruń 1995, с. 5–45; W. Śliwowska, *Iwan Gagarin w świetle nieznanych materiałów III Oddziału Własnej Kancelarii JC Mości oraz korespondencji osobistej // "Slavia Orientalis" 1968, № 2, с. 181–207; А. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, с. 280–360; G. Remmers, *La réunion des Églises selon J. S. Gagarin // "Plamia", № 86–87 (1993)*.*

⁵⁰ Про те, до яких девіацій вела така політика, переконався сам Гагарін, коли він хотів у 1856 році приїхати до Росії, щоб попрощатися з умираючим батьком. Те, що він звернувся до царя Александра II про дозвіл на приїзд до батьківщини і відповідь була негативна, навіть особливо не дивує. Також не була заскоченням реакція Православної Церкви, яка вустами митрополита Філарета висловила своє схвилювання і дезапробату для приїзду росіянина-єзуїта. Але мусить бути шоком заява самого батька І. Гагаріна – князя Сергія, який ствердив, що не бажає собі приїзду сина, оскільки це могло б викликати “неспокій в Москві, до чого не можна допустити з патріотичних причин” – А. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, с. 296.

⁵¹ А. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, с. 300.

слов'янофілами. Тоді він підкреслював особливе значення західного християнства для європейської цивілізації. Можна мати враження, що він, мабуть, несвідомо, спихав візантійську традицію на маргінес культури й традиції Старого континенту⁵².

Але, як це вже було сказано, в праці *La Russie, sera-t-elle catholique?* Гагарін повністю оцінив роль, яку східна християнська спадщина могла відіграти в ділі об'єднання християнства. Вбачав також і те, що вона взаємодоповнюється з західною традицією.

Хоча сам Гагарін, перейшовши на католицизм, прийняв латинський обряд, то у своїй діяльності багато місця він присвятив ідеї розвитку східного обряду в Католицькій Церкві, наприклад, через заснування східних відгалужень чинів, які існують на Заході. Гарячим прихильником цієї ідеї був пізніше митрополит А. Шептицький, про що вже була мова в другому розділі.

Росіянин-езуїт не один раз підкреслював своє бажання повернутися до східного обряду. Все ж таки здається, що до кінця життя він не позбувся свого захоплення латинською традицією та обрядом. В останні роки свого життя він розглядав питання "чи латинський обряд зі слов'янською мовою не був б найбільше жаданий для Росії й чи у деяких середовищах його введення не було б простіше?"⁵³

Невипадково було присвячено декілька хвилин уваги власне І. Гагарінові. Адже ця постать відіграла визначну роль у спробах заціплення в Росії ідеї католицизму. У другій половині ХІХ століття й на початку ХХ це було дуже актуальне питання у житті Католицької Церкви. Мабуть, з найважливішою ініціативою вирішення цієї проблеми виступив А. Шептицький. Її вінчанням було заснування у 1917 році у Петербурзі католицького екзархату східного обряду для Росії.

Галицький митрополит підтримував зв'язки з паризьким середовищем прихильників праці у Росії для єдності християнства, яке започаткував власне І. Гагарін. Коло людей – співробітників росіянина-езуїта та продовжувачів його ідеї – (Іван Мартинов, Євгеній Бабін, Поль Пірлінг [Paul Pierling]) інспірувало Шептицького у його екуменічній діяльності на Сході⁵⁴.

Зрештою, ідейні зв'язки між ним та І. Гагаріним можна знайти не тільки при нагоді аналізу суто екуменічної проблематики. У 1862 році російський конвертит сформулював каталог постулатів стосовно Уніатських Церков – в тому числі також цієї Церкви, яка постала внаслідок Берестейської унії. На його думку, від заспокоєння цих вимог залежатиме ефективність, з якою ці Церкви будуть сповнювати роль носіїв католицької ідеї на християнським Сході.

Гагарін ставив перед ними великі виклики. "Наші зусилля повинні бути спрямовані не на те, аби привести декілька тисяч осіб до прийняття Латинського обряду, а щоби сімдесят мільйонів християн відновили спілкування з Апостоль-

⁵² Там само, с. 319.

⁵³ P. Pierling, *Le prince Gagarine...*, с. 17.

⁵⁴ І. Музичка, *Екуменічна діяльність Митрополита...*, с. 4.

⁵⁵ Подаю за: І. Гагарін, *Майбутнє греко-уніатської Церкви* // "Київська Церква", № 2–3, 1999 р., с. 83.

ською Столицею”⁵⁵. На думку засновника Слов’янської бібліотеки, привести їх до такого рішення повинні саме Уніатські Церкви. Щоб це було можливо, вони повинні внутрішньо укріпитися та відповідно підготуватися до цієї важкої місії на християнським Сході. Коли Уніатська Церква “буде дотримуватися свого обряду в усій його чистоті, матиме освічене, благочесне і старанне духовенство, коли матиме добрі школи із належним рівнем освіти, доступні для осіб кожної статі; коли лікарні, притулки й добродійні асоціації будуть приходити на допомогу в будь-якому нещасті; коли Боже слово будуть проповідувати переконливо й доступно з усіх кафедр; коли з’являться книги, адаптовані до світоглядного рівня населення, тоді стане неможливим, щоби греки-неуніати не відчули на тлі такого явища, що в Греко-уніатській Церкві перебуває Дух Божий. А тоді вони її співставлять зі своєю Церквою й будуть змушені визнати: “За зовнішнім видом це така сама Церква, як і наша, але вона посідає надприродне життя, про яке ми не маємо найменшого уявлення”⁵⁶.

Не можна не помітити, що ця програма точно відповідає візії Греко-католицької Церкви, яку намагався реалізувати А. Шептицький як її провідник⁵⁷. В контексті наведених слів стається зовсім зрозуміло, що всі ініціативи галицького митрополита – чи то у суто церковних справах, чи в царині богослов’я, чи у рамках суспільних питань – були підпорядковані одній, найважливішій меті – укріпленні католицизму на візантійсько-слов’янським сході. Галицький митрополит сподівався її досягти не тільки через бесіди про історію Церкви, які він вів з православними партнерами, але також через заснування сирітських притулків чи Богословської академії у Львові.

Безсумнівно, І. Гагаріна та його діяльність можна зачислити до явищ, які попереджували російський духовний ренесанс⁵⁸. Ця течія позначила свої впливи на різні ділянки російського інтелектуального та духовного життя напередодні революційних подій. Про це свідчать такі видатні постаті, як, наприклад, у філософії Лев Шестов, Семен Франк і Микола Бердяєв. В свою чергу, Сергій Булгаков дав початок новій російській богословській школі. Всі вони часто проголошували погляди, які суперечили офіційно прийнятому в царській державі світоглядові. Вони відкидали або намагалися подолати деякі анахронічні, застарілі стереотипи та схеми, на яких він спирався.

Однак, була одна суттєва різниця між росіянином-єзуїтом та колом його співробітників та інтелектуальним середовищем, пов’язаним з російським духовним відродженням. Члени цього останнього, незважаючи на те, що не могли на

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ ширше на цю тему: L. Huzar, *Ecumenical Mission of the Eastern Catholic Churches in the Vision of Metropolitan Sheptyckyj* // “Euntes Docete”, XXVIII (1975), с. 125–159.

⁵⁸ Ширше на цю тему, див.: J. Danzas, *La voie de la philosophie religieuse russe // “Russie et Chréténité”*, 1935, № 5–6, с. 214–238; W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawostawia. Rosyjscy myśliciele religijni przetomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979; G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998; R. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawostawia*, Kraków 2000, в цій книжці автор подає багату бібліографію, що відноситься до питання російського духовного ренесансу – там само, с. 171.

батьківщині відкрито проголошувати свої погляди, все ж таки вирішили в ній залишитися. Їхні праці з'являлися анонімно за кордоном, і у багатьох випадках, вони спочатку були більш відомими у Франції або Німеччині, ніж в своїм краю. На еміграції відносно легко було формулювати сміливі концепції стосовно Росії. Набагато важче було їх реалізувати в складній російській дійсності. Попри те, Володимир Соловйов чи С. Булгаков хотіли залишитися в Росії, щоб на місці крок за кроком будувати нове обличчя свого краю.

Цей духовний ренесанс мав особливе значення для перспектив праці для Католицької Церкви в Росії. Власне, завдяки йому в російській богословській та релігійній думці з'явилися спроби подолання способу розуміння відносин між східним і західним християнством за принципом конфронтації та протистояння. Найбільш відомою особою, яка прямувала до цієї мети, був, безсумнівно, Володимир Соловйов⁵⁹.

Тому добре було б згадати основні ідеї, на яких спиралося його бачення єдності Вселенської Церкви. В. Соловйов намагався відповісти на питання, що це таке – католицизм. Його думка спиралася на ідеї повернення первинного значення слова “католицький” – *katholikos* – тобто “вселенський”. Протягом століть семантику цього слова, на думку російського філософа, обмежено тільки до одного складника – Західної, Латинської Церкви. Соловйов дійшов до висновку, що католицизм не виключає православ'я, навпаки, ці дві галузі християнства доповнюють одна одну. Вони разом забезпечують повноту вселенськості Церкви.

Дуже характерний спосіб, у який російський філософ розумів проблему папського примату у Вселенській Церкві. На його думку, місце та роль єпископа Риму мала визначати модель, яка дуже схожа на сьогодишню ідею “Церков-сестер”. У 1886 році, у передмові до *Історії й майбутнього теократії* Соловйов писав: “Разом з московським митрополитом, Філаретом, [...] і київським – Платоном, дивимося на Східну та Західну Церкви, як на дві рідні сестри, які нещасливо попали в строгий конфлікт, що може та повинен бути залагоджений, хоча, це залагодження несе з собою багато особливих труднощостей”⁶⁰. Згадуваний Соловйовим київський митрополит Платон Городецький “порівнював Вселенську

⁵⁹ Більше про в. Соловйова, див. Т. Bielski, *Eklezjologia W. S. Sołowjewa* // “Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”, № 7, 1960 p. z. 2, s. 71–88; M. d'Herbigny, *Un newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris 1934; *International Vladimir Soloviev Conference*, Paris 2000; К. Мочулський, *Владимир Соловйов. Жизнь и учение*, Париж 1951; Л. Шестов, *Умозрение и апокалипсис: религиозная философия В. Соловйова*, Париж 1964; Н. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris 1974; G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992; S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986; Е. Трубецкой, *Мировоззрение Владимира Соловйова*, Москва 1913; В. Величко, *Владимир Соловйов: жизнь и творения*, С. Петербург 1902; інша література, що стосується російського філософа: R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, s. 274–288; *W kregu idei Włodzimierza Sołowjowa*, pod. red. Wł. Rydzewskiego i M. Kity, Kraków 2001.

⁶⁰ Соловьев, *Догматическое развитие Церкви // О христианском единстве*, Брюссель 1967, с. 117.

Церкву з великим храмом, в якому знаходиться багато каплиць, тобто християнських ісповідань. Ці ісповідання відділені від себе стінами тільки вниз. Мури не сягають самого неба, не виключають духовного обміну та комунікації на вищому рівні, так, що кожен може мати рівний доступ до неба”⁶¹.

Автор вище наведених слів підкреслював виключну компетенцію вселенських соборів у з’ясуванні правд віри для Церкви в цілому. Твердив, що спільний фундамент, на якому спирається його єдність – це постанови семи перших соборів, які були вселенськими, тому що брали в них участь зверхники церковної ієрархії як зі Сходу, так і з Заходу. Вважав, що схизма 1054 року поділила церковні інституції, але, по суті, це не був поділ християнства. Він підкреслював факт, що надалі спадкоємці царгородського й римського патріархату визнають ті самі правди віри й такі самі цінності. На його думку, немає жодних догматів вселенського характеру, які б представники східної або західної гілки християнства заперечували або ставили у сумнів. Натомість, існують окремі способи інтерпретації різних правд віри, але цей факт, на думку Соловйова, а також Шептицького, у жодному випадку не дає підстав до того, щоб твердити, що візантійське й латинське християнство виключають одне одного.

Російський прихильник екуменізму – В. Соловйов – вважав, що єдність, спільність віри між православними й католиками видно особливо добре з точки зору віри “простого народу”. Твердив, що поняття християнства народ завжди розуміє так само, незалежно від обряду, в якому він молиться. Соловйов писав про це в 1889 році у книжці *La Russie et l'Église Universelle*: “Бути православним (у народному розумінні), значить бути охрещеним по-християнськи, носити на грудях хрестик або будь-яке інше святе зображення, шанувати Христа, молитися до Непорочно Зачатої Божої Матері та до всіх святих, які присутні у зображеннях та мощах, не працювати у празникові дні, споживати їжу за традиційним порядком, поважати святу функцію єпископів та священників, брати участь у Св. Тайнах та у жертві під час Божої Служби”⁶². На думку Соловйова, така була віра простого православного народу, яка, як підкреслював російський філософ, виростала з того самого підґрунтя, що й західна, римо-католицька побожність. Він також виключав, щоб у справжній природі православ’я знаходилися які-небудь партикулярні нахили, що довели б до протистояння західному християнству⁶³.

Питання зіткнення західного й східного християнства, відносин між двома цивілізаційними колами, що турбувало й Соловйова й Шептицького, мало універсальний характер. Однак, російський філософ і греко-католицький митрополит дуже сильно пов’язали цю проблему зі східнослов’янським контекстом. Вони бачили шанс на відзискання єдності у зверненні до самого коріння християнства. Це означало також необхідність послатися на спадщину семи перших вселенських соборів. У східнослов’янських умовах, у пошуках цього первинного християнства

⁶¹ W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand // Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, с. 264, див також: W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane (dialog katolicko-prawosławny 1980–1991)*, Warszawa 1993.

⁶² V. Soloviev, *La Russie et l'Église Universelle*, Paris 1889, с. 16.

⁶³ Там само.

треба було також звернутися до традиції Київської Русі, завдяки якій русько-українські та інші східнослов'янські землі були включені до європейської християнської цивілізації.

Наступний спільний елемент в екуменічній думці Соловйова й Шептицького – це переконання у потребі широкого та відкритого католицько-православного діалогу. Щоб такий обмін думок мав сенс, він мусив би розвиватися у атмосфері взаємопошани та толерантності, спокою і без ворожих висловів. Соловйов ствердив, що для того, щоб здійснилося об'єднання християн, треба, передусім, “справедливості, позбавленої емоцій, всесторонньої перевірки”⁶⁴ пов'язаних з ним питань. У зв'язку з тим, на думку російського філософа, треба також “мирного наставлення, доброзичливого зваження рації волі та розуму, треба замінити обвинувачувальний тон, в якому домінує полеміка з протиставною стороною на переповнений іринізм [примирливий – М. В.]”⁶⁵.

Вимоги, поставлені Соловйовим, добре співзвучать з пізнішими на кілька десятків років пропозиціями Шептицького. Другий собор екзархів Апостольського Престолу, який відбувся під проводом уніатського митрополита у Львові в 1942 році, забороняв особам, які заангажовані у працю для повернення єдності Церкви, вживати негативних слів та окреслень – “схизма”, “схизматик”, тому що вони могли би спричиняти непотрібні конфлікти. Згідно з постановами цього собору, у діяльності між православними належало також відмовитися від таких термінів, як “місія”, “навернення”⁶⁶. Шептицький старався підтримати контакт і вести обмін думок з широким колом представників православних середовищ. Дискусії, які він вів за вище наведеними принципами з ієрархами “нез'єдиленої” Церкви, а також з мирянами, неодноразово набирали дуже категоричного тону, а різниці в поглядах були значними. Хоча часто не вдавалося дійти до консенсусу, але в цій полеміці панував дух толерантності та взаємної пошани⁶⁷. Таким чином, як Соловйова, так і Шептицького можна визнати прекурсорами ідеї екуменічного діалогу, що сталася офіційною доктриною Католицької Церкви лише з часів Другого Ватиканського собору⁶⁸.

У рефлексії А. Шептицького на тему відбудови єдності християнства можна знайти також інші основні тези з екуменічної думки В. Соловйова. У майже ідентичний спосіб, що і Соловйов, потрактував Шептицький проблему віри простого народу. На цей народ галицький митрополит покладав великі надії. Спосіб, у який він охарактеризував віру “народу” – через перерахування проявів зовнішньої та внутрішньої побожності, настільки схожий до того, як це

⁶⁴ В. Соловьев, *Национальный вопрос в России. О христианском...*, с. 194

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ *Постанови II Собору Екзархів Ап. Престолу // Церква й церковна єдність...*, с. 370.

⁶⁷ Див, листування А. Шептицького з єпископом А. Храповицьким, І. Огієнком і православною інтелігенцією // *Церква і церковна єдність...*, с. 76–91, 98–99, 397–403, 413–433.

⁶⁸ J. J. Janicki, *Rocznica unii brzeskiej w świetle nauczania Vaticanum II i Papieża Jana Pawła II // Unia brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998, с. 85–86.

зробив Соловйов, що можна припускати, що львівський ієрарх сягнув безпосередньо до праці російського філософа⁶⁹.

Немає сумнівів у тому, що погляди В. Соловйова на проблему Вселенської Церкви були вихідною точкою для екуменічних намірів Шептицького стосовно Росії. Можна сказати, що вся діяльність Шептицького на ниві православно-католицьких відносин була переповнена соловйовською думкою. У свої юні роки майбутній митрополит вибрався у подорож до Росії. Між іншим, він затримався у Москві. Відвідини цього міста дещо продовжилися. Причини, чому це сталося, Шептицький пояснював у листі до матері: “Але хто це такий, для кого я тут залишився? Соловйов – людина, про яку стільки говорилося два роки тому в католицькій Росії. Сьогодні не скажу, мамо, нічого більше: варто приїхати до Москви тільки для того, щоб познайомитися з ним”⁷⁰. Майбутній митрополит і російський філософ зустрілися двічі. Спочатку Шептицький був гостем Соловйова. Пізніше Соловйов відвідав Шептицького в готелі “Париж”, де затримався гість із Галичини⁷¹.

Окреме питання – це роздуми А. Шептицького про Божу Мудрість (софіїологія). Безсумнівно, на неї вплинув не тільки В. Соловйов, але також двоє інших російських богословів: Сергій Булгаков та Павло Флоренський⁷².

По суті, російський філософ та галицький митрополит прекрасно доповнювали один одного. Перший – це блискучий теоретик. Натомість А. Шептицький старався ідеї Соловйова реалізувати на практиці. Дуже влучно на цю тему висловився кардинал Любомир Гузар, який написав: “Це була зустріч двох умів. Один з них умів створювати трансцендентальні ідеї, а другий зумів їх зрозуміти та застосувати на практиці”⁷³.

Перша в історії Росії Католицька Церква східного обряду на початку ХХ століття знаходилася “у катакомбах”. Її офіційно зареєстровано після лютневої революції. Її засновники вважали себе послідовниками ідей, які знаходилися у праці *La Russie et l'Église Universelle*. Серед них слід згадати таких осіб, як: Алексій Зерчанинов, Леонід Фьодоров, Євстафій Сусалев, Іван Дейбнер, Володимир Абрикосов, Микола Толстой⁷⁴. Головою цієї спільноти був А. Шептицький.

Згаданий Іван Дейбнер, син російського генерала, колишній високий царський чиновник, висвячений А. Шептицьким у 1905 році, коли перебував за кордоном російської імперії, був одним із співзасновників петербурзького мі-

⁶⁹ Див. лист А. Шептицького до кард. Меррі дель Валь з 22.12.1913 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 62.

⁷⁰ Подаю за: Zofia z Fredrów Szeptycka, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993, ? 129.

⁷¹ Диакон Василий, *Леонид, Федоров. Жизнь и деятельность*, Romae 1966, с. 19.

⁷² Більше на цю тему, див.: А. Chirovsky, *Pray for God's Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*, Ottawa–Chicago–Lviv 1992.

⁷³ L. Huzar, *Andrej Scheptycky Metropolitan of Halych 1901–1944. A pioneer of Ecumenism*, Rome 1972, ненадрукована докторська дисертація, бібліотека Папського університету “Урбаняnum”, с. 79.

⁷⁴ D. Kołpiński, *Początki katolicyzmu wschodniego obrządku w Rosji // Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, с. 27–29.

сячника “Слово Истины”. Головна мета цього часопису – це пропагування ідеї Соловйова. Він виходив з 1910 року до революції. Один з росіян-католиків східного обряду, Діодор Колпінський, твердив, що він був витриманий у душі праць Соловйова: *L'idée nationale russe* і *La Russie et l'Église Universelle*⁷⁵.

У першій номері згаданого часопису у вступній статті читаємо між іншим: “З часу смерті нашого видатного мислителя В. Соловйова минуло вже близько 12 років. В усіх прошарках російського суспільства існують як одиниці, так і групи осіб, погляди яких таким або іншим чином пов’язані зі Соловйовим. [...] Однак центральний пункт та його ідеал християнського життя та історично-національного світобачення прийняли лише небагато людей і він залишився недослідженим. Йдеться про велику мрію цього “вселенського християнина” – об’єднання Східної та Західної Церков. Власне поширення та розвиток цього великого ідеалу великого російського мислителя – це головне завдання, якому посвятилася група людей, що видавала “Слово Истины”⁷⁶.

Також у кореспонденції львівського митрополита з особами, які заангажувалися у справі, пов’язані з питанням об’єднання Вселенської Церкви, часто згадувалося ім’я Соловйова. Це свідчить про велику інспіруючу вартість думки російського прекурсора екуменізму. Греко-католицький священник, що працював у 1918 році в Одесі, писав: “Вся православна церков захитана в основах: Дав би Бог нині Соловйова!”⁷⁷

Майже 40 років пізніше, у 1942 році, православний володимирський та житомирський митрополит відповів на лист від А. Шептицького у справі єдності, між іншим, такими словами: “Я завжди був широких та свобідних поглядів на предмети, в розумінні яких многими допускається вузькість і сліпе преклоніння перед авторитетами. Тому то не тільки як громадянин, але і як богослов, цілком розумію Вас [тобто Шептицького] і постуляти Вашого листа числю можливими до здійснення. Але це можливим було б, коли б нас двоє на світі було. Добре пам’ятаю фантазію російського філософа Соловйова про поєднання представників християнських ісповідань перед кінцем світу і думаю, що ця фантазія недалеко відстає від дійсності...”⁷⁸

Ось яке свідоцтво моральності виставив одному зі своїх парохіян у лютому 1942 року парох греко-католицької парохії у Києві: “Зі сторони гр.-кат. парафіяльного уряду при церкві св. Олександра в Києві посвідчається, що Олексій Заремба – це людина високої моральної вартості. Він ще в Володимирі на Волині належав до кружка прихильників св. З’єдинення і там, обзнайомлений з працею Володимира Соловйова *Вселенська Церква*, так щиро перейнявся ідеєю об’єднання українських Церков, що всеціло віддався праці над здійсненням волі Христа і його заповіту: *Да всі будуть єдино*”⁷⁹.

⁷⁵ Там само.

⁷⁶ *Наша програма* // “Слово Истины”, № 1, 1.01.1913, с. 2.

⁷⁷ Лист від о. Іллі Кливака від 22 серпня 1918 року // *Церква й церковна єдність...*, с. 155.

⁷⁸ Лист від митр. Волинського і Житомирського Олексія від 16 червня 1942 р., // *Церква й церковна єдність...*, с. 435.

⁷⁹ Свідоцтво моральності видане Олексію Зарембі, 27.02.1942 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 455–456.

Як це вже сказано, екуменічна думка А. Шептицького й В. Соловйова мають багато спільних елементів. Все ж таки це не означає, що не можна помітити в них також різницю. Ці відмінності, на перший погляд дрібні, але, як правило, не можна їх замовчувати. Вони стосуються способу розуміння питань, пов'язаних з єдністю Вселенської Церкви, а також з місцем та роллю Росії і ширше – православ'я у її рамках.

Наприклад, обидва мислителі по-різному інтерпретували значення спадщини Київської Русі для культури Східної Слов'янщини зламу XIX та XX століть. Мислителі згодні в тому, що епоха держави перших Рюриковичів – це період, коли східнослов'янські землі стали повноцінним суб'єктом європейської християнської цивілізації. Вони наголошували на тому, що в 988 році християнство прийшло до Києва в своїй чистій зразковій постаті, не викривленій схизмою.

Соловйов цінував св. Володимира як справжнього християнського володаря, що через охрещення не тільки увів новий зовнішній релігійний ритуал, але також зацепив нові, універсальні цінності. Російський філософ твердив, що Володимир Великий любив мир, відрікся від насильства, шанував життя людини⁸⁰.

А. Шептицький, який підкреслював необхідність повернення до візантійсько-слов'янського коріння, ставив, як зразок “віру св. Володимира і митрополита Іларіона, віру Вселенської церкви, віру сімох перших Вселенських соборів”⁸¹.

Київська Русь була близькою для обох мислителів, тому що її спадщина дозволяла зберегти східнослов'янську ідентичність, а могутність цієї держави була побудована завдяки відкритим та постійним зв'язкам із Заходом, з яким вона підтримувала партнерські відносини як у сфері політики, так і в духовній сфері.

Однак Соловйов хотів включити спадщину Київської Русі в процес історичного розвитку Російської держави, згідно з популярним стереотипом, що наказує трактувати Московську державу як продовження верховної влади над “руськими” землями, яку в минулому виконував Київ. З цим пов'язане право перейняти духовну культуру св. Володимира, Ярослава Мудрого, Іларіона та Володимира Мономаха. В результаті Соловйов порівнює між собою постаті Хрестителя Русі та Петра I. На думку автора “Трьох сил”, спільна для цих володарів мала бути їхня відкритість на європейський Захід.

Тим часом, для Шептицького традиція, пов'язана зі св. Володимиром – це не тільки запорука збереження зв'язків України із Заходом. Вона мала забезпечити її відособленість від “азійської” російської духовності. Розповідаючи про видатну роль, яку в укладенні Флорентійської унії відіграв митрополит Ізидор, львівський митрополит пояснював його поведінку як прояв континуації традиції Володимира Великого. А. Шептицький старався переконати українську православну інтелігенцію, що “в Україні, так як і сьогодні, розумніші люди бачили тоді, що будучність народу в злуці з заходом, бо тільки ця злука в силі відмежити народ

⁸⁰ *Несколько слов в защиту Петра Великого // Собрание сочинений Вл.С. Соловьева, Санкт-Петербург bdw, т. V, с. 145; Византизм и Россия // Собрание сочинений..., с. 517.*

⁸¹ Лист А. Шептицького до архієпископа І. Огієнка від 21 жовтня 1941 р. // *Церква й церковна єдність..., с. 289.*

від сусідів з півночі та північного заходу. Вони розуміли, що тільки релігійна зв'язь може забезпечити на майбутнє зв'язь з Заходом, бо Захід не признає нас як своїх, як довго будемо у віроісповіданні зв'язані з Азією”⁸².

Аналіз думки Шептицького веде до висновку, що він виключав, щоб російська духовність, зокрема у своїй інституційній, видимій формі Православної Церкви була природним результатом історичної еволюції традицій і цінностей, заціплених у перших століттях християнства на Україні-Русі в Києві.

Як Шептицький, так і Соловйов наголошували на необхідності повернення до ідеалізованої традиції Київської Русі. Однак, здається, що в розумінні галицького митрополита Росію відділяла від цього ідеалу набагато більша відстань, ніж це здавалося авторові *Короткої оповісті про Антихриста*. Про це можна переконатися при нагоді аналізу ставлення обох прихильників католицько-православного примирення до постаті Петра I.

Соловйов намагався провести аналогію між здобутками Володимира Великого або Володимира Мономаха та діяльністю переможця під Полтавою. Петро Великий був для Соловйова, передусім, тим володарем, який прорвав, на думку філософа, самогубну традицію російського ізоляціонізму. Вона на його думку, мала довести до дехристиянізації московської держави. Соловйов вважав, що Петро I став перед завданням зрушення “стіни, яка відділяла Росію від цивілізації”⁸³, що він мусів “знищити інтелектуальний та життєвий порядок, що спирався на поганським відокремленні”⁸⁴. Російський філософ вважав, що діло Петра Великого тривале та не можна його відвернути. “Які б не були пізніші реакції, вони не зможуть завернути Росію зі шляху, на який її спрямував Петро. Незалежно від того, що будуть говорити та замишляти негідні та засліплені люди, Московська Русь в гробі і з нього вже не встане”⁸⁵. Так що, з точки зору Соловйова, переможець під Полтавою мав наново цивілізувати Росію після варварського періоду Московської Русі, який символізує Іван Грозний. Це мало довершитися завдяки новому відкриттю царської держави на зовнішній світ, передусім, на західний.

Соловйов старарався змалювати волюнтаристичний образ Петра Великого як володаря, що, приймаючи вагомі рішення, не до кінця осмислював всі їх наслідки. Не думав про них, не піддавав їх раціональному аналізу. Причиною цих постанов була воля самодержця, який, швидше, відчував, ніж розумів, що постанови, які він приймав, спасенні для Росії. Соловйов писав просто, що імператор був “великим втіленням сили у конкретну особу, стихією”⁸⁶.

Здається, що Соловйов оцінював велич та значення Петра I, передусім, через призму його заслуг для Російської імперії. Був переконаний у тому, що в неї велике завдання – здійснення ідеалу християнської держави⁸⁷.

⁸² Відповіді митр. Шептицького на питання православних українців про можливість об'єднання укр. Церкви, травень 1942 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 425.

⁸³ *Несколько слов в защиту...*, с. 159–160.

⁸⁴ Там само.

⁸⁵ Там само.

⁸⁶ Там само.

⁸⁷ Там само.

На думку Соловйова, геній Петра Великого проявився також у релігійному й церковному житті. Російський філософ цінував цього царя за те, що замість московського патріархату він створив Святіший Синод, як верховну церковну владу. Вважав, що це був спасенний крок для російської Церкви, тому що цим способом вдалося запобігти небезпеці загального безголов'я, яке загрожувало у зв'язку з боротьбою між традиціоналістами – старообрядцями та прихильниками реформ Нікона. Безсумнівно, заснування синоду було формальним доказом існування у Росії системи цезаро-папізму.

Соловйов вважав однією з причин поділу християнства зіткнення двох моделей стосунків між світською та духовною владою – цезаро-папізму та папо-цезаризму. Вони виключали одна одну. Це утруднювало можливості досягнення порозуміння. Філософ, розуміючи, що Захід відкидає модель цезаро-папізму, все ж таки старався її захищати. У своїй праці *Слов'янське питання*, він писав: “Якщо правила, за якими укладаються на Сході й на Заході відносини між Церквою і державою звільнити від історичних зловживань, яких не можна заперечувати, але яких також не можна дотримуватися, бо вони не є заздалегідь санкціонованими, то виявиться, що наш цезаро-папізм зводиться до основної та вагомої ідеї християнського царя, якого трактується окремо як самостійного володаря, а окремо – як слугу Церкви. Й точно тим самим способом також західний папо-цезаризм мав зводитися до основної та вагомої ідеї первосвященика – зверхника, який, користуючися найвищим в усьому християнському світі духовним авторитетом, є також авторитетом для християнської держави, незважаючи на те, що в нього немає жодної безпосередньої влади в державних справах. Духовний авторитет первосвященика й державна влада християнського царя не можуть собі заперечувати, не можуть виключати одна одну. Ці два елементи виключаються лише у випадку зловживань, але первинним та основним їхнім зловживанням є конфлікт, вороже протистояння”⁸⁸.

Ймовірно, цей дуже ідеалізований погляд на модель відносин між державою та церквою, яку звичайно окреслюється як цезаро-папізм, спонукав Соловйова прихильно віднестися до інституції Св. Синоду як до верховної влади в Російській Православній Церкві. Позитивне ставлення до так званої “Синодальної Церкви” довело автора *Трьох сил* до переконання: щоб православний міг стати католиком (тобто членом Вселенської Церкви, земним зверхником якої є папа), вистачить його щире внутрішнє прагнення. Натомість вихід із Синодальної Церкви сам по собі, не був необхідним⁸⁹.

З таким поглядом не міг погодитися А. Шептицький. Він, на відміну від Соловйова, був якнайгіршої думки про Синодальну Церкву. Модель домінації світської влади над Церквою, за якою існувала Російська Православна Церква, заперечувала основні положення відносин між світською та духовною владою, якими керувався Шептицький. Він неодноразово підкреслював, що хоча держава й Церква повинні бути між собою у багатьох пунктах пов'язаними, то все ж таки релігія у своїй інституційній формі не може бути підпорядкована державній

⁸⁸ В. Соловьев, *Славянский вопрос // О христианском единстве...*, с. 203–204.

⁸⁹ Лист А. Шептицького до кард. Меррі дель Валь..., с. 58–59.

структурі. Стосовно цього питання Шептицький репрезентував відмінну від російської православної традицію “південно-західних руських земель”, тобто простору київського православ'я. Він наголошував на тому, що цієї традиції не вдалося повністю придусити та перекреслити довготривалою домінацією на цих землях “неканонічної установи Петра Великого”⁹⁰.

На думку галицького митрополита, цар-реформатор, через створення Синодальної Церкви, остаточно поховав справжню візантійсько-слов'янську ортодоксальну традицію. Він вважав російського царя за псевдоправославного володаря, за людину, що сама себе поставила не так понад Церквою, як поза нею⁹¹.

Шептицький твердив, що єдність російського православ'я під проводом Святішого Синоду дуже поверхова та ілюзорна. На його думку, цей моноліт штучно підтримували царські укази. Тим часом у дійсності його розривали внутрішні розколи та поділи. В опінії уніатського митрополита, Петро I, по суті, створив партикулярну національну Церкву, яка попри те, що хотіла бути Вселенською Церквою, насправді до неї не належала⁹².

Шептицький не нехтував обряду, звичаїв та традиції російського православ'я, навпаки, вважав, що воно зберегло багато елементів, які деінде вже забуті, й тому їх треба дбайливо захищати. Натомість зовсім не акцептував самої інституції Церкви в Росії в тій формі, у якій вона існувала з часів реформ Петра I.

Здається, що львівський митрополит у своїй оцінці здобутків епохи засновника Петербурга був ближчий до згадуваного вже раніше Івана Гагаріна, ніж до В. Соловйова. Гагарін твердив, що реформи та великі зміни, що їх ввів у Росії Петро Великий, довели тільки до поверхової, мнимої вестернізації імперії. Щобільше, парадоксально віддалили Росію від Європи⁹³.

Звідки бралися такі зовсім різні оцінки ролі царя-реформатора в історії розвитку російської духовності. Очевидно, можна це пояснити обставинами та місцем, де сформульовано оцінку постаті великого імператора. Напевно, Гагаріну, який проживав на еміграції, або Шептицькому, який на Петра Великого дивився з української перспективи, тобто також з певної відстані, набагато легше було критично висловлюватися про російське офіційно-державне життя. В іншій ситуації знаходився Соловйов, який в цьому житті брав участь та підлягав його правилам. А, як це відомо, для вільної думки, а ще до того критичної, вони були дуже жорстокі. Можна сумніватися, що позитивне ставлення Соловйова до Петра I було наслідком улесливості стосовно влади. Так само, як, в свою чергу, критичне ставлення Шептицького до цієї постаті не було зумовлене виключно національними, українськими принципами. Галицький митрополит і російський філософ належали до двох різних духовних, культурних та інтелектуальних світів, які сформувалися на просторі Східної Слов'янщини. Тому по-різному вони оцінювали діло царя-реформатора.

⁹⁰ Лист А. Шептицького до архієпископа І. Огієнка..., с. 289.

⁹¹ Лист митр. Шептицького до дра Стаховського від 17.06.1942 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 449

⁹² 1942 р., *Із Декрету Архієп. Собору // Церква й церковна єдність...*, с. 379–380.

⁹³ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, с. 303.

У релігійній сфері, яка для нас є найцікавішою, один з тих світів пов'язаний з московським православ'ям, другий – з київською моделлю східного християнства. Цей другий варіант спирався на відносно постійні контакти з Заходом. Ця постава відкритості на західну культуру та духовність мала свій початок ще у часи Київської Русі. Пізніше на території так званої Південно-західної Русі вона продовжувалася протягом наступних століть, а її завершенням було XVII століття, коли Київ переживав своє культурне відродження. Воно пов'язане з Києво-Могилянською академією та її середовищем православних ерудитів. Вони вдало поєднали вірність своїй візантійсько-слов'янській ідентичності з поставою відкритості на європейський Захід.

Тому, не є випадковим те, що серед найближчих співробітників Петра Великого знайшлися вихованці Київської академії. Найбільш видатними серед них були Стефан Яворський та Теофан Прокопович. Їхня присутність при престолі Петра Великого свідчить про те, що цар хотів наблизити Росію до Західної Європи, між іншим, за посередництвом так званої Південно-західної Русі, тобто українських земель. Їхнє культурне обличчя сформував конгломерат візантійських та латинських елементів, які протягом століть проникалися взаємно. Цей конгломерат потрапив на зовсім новий, як це виявилось, відмінний великоруський ґрунт. Ймовірно, цар та його оточення не розуміли барокової ерудиції своїх київських співробітників або вони її розуміли специфічно, “по-великоруськи”.

Виявилось, що одиниця, сформована в київській традиції в умовах творчого синтезу візантійсько-слов'янської та латино-польської культури, зовсім по-іншому сприймає дійсність, ніж хтось, хто виховувався в “московським дусі”. Люди, що зростали в цих двох відмінних світах, по-іншому розуміли такі поняття, як свобода, гідність людини, релігія, держава, право.

Відмінність московського варіанту візантійсько-слов'янської традиції довела до того, що окремі елементи культури з київського середовища, вирвані зі свого природного контексту, підлягали різним девіаціям. Вони були наслідком відчуження великоруської культури відносно зразків, що походили з Києва⁹⁴. Про те, що речі, які в інших обставинах нормально функціонують, а на російському ґрунті вони переходять дивні мутації, писав вже Чаадаєв⁹⁵. Певною мірою, Солвейов підтверджує це правило. Зокрема коли намагається віднайти якусь паралель між християнськістю та європейськістю володарювання Володимира Великого та Петра I. Такі зусилля свідчать або про дуже ризиковану спробу нагнути історію для тимчасових потреб, або про зовсім відмінне, у порівнянні з Шептицьким, власне, великоруське розуміння духовної спадщини Київської Русі.

В кожному разі, можна сказати, що в Росії, століттями користувалися духовною традицією, яка сформувалася в Києві. В якомусь сенсі цей принцип знайшов також своє місце у російській культурі зламу XIX та XX століть. Безсумнівно джерелом “російського духовного ренесансу” є так звана “Київська

⁹⁴ Ширше на цю тему, див. B. Uspienski, W. Żywow, *Car i bóg*, Warszawa 1992.

⁹⁵ P. Czaadajew, *Pierwszy list filozoficzny* // P. Czaadajew, *Listy*, вибір, вступ та обробка L. Suchanek, Kraków 1992, с. 79.

школа релігійної філософії”. На лекціях її найвизначнішого представника – Памфілія Юркевича – був присутній молодий В. Соловйов⁹⁶.

Хтось може закидати Шептицькому, що його нехить до Петра Великого та одночасне позитивне ставлення до Київської Русі виникало з національних причин, що він дивився на історію через призму українських національних аспірацій. Але, з другого боку, невже ж спроби Соловйова зрівняти між собою, дещо насильно Хрестителя Русі та Петра I та пошуки духовних зв'язків між цими двома особами не підтверджують правильності тези, яку поставив Чаадаєв, що в своїй *Першій філософській листі* історію Росії ось так інтерпретував: “Спочатку, бруталне варварство, за ним – груба темнота, а після – чуже панування, жорстоке та принижуюче, духа якого успадкувала пізніша наша влада, – ось сумна історія нашої юності. [...] Жодних гарних споминів, жодних вдячних уявлень у пам'яті народу, жодних великих повчань в його легендах. Прошу огорнути всі століття, які ми пережили, весь простір, що ми займаємо, – Ви не знайдете жодного милого серцю спомину, ні одної величезної пам'ятки, яка б нам виразно говорила про минуле, відтворювала його перед нами в живий та мальовничий спосіб”⁹⁷.

Хіба що сполучення із собою Володимира Великого й Петра I не свідчить про розпачливі пошуки Соловйовим цих “милих серцю споминів”, навіть ціною перекручення фактів та історії?

Росія Петра I не була підготовлена до зустрічі із Заходом. Була нездатна до партнерських відносин з Західною Європою, принаймні в такому масштабі, в якому це споконвічно відбувалося на землях, яким був властивий київський варіант східнослов'янської ідентичності. Зрештою, Соловйов усвідомлював відмінності шляхів розвитку Московської (Великої) та Київської (Малої) Русі. Однак поставив дуже ризиковану тезу, що приєднання “України та Малоросії” до московської держави щасливо закінчило період “дозрівання” Росії. Він твердив, що це приєднання “зв'язало дві основні відміни руського народу, а звання царя самодержцем всієї Русі, перестало бути пустим титулом”⁹⁸.

Здається, що Соловйов старався приписати Російській державі та її володарям якісь універсальні та загальноруські прикмети, які виникають природно. Натомість, для Шептицького у релігійній сфері, що особливо його цікавила, приєднання України до Росії передусім означало, що київське православ'я з усією своєю культурною специфікою попало під безпосередню залежність від Московської церкви (пізніше синодальної). Мета цієї останньої – це уніфікація всього простору східнослов'янського православ'я за накиненими московськими зразками. На думку Шептицького, в результаті це вело до знищення однієї з основних – української відміни візантійсько-слов'янської ідентичності.

⁹⁶ Ширше про Юркевича: В. С. Горський, *Історія української філософії*, Київ 2001, с. 168–178, В. Соловйов, *О философских трудах П. Д. Юркевича*, Санкт-Петербург 1874, С. Ярмус, *Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина*, Вінніпег 1979.

⁹⁷ P. Czaadajew, *Pierwszy list...*, с. 74.

⁹⁸ *Несколько слов в защиту...*, с. 150.

У XIX та XX столітті на східнослов'янських землях, особливо в Росії та в Україні, розгорнули дискусії та суперечки про свою ідентичність. Вони пов'язані як зі спробами окреслити своє місце між європейським Сходом і Заходом, так і з тодішніми національними процесами. Дуже часто у цих полеміках виринала проблема так званого “візантинізму”.

Дуже загально кажучи, “візантинізм” – це присутність в суспільнім, політичнім та релігійнім житті елементів, які походять з культурної спадщини Східноримського царства. На зламі XIX та XX століть спалахнули суперечки щодо ролі, яку в житті росіян та українців відіграли візантійські впливи. По-різному оцінювано значення зв'язків Східної Слов'янщини з Візантією. В ці дебати включилися також Соловйов і Шептицький. Між іншим, вони старалися з'ясувати, що доброго, а що поганого східнослов'янське християнство успадкувало від Царгородського царства та патріархату. Вони шукали відповіді на питання про наслідки, які виникають з факту, що Блага Вість прийшла сюди власне з Візантії, зі Сходу.

Порівнюючи думки Шептицького та Соловйова, пов'язані з цим питанням, можна дійти до висновку, що само поняття “візантинізм” багатозначне, й можна його по-різному розуміти та інтерпретувати. Через те також погляди на роль, яку візантійська культура відіграла у формуванні східнослов'янської християнської ідентичності, можуть бути неоднаковими.

Автор праці *La Russie et l'Église Universelle* вважав, що Візантія була посередником у процесі передачі на східнослов'янські землі деяких “вічно істотних духовних форм”. Але, на його думку, разом із ними були сюди також принесені деякі “місцеві, перехідні форми”, які неправильно ототожнювано як у Візантії, так і на Русі з вічними, універсальними формами⁹⁹. Як правило, в соловйовських історіософських роздумах переважають неприхильні для “візантинізму” думки. Передусім, російський філософ вважав, що візантинізм – це поверховість, форма без змісту. Він твердив, що формально у Візантії обов'язували християнські норми та накази, але насправді їх не введено в життєву практику.

Віра у Східноримському царстві, за словами Соловйова, була “предметом їхнього (йдеться про візантійців) розумового визнання та честі, яку віддавалося у літургії, але не була начальним правилом у житті. Гордячися своєю правдивістю та побожністю, вони не хотіли зрозуміти цієї простої та очевидної правди, що справжня правдивість та побожність вимагає, щоб ми хоч трохи достосували своє життя до того, у що віримо та що поважаємо, – вони не хотіли зрозуміти, що правдива першість надається християнській державі перед іншими лише настільки, наскільки вона полагоджена й керована у Христовому Дусі”¹⁰⁰.

На думку Соловйова, велич св. Володимира мала полягати власне у тому, що цей володар охрещення не трактував як звичайну формальність. Навпаки, норми й цінності, пов'язані з новою релігією, він втілював у життя та ними керувався, коли правив своєю державою¹⁰¹.

⁹⁹ G. Przebinda, *Włodzimierz Słowjow wobec historii*, Kraków 1992, c. 33.

¹⁰⁰ *Византизм и Россия...*, c. 514

¹⁰¹ *Несколько слов в защиту...*, c. 145.

У наступних століттях Хреститель Русі, на думку Соловйова, не знайшов гідних послідовників. В епоху Російської імперії її зв'язки з візантійською спадщиною, на думку філософа, були причиною ізоляції царської держави від решти Європи та протистояння Російської Православної Церкви та латинського християнства. В результаті це сталося головною перепоною у відбудові її зв'язку з Вселенською Церквою.

Соловйов твердив, що московське православ'я – це жертва заходів “греків”, які посвятили єдність Вселенської Церкви для реалізації власних, партикулярних амбіцій. Російський філософ, так, як і Шептицький, вважав, що наголошувани протягом століть спірні точки між православ'ям та католицизмом – це не є, з догматичної перспективи, проблемою. Вони виникають із завзятості православної еліти – вищої ієрархії та богословів. Однак, на відміну від львівського митрополита, Соловйов писав, що стан свідомості православної еліти – це результат “грецьких”, візантійських впливів. У своїй книжці *La Russie et l'Église Universelle* він писав, між іншим, що клир (який спочатку виводився від греків) та церковна наука приймають згубну спадщину після Фотія та Керуларія як інтегральну частину справжньої релігії. “Ця псевдоортодоксальність нашої богословської школи, яка не має нічого спільного ні з правдивою вірою Вселенської Церкви, ні з побожністю руського народу, не містить в собі будь-якого позитивного елементу: це лише нехтування, сформульоване арбітральним способом для задалегідь прийнятої мети”¹⁰².

У тій самій книжці Соловйов написав, що Російська Православна Церква старається зберегти відстань від Царгороду та греків, тому що контакти з ними, на його думку, можуть тільки поглиблювати прогалину між нею та Вселенською Церквою. Російський філософ писав навіть про ненависть між росіянами та греками, яка довела до того, що зв'язки між двома ортодоксальними спільнотами “висіли на волоску”¹⁰³.

За словами російського філософа, Київська Русь була дуже близько ідеалу християнської держави, але пізніше, в часи домінації Московської Русі, цей ідеал занепав. Він уступив місце візантинізму, який переміг в усіх ділянках життя й в результаті довів до ізоляції Росії від Заходу. Відновити зв'язки із Заходом намагався, на думку Соловйова, Петро Великий.

У своїх відважних історіософських тезах Соловйов умістив одне особливо цінне зауваження. Він ствердив, що візантійські впливи не конче мусять бути грізними, за умови, що їх будуть рівноважити одночасні впливи Заходу¹⁰⁴.

Справді, здається, що відносно постійний та природний контакт з європейським, латинським Заходом – це ефективна запорука перед можливими девіаціями, які можуть зроджуватися на візантійсько-слов'янським просторі внаслідок необмеженої домінації культурних зразків, що перейняті з Константинополя.

¹⁰² V. Soloviev, *La Russie...*, с. 18.

¹⁰³ Там само, с. 61; Р. Козловський закидує Соловйову, що в своїм нехтуванні Візантією та її спадщиною російський філософ “односторонньо задивився на Захід”, R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, с. 134.

¹⁰⁴ *Несколько слов в защиту...*, с. 147.

Коли створюються умови для вільного змішування елементів культури європейського Сходу та Заходу, візантійська традиція перестає бути тягарем. Замість того вона починає збагачувати ідентичність одиниць, які знаходяться в межах її впливів. Їхнє спостереження візантійської спадщини у природний спосіб, буде дещо відрізнятися від точки зору Соловйова, яка попри все, формувалася в умовах ізоляції та недовіри до латинського Заходу.

У цій різниці можна перекоонатися, аналізуючи підхід митрополита Шептицького до питання “візантинізму”. Його духовність – це результат споконвічного синтезування візантійсько-слов’янської та латино-польської культури, яке проходило в умовах, створених колишньою Річчю Посполитою. То на її території діяли, між іншим, Петро Могила, Йосафат Кунцевич, Веламін Рутський. Вони доказали, що можна успішно захищати свою східнохристиянську, візантійсько-слов’янську ідентичність й одночасно не відмежовуватися від Заходу. Повністю це підтвердила діяльність Києво-Могилянської академії. Також можна було у цьому перекоонатися, аналізуючи зміст послання П. Могили у справі відбудови єдності між київським православ’ям та Римом¹⁰⁵. Особливо сильно та виразно ця проблему обговорено у документах, пов’язаних з укладенням Берестейської унії¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Щоб більше наблизити цей феномен, варто пригадати слова Юрія Новосільського, який влучно ствердив, що візантійська культура виконувала у східнослов’янській дійсності дуже специфічну роль. Він вважає, що візантійська культура – це потенціал, що залишається у стані інерції, доки не зустрінеться з впливом, експансією латинської культури. Ця зустріч – це поштовх, що активізує потенційні можливості, які дремають у візантійській спадщині. Новосільський твердить, що “всі суттєві прикмети артистичної, культурної, духовної свідомості Візантії завжди активно проявляються лише у контакті з опозиційними західними елементами. Кожен контакт візантійської свідомості з західною культурою нечувано плідний. Тому що він немов примушує візантійську свідомість до самоокреслення, до показання прямо своїх властивостей. Тут маємо, до речі, з надзвичайно гарним явищем, тому що знов йдеться про певну культурну єдність. Візантія без Заходу була б нічим. Була б якимось завмерлим культурним простором. Візантія має сенс та активізується, стається собою щойно після зіткнення – такого чи іншого доброго чи злого, навіть найбільш трагічного, із Заходом. Тоді деякі елементи свідомості оживлюються, стаючи спільною долею західної та східної думки.” – Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, с. 36–37; це питання обговорювалося уже в другому розділі.

¹⁰⁶ Б. Гудзяк, *Криза і Реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000, с. 331–349. Ширше про Берестейську унію, див.: О. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, Lublin 1997; *Ковчег. Збірник статей з церковної історії*, Львів 1993; “*Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*”, т. V–VI, Kraków 1997; Й. Сліпий, *Берестейська унія* // “*Богословія*”, № 57 (1993) с. 3–87; M. Szegda, *Unia brzeska 1596 roku jako wyraz dążności wspólnot prawosławnych do reformy Kościoła* // *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, т. 2, Przemysl 1994, с. 77–84; *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, за ред. R. Łuźnego, F. Ziejki і A. Kępińskiego, Kraków 1994; *Unia brzeska. Przeszłość i terażniejszość. 1596–1996*, за ред. P. Natanka і R. M. Zawadzkiego, Kraków 1998; *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, за ред. J. S. Gajka, S. Nabywańca, Lublin 1998.

Тому не випадково Шептицький, який відносно охоче відкликувався до постаті Могили та Рутського, також звернувся в бік “візантинізму”. Однак через те він не попав у конфлікт ні з західним світом, якщо йдеться про культурну сферу, ні з Католицькою Церквою, якщо розглядати релігійні питання.

На просторі колишньої Речі Посполитої візантійська культура постійно зустрічалася із Заходом. В цих умовах зродився окремий від московського варіант східнослов'янської культури. З його здобутків, як це вже сказано в Другому розділі, черпав А. Шептицький. Досліджуючи процес формування цього варіанту, можна легко помітити, що надмірна сила західних впливів, їхня неврівноважена перевага над східною традицією може довести до таких самих катастрофічних наслідків для східнослов'янської ідентичності, як необмежена домінація “візантинізму”, на яку в російському житті скаржився Соловйов.

Шептицький кинув гасло повернення Греко-католицької Церкви до східного коріння. Це не значить, що він як католик не бачив негативної ролі, яку в справі єдності християнства відіграли константинопольські патріархи. Він підкреслював, що цей гріх слід рішуче засудити. Однак вважав, що не можна забувати позитивну роль, яку Візантія відіграла у процесі розвитку східнослов'янської ідентичності та духовності. Шептицький, зрештою так, як і Соловйов, наголошував на тому, що власне звідти прийшло до Києва християнство, звідти Русь отримала свій обряд, властивий собі спосіб переживання віри¹⁰⁷. Пізніші сумнозвісні для Церкви події, пов'язані з анафемами, які на себе кидали патріархи Царгороду й Риму, не могли, на думку Шептицького, заглушити факт, що візантійська традиція, при відповідній інтерпретації, незважаючи на різні історичні кризи, які вона пережила та які мусили залишити на її свій слід, весь час була носієм універсальних цінностей, спільних для всіх християн.

Шептицький був противником абсурдів, які виростили на ґрунті цієї традиції, але не її самої. До цих деформацій галицький митрополит зачислив між іншим “догматизування обрядів, приписування догматичного значіння обрядовим формам”¹⁰⁸. Перестерігав також перед надмірним прив'язуванням значення до малесеньких дрібниць, що, по суті, не мали більшого значення. Наприклад, в однім зі своїх писань він згадував анекдот про православного “батюшку” з царських часів, який з пафосом переконував своїх вірних, що навіть широкі рукави його рясни мають “догматичне значення”. На думку Шептицького, від такого абсурдного “візантинізму” слід лікуватися. Митрополит остерігав притому, щоб всупереч “візантинізму “широких рукавів” не попасти у візантинізм “вузьких рукавів”¹⁰⁹.

Власне Шептицький започаткував зворот Греко-католицької Церкви в бік східної традиції. Це торкалося також чисто зовнішньої сфери, наприклад, способу декорування храмів, вбрання священників. Передусім, це стосувалося відродження в Уніатській Церкві східної духовності через відновлення чистоти візантійсько-східного обряду або через розвиток монашого життя за східними зразками.

¹⁰⁷ Лист пастирський до духовенства від 13.04.1931 // *Церква й церковна єдність...*, с. 224.

¹⁰⁸ Там само.

¹⁰⁹ Там само, с. 225.

Зразу треба зазначити, що програма повернення до візантинізму, яку проголосив Шептицький, не завжди та не у всіх викликала захоплення. Вона мала немало опонентів, як у самій Греко-католицькій Церкві, так і поза нею, передусім, у латино-польському середовищі. Наприклад, греко-католицький станіславівський єпископ Григорій Хомишин вважав, що присутні в українській духовності візантійські елементи не дозволяють уніатам-українцям досягнути ні повної та справжньої єдності з Вселенською Церквою, ні внутрішньої національної єдності. Загально кажучи, за словами станіславівського єпископа, він мав довести до розкладу духовного життя людей, що знайшлися в межах його впливу. Цей духовний занепад мав, на його думку, створити досконалий ґрунт для розвитку більшовицької ідеології. Її наступ та розквіт мали бути, на думку Хомишина, безпосереднім наслідком візантинізму, який нібито огортав майже все життя в Росії. Хомишин закидав прихильникам змін, які пропагував Шептицький, “латинофобію”, а все зло старався пояснити “візантинізмом”¹¹⁰.

Під час російської окупації Галичини в 1915 році були випадки переходу греко-католиків на православ'я. Це відбувалося за російською інспірацією та підтримкою. Латино-польська сторона була на тривогу. З'явилося багато “досліджень”, у яких автори намагалися довести, якими слабкими були зв'язки Уніатської Церкви з Католицькою Церквою. Створено легенду про масові переходи уніатів на православ'я¹¹¹. Як причину цього явища вказано власне цей нахил до “візантинізму”. Ця тенденція мала привести Греко-католицьку Церкву просто в обійми російського православ'я. По-перше, важко було б довести, що власне такі були наміри самого Шептицького – пропагатора “візантинізму”. По-друге, інформації про мнимий масовий перехід греко-католиків на православ'я під час російської окупації Галичини у 1915 році просто неправдиві. Це було маргінальне явище. Широко про це писала останнім часом Александра Бахтуріна¹¹².

Шептицький не боявся звернутися в бік візантійської традиції, тому що на землях, де існувала його Церква, тобто на просторі колишнього київського православ'я, східну традицію завжди по-іншому сприймали та інтерпретували, ніж у Москві.

В історії Київської митрополії, чи то православної, чи то уніатської, одночасні зв'язки з Константинополем та Римом не були чимось дивним та несподіваним. У київським православ'ї, поділений у 1596 році на два табори: уніатський та протиуніатський, вдалося розробити модель співіснування східного й західного християнства. До неї, власне, відкликувався львівський митрополит. Досвід київських митрополитів Григорія Цамблака, Мізаеля, Ізидора, Веляміна Рутського, Петра Могилы не дозволяв йому однозначно перекреслити зв'язки християнства на Східній Слов'янщині з Візантією. Навпаки, цей досвід спонукав до пошуків спільних точок між Константинополем та Римом.

¹¹⁰ Г. Хомишин, пастирський лист від 23.03.1931 р., Центральний державний історичний архів у Львові, ф. 355, оп. 3, спр. 300.

¹¹¹ Див. на приклад: *Cerkiew unicka w Małopolsce w czasie inwazyi rosyjskiej (1914–1917). Fakty i refleksje*. Lwów 1920.

¹¹² А. Бахтуріна, *Политика российской империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны*, Москва 2000.

Шептицький вважав, що візантійська традиція може бути так само, як латинська, корисною для реалізації ідеї досягнення єдності християнства. Шептицький був переконаний у тому, що без подолання конфронтаційної, антиномічної моделі відносин між тими двома культурними колами, важко буде собі уявити цю єдність у рамках Вселенської Церкви.

Українська перспектива справила, що Шептицький дещо інакше, як Соловйов, дивився не тільки на спадщину після Візантії, але також на причини поділу Церкви. Львівський митрополит підкреслював особливо деструктивну роль Російської Церкви і з часів московського патріархату, і в “синодальний” період. Ясна річ, важко було б її звинувачувати у схизмі 1054 року. Але він вважав, що вона консеквентно, для власних егоїстичних інтересів підтримувала поділ християнства. Не тільки сама не хотіла простягнути руку на згоду, ще й протягом століть протидіяла ініціативам, які були спрямовані на хоча б часткове подолання муру, який відділяв від себе західних та східних християн. Власне Російська Православна Церква, зокрема у своїм “синодальнім” періоді, свідомо мала, на думку Шептицького, утрвалювати еретичні елементи, аби тільки ізольоватися від Вселенської Церкви, а особливо від латинського християнства. Цю ситуацію мала ще погіршувати залежність Російської Церкви від світської влади й повне підпорядкування їй метам¹¹³. Шептицький був переконаний у тому, що Російська Церква спростила візантійську традицію, до якої так охоче відкликувалася¹¹⁴. Про правильність своїх поглядів на візантійську традицію Шептицький міг переконатися, стежачи за зростаючим інтересом до культури, духовності та історії Східноримського царства. На думку митрополита, його можна було помітити в другій половині XIX та на початку XX століття по всій Європі. Шептицький був переконаний у тому, що в результаті у європейців поступово зростала пошана до спадщини після Візантії¹¹⁵.

¹¹³ 1942 р., *Із Декрету Архієп. Собору.... // Церква й церковна єдність...*, с. 381.

¹¹⁴ Варто нагадати, що не тільки уніатський митрополит так суворо оцінював Російську Православну Церкву. Казимир Закшевський (Kazimierz Zakrzewski), піонер польської візантології, писав, що “Візантія почесно вив’язалася зі своєї культурної місії стосовно слов’янських народів. Високий рівень візантійської культури в слов’янських країнах наука сьогодні повністю визнає та цінує. Пізніше, народи східної та південної Слов’ящини зійшли з цього рівня; але сталося так за справою турецького панування протягом довгих століть, яке призвело до великого застою в балканських країнах. В свою чергу, на Русі, перевага татар (після битви над Калкою 1224 р.) значною мірою знищила здобутки культурної місії Візантії, а наступники татарських ханів, володарі Москви, хоча вважали себе за спадкоємців державної та культурної візантійської традиції, за заступників православного християнства та пропагандистів культури, то вони колишнім “василевсам” не дорівнюють. Щойно завдяки відносинам створеним під берлом московських царів та турецьких султанів “візантинізм” стався синонімом варварського деспотизму та відсталості.” – K. Zakrzewski, *Bizancjum w średnio-wieczu*, Kraków 1995, с. 71.

¹¹⁵ Послання митр. Шептицького *Про обряди // Церква й церковна єдність...*, с. 328–329.

Отже не сама візантійська традиція, але девіації, які витворила на її основі Російська Православна Церква, були, на думку Шептицького, перепоною у відновленні комуні між руською ортодоксією і Католицькою Церквою.

Шептицький вважав, що для досягнення єдності християнства треба відкликатися до його універсальних елементів, спільних для всіх визнаців Христа, незалежно від їхнього віросповідання. На європейському ґрунті носієм цих універсальних цінностей були дві традиції: візантійська та латинська. Уніатський митрополит закладав, що перша серед них, цей “візантинізм”, в позитивному розумінні, був постійно вписаний в русько-українську та московсько-російську ідентичність та менталітет. Латинськість завжди на Сході буде сприйматися як чужий елемент. Тому, думаючи про підготовку своєї Церкви до екуменічної діяльності на Сході, він хотів, щоб вона відзискала свій первинний, візантійсько-слов'янський характер, очищений з пізніших латино-польських донавань¹¹⁶.

Шептицький підкреслював те, на що не один раз звертали увагу папи – що одним з основних принципів, за якими укладено Берестейську унію, було збереження в Уніатській Церкві її східного обряду та характеру. В документах Унії читаємо, що папа, приймаючи під своє верховенство Руську Церкву, мав зберігати “обряди і звичаї східних Церков, Грецьких і Руських, не роблячи жодних змін у наших церквах; але щоб залишив їх, за переданням святих грецьких отців, навіки”¹¹⁷.

Папи в своїх буллах виразно зазначали, що самовільно вводити обрядові зміни, які б уподібнювали Уніатську Церкву до Католицької, недопустимо. Шептицький писав: “Маючи на увазі вагу проблеми збереження для Святої церкви нашого східного обряду, Вселенські Римські Архієреї не тільки нагадують православним, щоб заховали свій обряд, але ще встановили жорстокі покарання для тих місіонерів, що підмовляють східних християн, щоб вони приймали латинський обряд”¹¹⁸.

Наголос, який митрополит Шептицький клав на досягнення єдності, при одночасному збереженні різноманітності мов, обрядів, культур, що функціонують у християнському світі, дуже промовистий. Такий спосіб мислення на слов'янським ґрунті зашпилили святі Кирило та Мефодій. Ці два місіонери, яких звать апостолами слов'ян, та їхня діяльність – це чи не найбільше добродійство, яке на руські землі прийшло з Візантії. Отже, вони створили візантійсько-слов'янський обряд. У його джерела лежить ідея збереження власної культурної ідентичності різними членами Вселенської Церкви. Її реалізація мала підтвердити, що християнство – це релігія, яка приносить людям передусім свободу. Свобода мала єднати всіх членів Церкви. Кирило й Мефодій протиставилися будові єдності за принципом уніфікації, штучного накидання однорідних, штивних шаблонів.

Часто говориться про інкультурацію християнства, яку на слов'янських землях доконали брати зі Солуня. Щоб досягнути своєї мети, вони мусили стати

¹¹⁶ Там само.

¹¹⁷ Б. Гудзяк, *Криза і Реформа...*, с. 349.

¹¹⁸ Послання до греко-католицького духовенства Росії, березень 1908 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 52.

одними з тих, серед яких їм довелося жити та працювати. Тисяча років пізніше молодий Роман Шептицький, перейнятий своєю ідеєю єдності Церкви, вирішив посвятитися її реалізації на православно-руському Сході. Так, як його великі попередники зі Солуня, він прийняв культуру, мову та обряд народу, для якого хотів жити та працювати. Протягом усього свого життя він намагався інкультурувати ідею єдності Вселенської Церкви на східнім, візантійсько-слов'янським ґрунті. Ця інкультурація означала уміщення деяких загальновідомих та прийнятих цінностей у конкретних культурних обставинах, а також, що в часи Шептицького було особливо істотне, в конкретних національних умовах. В основу прийнятої св. Павлом та його ідейними послідовниками – св. Кирилом і Мефодієм та А. Шептицьким – моделі зацеплювання універсальних християнських цінностей, лягло переконання, що немає вибраної нації, культури чи мови, яка була би більше від інших покликана проголошувати ці цінності та втілювати їх у життя¹¹⁹.

Брати зі Солуня принесли з Візантії фундамент, на якому слов'яни побудували християнство. Якщо, попри те, Соловйов бачив у візантійській спадщині причину ізоляції Росії від Вселенської Церкви, то, можливо, тому, що в цій Російській Церкві небагато або майже нічого не залишилося з цього кирило-мефодіївського передання. Як же часто в епоху Соловйова візантійсько-слов'янський обряд у руках Російської Церкви ставав знаряддям приневолення, а не проявом свободи. Треба визнати, що Соловйов бачив цю небезпечну тенденцію та хотів її дати під розвагу своєму читачеві. В кожному разі, так можна інтерпретувати засудження ним кривавих подій, які відбулися на Підляшші при нагоді ліквідації Уніатської Церкви на території Російської імперії.

Незважаючи на те, треба ствердити, що у способі, в який Соловйов думав про Вселенську Церкву, зокрема про роль, яку має в ній відіграти Росія, здається покутувати утопійна ідея вибраної нації, яка Божим Провидінням особливо призначена на спасителя людства й поділеного християнства¹²⁰. На відміну від російського філософа, Шептицький ніколи до подібних висновків не прийшов. Можна вважати, що екуменічна думка Соловйова набагато менше пов'язана з кирило-мефодіївською традицією, ніж у випадку зверхника Греко-католицької Церкви. Це суттєва різниця між російським прекурсором екуменізму та галицьким митрополитом.

Володимир Соловйов та Андрей Шептицький одні з перших почали важке та складне діло прокладання стежок для екуменізму на слов'янським Сході. Погляди Соловйова на російському ґрунті були новинкою. Це було справжнє об'явлення. Стосується це передусім його основної праці, що з'явилася за кордоном – *La Russie et l'Église Universelle*. Надзвичайна проникливість та прозорість думок, що в ній знаходяться, дещо блідне у порівнянні з іншими писаннями Соловйова, які з'явилися в Росії. Безмежне віддання справі єдності християн, або, як би це сказав російський філософ, “вічно істотним духовним формам”, часом, на жаль, програє в них з лояльною поставою, може не так відносно царської влади, як абстрактної Російської державності. Тому інколи можна мати

¹¹⁹ Ширше проблему кирило-мефодіївської ідеї обговорено в першому розділі.

¹²⁰ G. Przebinda, *Włodzimierz Słowjow...*, s. 127.

враження, що громадянин російської імперії перемагає у Соловйова над православним християнином.

На жаль, немає тут місця, щоб з'ясувати генезу такої еволюції поглядів Соловйова – чи вона виникла з натисків влади, конформізму філософа, чи з автентичних внутрішніх вагань. Соловйов створив блискучу, універсальну теорію єдності християнства. Підкреслював, що для того, щоб його ідеї могли бути реалізованими, треба було безкомпромісно добиватися правди. Однак одночасно, всупереч цій правді та очевидним фактам, він намагався переконати своїх читачів, що Петро Великий був ідейним послідовником Володимира Великого та продовжувачем його діла.

Здається, що явище своєрідного “роздвоєння особистості” не обмежувалося лише самим Соловйовим. Воно у Росії помітне в ширшому масштабі. Можливо навіть, що воно певним чином було характерним для менталітету російських інтелектуальних еліт зламу XIX й XX століть. Тут згадаємо тільки два приклади. Перший – це колишній міністр внутрішніх справ Росії – Петро Валуєв (1814–1890). Він, між іншим, прославився введенням у 1863 році таємного циркуляра – заборони друкувати наукові та просвітницькі книжки українською мовою. Він твердив, що “більшість малоросів (тобто українців) сама доводить, що жодної малоруської (тобто української) мови не було, нема й не може бути”¹²¹. Ця же сама людина 25 років пізніше вважалася особою високої моралі, великим прихильником творчості В. Соловйова та свободи сумління¹²².

Тут треба би було згадати ще одну постать, можливо, ще більш чіткий приклад обговорюваного явища. Вона вже безпосередньо пов'язана з екуменічною діяльністю А. Шептицького. Йдеться про православного Волинського єпископа Антонія Храповицького. З 1903 року галицький митрополит листувався з цим ієрархом. Тим способом Шептицький старався реалізувати свою концепцію праці для єдності християнства шляхом мирного діалогу з православною стороною. Таким чином він хотів шукати вирішення проблеми подолання поділу християнства. На перший лист, який він послав А. Храповицькому, дочекався відповіді. Вона була сформульована в такому же зичливим тоні. Читаючи її, можна віднести враження, що дійсно вдається провалити стіну, яка відділяла православних і католиків. А. Храповицький писав про подив і пошану з приводу способу, в який львівський греко-католицький митрополит виповнює свої обов'язки та веде пастирську роботу. Майже захоплювався пастирськими листами, з якими А. Шептицький звертався до свого народу. З подивом згадував “сердечний характер” у його ставленні до “руського народу”. Щобільше, він виявив, що вже здавна “гаряче прагнув побачити Львів та уніятську літургію”¹²³. У своїм наступнім листі він називав В. Соловйова своїм “приятелем і знайомим”¹²⁴.

¹²¹ Подаю за: *Енциклопедія українознавства*, Львів 1993, т. I, с. 205.

¹²² Листи княгині Єлизавети Волконської до о. Цезаря Тондіні (Cezare Tondini) з років 1886–1894, машинопис, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні (Meudon), с. 92.

¹²³ Лист А. Храповицького до А. Шептицького з липня 1903 року // *Церква й церковна єдність...*, с. 79.

¹²⁴ Там само, с. 85.

Тим часом, неповних шість років пізніше, в 1909 році, єпископ А. Храповицький, у пастирському листі звертався до своєї пастви з такими словами: “В останнім часі перед православними з’явилася нова небезпека з боку латинників та уніятів. Вони знову хочуть нам впустити цю духовну заразу, на яку силою наразили ваших батьків двісті років раніше. [...] Сто років тому звільнившись від Польської держави та повернувшись під рідну російську владу, батьки тоді також скинули з себе спокусу унії та повернулися до православ’я”¹²⁵. У своїх посланнях, А. Храповицький безупинно називав Католицьку й Уніатську Церкву єретичними. “Католицизм – це єресь тяжча від інших” – твердив¹²⁶. Вважав, що православне духовенство повинно “називати Латинську Церкву просто злою та згубною для душ ересією”, а також повинно “копати щораз глибший та ширший рів між життям православних християн і латинських єретиків”¹²⁷.

Несподіваний мусить бути факт, що людина, яка знала й цінувала думку Соловйова, одночасно могла написати вище наведені слова. Адже А. Храповицький не мусів годитися в усіх догматичних справах з Шептицьким чи Соловйовим. Родиться питання, чому ця ж людина одного разу вміла свої відмінні погляди представити мирно, спокійно, в іренічному дусі, немов насправді він знав, розумів та акцептував потребу діалогу, на присутність якого наполягав Соловйов, а в іншому випадку, на ті самі теми він висловлювався, вживаючи жанру, що взагалі заперечував ідею будь-якого діалогу.

У випадку Храповицького це мусить тим більше дивувати, що, безсумнівно, це в російському інтелектуальній житті була неабияка постать. Народжений у 1863 році, закінчив Петербурзьку Духовну академію, був ректором академії в Москві та Казані. Був єпископом Уфи, а пізніше Волині. Належав до Св. Синоду та Ради держави. В історії Церкви записався як речник відродження традиційної російської духовності, яка спиралася на аскетизмі та містиці. Був також прихильником відновлення традиційного монашества. Рішуче висловлювався за повернення московського патріархату¹²⁸.

Як це видно, у Соловйова були дуже різні приятелі та різні люди ним захоплювалися. Однак те, що хтось знав його праці та цінував його думку, зовсім ще не мусило означати, що той хтось почав спостерігати католицько-

¹²⁵ *Архипастирські послання і наставлення високопреосвященнейшого Антонія, Архієпископа Волинського і Житомирського, Почаєв* 1913, с. 38.

¹²⁶ Там само, с. 44.

¹²⁷ Там само.

¹²⁸ J. Danzas, *Mgr Antoine Khrapovitski // “Russie et Chrétienté”*, с. 5–6 (1936), с. 214–220; Майбутній російський католицький єкзарх східного обряду, Леонід Фьодоров охарактеризував Храповицького як інтелігентну, чемну та оригінальну людину. Однак він твердив, що як богослов та філософ Волинський єпископ був “нижче критики”. За словами Фьодорова, А. Храповицький багато разів критикував Російську Православну Церкву, ставив під сумнів канонічність її структур та неприхильно висловлювався про пануючий у Росії цезаро-папізм. Фьодоров вважав, що “в усьому було видно радше потребу бути оригіналом, імпонувати незалежністю власних переконань. Повністю щирий він був тільки у своїй глибинній ненависті до Заходу та в любові до давньоруської та візантійської побожності.” – *Диакон Василий, Леонид Федоров...*, с. 189.

православні відносини, відносини між латинським та візантійським колами християнства у категоріях толерантності, любові, миру та взаєморозуміння.

Безсумнівно, для екуменічних спроб нав'язати партнерські відносини між католицизмом і православ'ям, зокрема Російською Церквою, думки Соловйова були своєрідним орієнтиром. Передусім, можна бути впевненим, що так було у випадку А. Шептицького. Анджей Валіцький дуже влучно зауважив, що "символічно ідея Соловйова про об'єднання Церков при збереженні окремої культурної ідентичності, мала вплив на галицького аристократа Андрія Шептицького (який ніколи не забув своєї зустрічі з Соловйовим у 1887 році) та що, власне, Шептицький, вже як львівський митрополит, духовний провідник уніатів, патрунував народженню Греко-католицької Церкви в Росії"¹²⁹.

Однак одну річ треба уточнити. Шептицький не наслідував Соловйова, тому що не потребував цього робити. Екуменічні ідеї львівського митрополита мали своє джерело у візантійсько-слов'янській духовності київського кола, де концепції єдності християнства, схожі на ті, які сформулював на російському ґрунті Соловйов, вже функціонували від декількох століть. Показані різниці між Шептицьким і Соловйовим засвідчують оригінальність думки кожного з них. Вони переконують, що до тих самих висновків можна доходити різними дорогами.

Екуменічна думка Соловйова та відгук, з яким вона зустрічалася, укріпили Шептицького у переконанні, що можна в Росії знайти партнерів для конструктивного діалогу про форму Вселенської Церкви та місце, яке повинно в ній зайняти східне християнство. Підсилювали також надію на те, що Росія вирветься з культурної та духовної самоізоляції та летаргії. І на тому полягає особливий зв'язок між екуменічною думкою російського філософа та українського митрополита-уніата.

А. Шептицький писав про це в 1903 році в листі до згадуваного вже православного єпископа А. Храповицького. Свою точку зору на стан духу росіян він представив ось так: "Поруч з духовним відродженням в усій Росії можна помітити якусь тугу, якесь неокреслене прагнення змінити нинішню дійсність. Всі очі звернені на Захід – всюди жадібно читають праці покійного Володимира Соловйова. Дослівно, повіяло якимось новим духом"¹³⁰.

Здається, що на тому місці належить запрезентувати ще одну постать – Єлизавету Волконську (1838–1897). Її роль у зашепленні католицької ідеї в Росії під кінець XIX століття важко переоцінити. Її діяльність також мусила спонукати Шептицького до того, щоб сподіватися, що його екуменічна ініціатива не трапить у порожнечу. Важко сказати, чи галицький митрополит особисто познайомився з княгинею. Натомість можна сміло поставити тезу, що він знав результати її діяльності для єдності між російським православ'ям та Католицькою Церквою. Не випадково зверхник Греко-католицької Церкви залишався у тісних відносинах з її сином – князем Петром Волконським, який значну частину свого життя

¹²⁹ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 358.

¹³⁰ Лист до єп. А. Храповицького від 2.11.1903 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 90.

посвятив на документацію історії росіян-католиків східного обряду, а особливо заснованого Шептицьким екзархату.

У початків шляху, який довів княгиню до Католицької Церкви, були поглиблені дослідження з богослов'я та історії вселенських соборів. Волконська сягнула до джерел історії цієї вирішальної для Вселенської Церкви епохи й порівнювала їх зміст з перекладами, які були поширені в Російській Православній Церкві. Витривала дослідниця з'ясувала в цих перекладах ряд перекручень і помилок, які фальшували справжній зміст документів. Генеральний висновок, що впливав з її праці, був такий, що Православна Церква, зокрема російська, попри те, що іменувала себе вірним, ортодоксальним депозитарієм первинної, справжньої віри, по суті, славилася її різноманітні деформації. Її власне вони, а не східна християнська традиція як така, на думку Волконської, відбудову єдності чинили неможливою.

Виходячи з таких положень, Волконська написала працю свого життя – велику богословсько-історичну розвідку під заголовком: *О Церкви*¹³¹. Між іншим, вона в ній ствердила, що ненависть до Апостольської Столиці в Російській Православній Церкві настільки велика, що довела до викривлення правди про історію та взагалі знищила нормальне розуміння суті Церкви¹³².

Праця Волконської, хоча з'явилася за кордоном, викликала в Росії в офіційних колах значне враження. За дорученням оберпрокурора Побєдоносцева урядові богослови оголосили критичні уваги на тему книжки Волконської. Вони мали її дискредитувати. Мети не досягнуто, а княгиня не піддалася та написала обширну репліку на закиди опонентів¹³³. В ній вона наголошувала на “нечемності офіційного російського богослов'я”¹³⁴.

Однак Волконська, здається, залишається у тіні Соловйова. А шкода. П. Волконський не вагався зіставити між собою постаті В. Соловйова та Є. Волконської. Він їх назвав “справжніми творцями Католицького руху в Росії”¹³⁵. На його думку, вони доповнювали одне одного, репрезентували “дві течії, що прямували до тієї самої мети” – тобто підхід, синтетичний, у випадку В. Соловйова, й аналітичний, якщо йдеться про Є. Волконську.

Княгиня допомагала Соловйовову в його праці та підтримувала його. Можна навіть поставити тезу, що він знайшовся на п'єдесталі російської екуменічної думки власне завдяки своїй довголітній приятельці – Є. Волконській. Після її смерті російський філософ написав: “Сила духу княгині, її нестриманий ентузіазм до всього, що світле та гарне, її гарячий патріотизм, виняткова чесність та правий характер назавжди залишаться в пам'яті тих, які її знали”¹³⁶.

¹³¹ *О Церкви*, Berlin 1897, (друге видання: Петербург 1905).

¹³² Там само, с. 268–269.

¹³³ *Церковное предание и русская богословская литература*, Freiburg 1898.

¹³⁴ П. Волконский, *Краткий очерк организации русской католической Церкви в России*, Львів 1930, с. 12.

¹³⁵ Там само, с. 13.

¹³⁶ Подаю за: P. Maillieux, *Entre Rome et Moscou. L'Exarque Léonide Féodoroff*, Bruges 1966, с. 24.

Цікаве джерело для пізнання поглядів Є. Волконської на проблему єдності Церкви, майбутнього католицизму в Росії та загальної атмосфери, що панувала в імперії у другій половині XIX століття – це ненадруковані листи княгині до католицького священника, згадуваного вже раніше барнабіта Цезаре Тондіні. Збережена кореспонденція огортає період від 1886 до 1894 року. В ній знаходяться листи, які княгиня писала як в Росії, так і в більшості випадків, під час своїх багатомісячних подорожей по Західній Європі – Італії, Німеччині, Швейцарії, Австрії.

В цих листах можна відокремити декілька сюжетів, які стосуються обговорюваної нами проблематики. Варто їх коротко представити. Одночасно слід зазначити, що це обговорення буде дуже фрагментарним й в жодному разі не є вичерпним аналізом.

По-перше, лектура листів веде до висновку, що Волконська працювала для відновлення єдності Церкви в тісній зв'язку з В. Соловйовим. Філософ і княгиня неодноразово консультували свої погляди щодо Церкви, релігії та богослов'я. Щобільше, Волконська фінансувала видання *Історії теократії* Соловйова¹³⁷.

Постать філософа постійно з'являється у листах. Їх авторка була повна подиву та пошани до нього. Наприклад, у грудні 1887 року вона писала про нього як про “виняткову людину”, в якій “дуже широкі обрії, а ум – як богослова, так і мужа стану”¹³⁸. Це не значить, що Волконська була безкритична відносно Соловйова. Її головні застереження спонукала праця *La Russie et l'Église Universelle*. Княгиня писала в своїх листах до Тондіні, що декілька разів радила її авторові, щоб викинув з неї всі політичні моменти й щоб зосередився виключно на релігійних питаннях. Вважала, що для блага справи не належить входити на непевний ґрунт політики. Тим часом, на її думку, російський філософ, пишучи свою книжку, зробив власне цю помилку. Волконській йшлося, передусім, про засудження Соловйовим у книжці проявів шовінізму, що присутні у російським житті та менталітеті. Волконська повністю згоджувалася з поглядами філософа, але вважала, що надмірне наголошування цієї проблеми може вражати національні почуття потенційних читачів праці, а через те, відвернути їхню увагу від основної проблеми, тобто католицько-православного діалогу. Крім того боялася, щоб не провокувати російських офіційних установ, які годувалися імперіальною ідеологією. Йшлося про те, щоб видання книжки не стягнуло на Соловйова непотрібних клопотів¹³⁹.

Тому, в січні 1890 року Волконська писала: “Незважаючи на всю мою симпатію до Соловйова та обурення або, швидше всього, погорду, яку маю для інтриг, спрямованих проти нього, не можу опертися враженню, що він прямує по невластивій дорозі, що принижує національні почуття та раниць для власної приємності всі дражливі місця”¹⁴⁰.

¹³⁷ Листи княгині Єлизавети Волконської..., с. 74.

¹³⁸ Там само, с. 59.

¹³⁹ Там само, с. 73, 88.

¹⁴⁰ Там само, с. 117.

За словами Волконської, Соловйов, після появи книжки *La Russie et l'Église Universelle*, “духовно та фізично терпів”. Княгиня була очевидцем цих страждань. Вона також писала, що після того, як часопис “Вестник Европы” надрукував ряд його статей, у колах, пов’язаних з оберпрокурором Победоносцевим, серйозно розглядалося питання заборони Соловйову писати та друкувати будь-які тексти¹⁴¹.

Листи Є. Волконської також кидають світло на контрверсії щодо прийняття Соловйовим католицизму. З листів княгині виникає, що слід сумніватися, чи дійсно мала місце формальна конверсія філософа. Волконська писала, що її рішення про “вхід на лоно Церкви” буде ударом для Соловйова¹⁴². В іншому листі вона пояснювала Тондіні, чому Соловйов не зробить цього кроку або не повинен його робити: “Треба розважно оцінити наслідки, які б йому приніс такий акт. Победоносцев категорично висловився про свої наміри стосовно Соловйова: “Він має замовкнути або стати католиком”. Інакше кажучи, йдеться про те, щоб він попав у забуття, або щоб дав привід для того, щоб його вигнати”¹⁴³. Тим часом, як писала дальше княгиня, “рівень переслідувань, яким підлягає наш бідний приятель, не вистачає для того, щоб його забути, а є достатній, щоб піднести його престиж. Чи треба міняти цю ситуацію? Треба сприймати речі такими, якими вони є: число його учнів – православних зростає. Невже це для нас найважливіше? Перед жнивими мусить бути оранка. Як вигнаний з краю католик він втратить свій вплив, і темрява буде ще густішою”¹⁴⁴.

Вище наведене зауваження Волконської може бути цінною вказівкою не тільки для біографа Соловйова. У короткий спосіб вона також виражає істину екуменічних концепцій А. Шептицького відносно Росії. Він закладав, що відновлення єдності між Католицькою Церквою та послідовниками православ’я наступить шляхом їхньої духовної переміни, віднови, усвідомлення собі факту, що суттю ортодоксальності, тобто прив’язання до спадщини вселенських соборів, повинен бути основний принцип єдності Церкви. Він спирався на любові та правді. Натомість, стремління до цієї правди мусить, на думку галицького митрополита, довести до акцептації структури Вселенської Церкви, католицької, де найвищим пастирем буде папа.

Власне про те намагався переконати своїх земляків Соловйов. Його старання мали набагато більше значення для католицизму в Росії, ніж ймовірно прилучення автора *La Russie et l'Église Universelle* до Католицької Церкви¹⁴⁵.

Аналіз екуменічної діяльності А. Шептицького мусить вести до висновку, що вона також не полягала на спонуканні послідовників православ’я до складання

¹⁴¹ Там само.

¹⁴² Там само, с. 33.

¹⁴³ Там само, с. 41.

¹⁴⁴ Там само, с. 41–42.

¹⁴⁵ За деякими джерелами, Соловйов прийняв таїнства Покути й Євхаристії з рук католицького священика, Миколая Толстого. Частина дослідників вважає, що це ще не означало формального переходу російського філософа до Католицької Церкви, але було проявом його екуменічних концепцій, що це була “перше вселенське Причастя” (intercomunio) між Православною й Католицькою Церквою. – R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, с. 135.

своїх підписів під католицькою формою Символу віри. Її головна мета – це відродження католицького духу в російським православ'ї. Це мав бути внутрішній процес при використанні власного, рідного духовного потенціалу. Він мав довести до стану, в якому католики й православні будуть одне.

Варто також зазначити, що у деяких питаннях, де виступали розбіжності між Шептицьким і Соловйовим, авторка *О Церкви* зайняла позиції, ближчі галицькому митрополитові, ніж російському філософові. Наприклад, вона не акцептувала тодішньої інституційної форми Православної Церкви в Росії без патріархату на чолі¹⁴⁶.

Є. Волконська багато разів писала про своє невдоволення з брехні, у якій функціонувала та якою годувала своїх віруючих Російська Православна Церква. Одним з найважливіших наслідків була постійно зростаюча відстань між Православною Церквою в Росії, і справжнім східнохристиянським світом. На думку російської княгині, Православна Церква наближалася до моделі національної Церкви й творила власну – національну – релігію¹⁴⁷. В одному із листів з 1887 року вона згадувала між іншим про послання новообраного царгородського патріарха. Оберпрокурор заборонив його розповсюджувати в Росії. Причиною було ствердження патріарха, що вже прийшов час, “щоб стягнути маску іпокризії, якою накрилася Росія, цієї потуги, якій релігія служить лише як засіб репресії”¹⁴⁸.

З листів Волконської виникає, що всі деформації мали створювати специфічну атмосферу в духовнім та релігійнім житті в Росії. Вони вели до різноманітних подій, часом навіть до гротеску. Про одне з них княгині згадувала Тондіні в листі від грудня 1887 року. За її словами, певну російську аристократку, яка через випадок носила прізвище Волконська, підозрювано в переході на католицизм. У зв'язку з цією пліткою зробився великий галас. Накінець, аристократка, яка нібито мала прокатолицькі симпатії, надрукувала у щоденній газеті між рекламами та іншими нісенітницями своє визнання православної віри. Місце, в якому воно з'явилося, насправді було курйозне. Так як і дійсна причина, для якої з'явилася ця публікація. Йшлося про те, щоб підозрювання у католицьких симпатіях не позбавили цієї жінки... права на спадок¹⁴⁹.

Натомість у 1890 році Волконська доносила в листі про нечуване суспільне обурення та чергові напади на Соловйова після того, як він під час одного

¹⁴⁶ В одному зі своїх листів Волконська писала про певного православного єпископа, ректора однієї з духовних академій, який скрито симпатизував поглядам Соловйова. За її словами, в розмові з приятелем він висловив свій глибокий жаль з приводу позбавлення Церкви традиційного, правовитого зверхництва патріарха. “Про яку Церкву можна в нас говорити?” – він говорив “Якщо відтяти людині голову, то нічого не залишається – це труп. Петро Великий відтняв нам голову. Ми ніщо більше як труп.” Волконська, коментуючи ці слова, риторично запитувала: “Чи Церква, яку обернено в трупа, може перемогти пекло”. Там само, с. 120.

¹⁴⁷ Там само.

¹⁴⁸ Там само, с. 25.

¹⁴⁹ Там само, с. 56.

з бенкетів відважився висловити тост за автономію Польщі. Одночасно, як зазначала княгиня, у зв'язку з цією подією зросла популярність філософа серед молоді¹⁵⁰.

На закінчення цієї дуже вибіркової та скороченої презентації кореспонденції, яка числить всього 128 сторінок машинопису, варто звернути увагу на ще один сюжет, який постійно в ній виступав. Йдеться про ставлення росіян, зокрема тих, що симпатизували католицизму, до поляків.

Це одне з основних питань, які пов'язані з працею для Католицької Церкви в Росії на зламі XIX й XX століть. Воно в особливий спосіб впливало на екуменічну діяльність А. Шептицького. Польська Церква мала великий потенціал та зголошувала не менші аспірації стосовно ролі, яку польське духовенство мало б відіграти у справі приведення Росії на лоно Католицької Церкви. Вони спиралися, передусім, на сильному переконанні про натуральне післанництво поляків до праці на тих землях та про певні прикмети польської духовності та менталітету, які справляють, що представники цієї нації особливо здатні до виповнення великої місії в Росії.

Тим часом, Є. Волконська твердить, що в цій справі не можна розраховувати на поляків. Вважала навіть, що вони “шкодять Церкві всюди, де з'являються”. Вона писала: “Прошу мені вірити, поляк, навіть кардинал, завжди буде більше поляком, ніж слугою Церкви”¹⁵¹. Княгиня не бачила справжніх підстав для того, щоб твердити, що в поляків якась особлива місія від імені Католицької Церкви. Навпаки, вона вважала, що їхня діяльність шкодить справі католицько-православного порозуміння.

Такі погляди серед російських прихильників католицизму презентувала не тільки Волконська. Інша проблема – це питання, наскільки вони впливали із справжніх передумов, і якою мірою вони спиралися на застарілі стереотипи та упередження. Безсумнівно, польські концепції праці для Католицької Церкви в Росії не зустрічалися з симпатією росіян, які потенційно могли бути зацікавлені цим питанням.

Здається, що загально у свідомості східних слов'ян дуже сильно закоріненій стереотип “поляк-католик”. Щобільше, в російських умовах він набирив нового значення: “католик – тобто чужий”. Після багатовікової традиції ізоляціонізму, яка домінувала в російському житті з давніх-давен, такі асоціації були дуже важливими. Зокрема, у ситуації, коли католицизм в суспільній уяві найчастіше поєднувався з польськістю, автоматично ставався синонімом латинства, від якого Росія особливо дбайливо, щоб не сказати завзято, відмежувалася¹⁵².

¹⁵⁰ Там само, с. 120.

¹⁵¹ Там само, с. 11–12.

¹⁵² Наприклад, Димитрій Кузьмін-Караваєв писав у грудні 1921 року: “Російський католик латинського обряду може бути дуже святобливою людиною [...], але шлях до суспільно-церковної діяльності для нього закритий. Він стається чужим для своїх земляків спочатку лише з огляду на свій обряд [...], після, також з культурної точки зору, оскільки у сьогоденнішніх обставинах латинізація завжди веде до колонізації.” – Д. Кузьмін-Караваєв, *Перспективи и задачи Католической Миссии в России* Архів Генеральної курії чину св. Василя Великого в Римі фонд “Шептицький”, досі не систематизований. В свою чергу, Гліб Верховський, у своїм посланні до папи від

3.3. А. Шептицький і православні-католики¹⁵³

Леонід Фьодоров – це центральна постать для реалізації екуменічних планів А. Шептицького в Росії на практиці¹⁵⁴. Однак, в першу чергу, слід сказати декілька слів про прекурсорів кола росіян-католиків східного обряду. Їх не створив Шептицький. Він тільки прийняв під свою пастирську опіку малу католицьку спільноту, яка вже існувала.

Перший російський католицький священик східного обряду, це Микола Толстой. У 1893 році він був висвячений у Православній Церкві. Незабаром, він склав католицьке визнання віри перед двома французькими духовниками. Це визнання переслано до папи Льва XIII. Рік пізніше папа прийняв Толстого, як священика власної Церкви та формально підпорядкував його уніатському Мелхитському патріарху Григорієві II. У 1896 році він повернувся до Москви й працював там у французькій церкві св. Людвика. Він був переслідуваний. Інтервенція безпосередньо в царя Миколи II зупинила переслідування. Після

20.03.1923 року писав: “Ми всі переконані у тому, що католицька праця в Росії повинна отримати виключно національний характер, тому що головна перепона у процесі переходу росіян на католицизм виникає з пересвідчення, що католицизм неможливо погодити з російською національністю. Для більшості росіян він поєднується з латинськістю, а ця – з польськістю. Це фальшиве розуміння, якому треба консеквентно протиставлятися”, – письмо Глеба Верховського до папи від 20.03.1923 р., с. 1, Архів Генеральної курії чину св. Василя Великого в Римі, фонд “Шептицький”, досі не систематизований.

Варто також нагадати думку Ц. Королевського, який своє скептичне ставлення до перспектив праці поляків для Католицької Церкви на Східній Слов'янщині обґрунтував історичними подіями та деякими національними рисами, які погано впливали на процес сприйняття українцями та росіянами католицької ідеї, що поширювалася за польським посередництвом (на жаль, Королевський не згадав конкретно цих рис).

Якщо йдеться про поганий історичний досвід, то зокрема в Росії йшлося про події, пов'язані з Берестейським договором. Королевський вважав, що поляки знали про те, що думаючи про діяльність у Росії, слід, безумовно, дбати про чистоту візантійського обряду. На думку Королевського, одинокий східний обряд, з яким мали нагоду зустрічатися поляки та який вони знають – це літургія Уніатської Церкви. Французький католик східного обряду твердив, що в Греко-католицькій Церкві первинний східний обряд підлягав протягом століть латинізації. В результаті постав своєрідний гібрид. На думку Королевського, поляки в своїм неусвідомлені помилково сподівалися, що цей гібрид – це ключ до успіху в акції католицизації Росії. Натомість твердив, що поляки можуть успішно працювати в інших слов'янських країнах – всюди, де на відносинах не тяжіє пам'ять про взаємні кривди та де” (національні) вади, хоча повністю не шезнуть, але можуть бути значною мірою зменшені”. Як позитивний зразок, Королевський подав приклад діяльності змартвихвстанців у Болгарії – С. Korolevskij, *Le passage et l'adaptation des Occidentaux au Rite Oriental // “Irenikon”, vol. VII (1930), № 4, с. 403–404.*

¹⁵³ Стосовно термінології, див. уваги у примітці 28.

¹⁵⁴ Ширше про Фьодорова, див. Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...; P. Maillieux, Entre Rome et Moscou. L'Exarque Léonid Féodoroff*, Bruges 1966; D. Attwater, *Leonid Fedorov and the Catholic Russians*, New York 1954; A. Judin, *Leonid Fedorov*, Milano 1999.

революції у роках 1923–1924 Толстой проживав у Києві. В останні роки життя він терпів на психічну хворобу. Помер у 1926 або 1927 році¹⁵⁵. Деяку іншу інформацію можна знайти в польській літературі. Ірина Осіпова подає, що Толстой став агентом ГПУ. У 1937 році його арештовано у Києві й в наступному році засуджено на смерть. Вирок виконано 4.02.1938 року¹⁵⁶.

Друга постать, про яку не можна забути у зв'язку з історією католиків східного обряду в Росії – це Алексій Зерчанинов. Свою духовну кар'єру він починав як священник Російської Православної Церкви. Деякий час він був парохом в одній з парохій у центральній Росії. Однак духовність та інтелектуальні обрії цієї людини значно виходили за рамки звичайної парохіальної дійсності. Зерчанинов багато часу посвячував самостійним дослідженням богословських та літургійних питань. У своїх роздумах він дійшов до висновку, що справжнім центром ортодоксальності був, є та буде Рим. У часі, коли Зерчанинов формулював дуже оригінальний як на православного священника погляд на справи Вселенської Церкви, потрапив до нього римо-католицький духовник – Францішек Ломсаргіс¹⁵⁷, який період свого заслання використав для місійної праці серед “нез'єдинених”. Напевно, він вплинув на рішення Зерчанинова про перехід на католицизм. Це сталося у 1896 році. Оскільки він не скривався зі своїми переконаннями, церковна влада дуже швидко реагувала. Його ув'язнено в Суздальському монастирі – в'язниці для віровідступників. Свободу він отримав після появи едикту про толерантність. Він поїхав у подорож по Європі. Відвідав Рим, де мав аудієнцію в папи Пія X. Заїхав також до Львова. Тут зустрівся з А. Шептицьким. Після повернення Зерчанинов осів у Петербурзі. Там знайшлася група росіян, які думали так, як він. Вони почували себе православними, але, незважаючи на те або, може, власне тому, вони вважали себе членами Вселенської Церкви, головою якої визнавали римського патріарха¹⁵⁸.

До цієї групи можна зачислити, між іншим, Наталію Ушакову, двоюрідну сестру прем'єр-міністра Столипіна. Вона взяла в оренду приватну квартиру, де в 1908 році Зерчанинов полагодив перше місце молитви для росіян-католиків східного обряду¹⁵⁹. Ушакова – це не єдина світська особа з вищих сфер, яка була їх прихильницею і яка їх підтримувала. Серед інших треба згадати князя Белосельського, княгиню Гелену Долгоруку, князя Бобрінського чи Оболенського – наступника Победоносцева на посаді оберпрокурора Св. Синоду. Також не випадково гроші на каплицю походили від Марії Волконської, дочки цитованої вже княгині Єлизавети. М. Волконська проживала в еміграції у Римі¹⁶⁰. Вона

¹⁵⁵ Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, папка “Catholiques russes” (документи несистематизовані)

¹⁵⁶ Irina Osipowa, *Duchowni katolicy na Sołówkach // Skazani jako “szpieczy Watykanu”*, за ред. R. Dzwonkowskiego, Ząbki 1998, с. 60 і 94–96.

¹⁵⁷ Інші джерела подають, що це був польський священник о. Маріан Фульман – Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 62–63.

¹⁵⁸ D. Kołpiński, *Początki katolicyzmu wschodniego obrządku w Rosji // Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, с. 27.

¹⁵⁹ F. Karewicz, *Z dziejów pracy unijnej w Rosji // Kościół katolicki...*, с. 52.

¹⁶⁰ A. Wenger, *Rome et Moscou. 1900–1950*, Paris 1987, с. 78.

була своєрідним посередником між російськими католицькими неофітами та Ватиканом¹⁶¹.

Група росіян – католиків східного обряду збуджувала живе зацікавлення римо-католицьких священників, які перебували в Росії й шукали способу, щоб привести її мешканців до єдності з Апостольською Столицею. Серед них були поляки: єпископ Ян Цієплак та єзуїт Ян Урбан. Були також французькі асумпціоністи з о. Буа (Bois) на чолі.

Власне той останній удався разом з А. Зерчаніновим до міністра внутрішніх справ Петра Столипіна в справі легалізації нової спільності. Внаслідок цієї зустрічі нічого конкретного не досягнуто. Однак незадовго після цього візиту в газеті “Новое время”, яку вважали за столипінський пропагандовий орган, з’явилися дві статті, зміст яких був прихильний для ініціативи росіян-католиків¹⁶². Більш-менш в тому часі Столипін нібито задекларував Н. Ушаковій, що їхньої спільності не залегалізує, але, за певних умов, він дивитиметься на її діяльність крізь пальці¹⁶³. В однім зі своїх звітів, які передавав у Рим, о. Буа висловив припущення, що міністр внутрішніх справ створював враження, що сприяє землякам, які в східному обряді шукали шляху до Католицької Церкви, щоб їх використати проти поляків¹⁶⁴.

Російські католики згуртовані навколо А. Зерчанінова, все ж таки знайшли спосіб, щоб хоча б якоюсь мірою забезпечитися перед поліцейськими репресіями, які їм загрожуватимуть, доки в них не буде формального затвердження державою. На Великдень вони послали телеграму до царя. Вони в ній повідомили імператора, що “російські старообрядці, злучені з Апостольською Столицею, возносять молитви за здоров’я Його Імператорської Величності.” Через деякий час прийшла відповідь: “Його Величність виражає вдячність російським старообрядцям, що вони є в злуці з Апостольською Столицею, за молитви.” Царська відповідь – це був неформальний дозвіл на існування, який мав захистити російських католиків від можливих переслідувань¹⁶⁵.

Ватикан від самого початку уважно стежив за долею спільноти, скупченої довкола Зерчанінова. У 1908 році ватиканський секретар стану – кардинал Меррі дель Валь писав до настоятеля чину асумпціоністів, о. Емануїла Бейї (Emanuel Bailly): “Ваша преподобність усвідомлює живе зацікавлення, яке Апостольська Столиця має до справи організації та розвитку групи католиків греко-руського обряду (тобто росіян-католиків східного обряду) та великої нагоди дати підтримку цьому рухові для розповсюдження католицизму в Росії. [...] З таким наміром Святіший Отець попросив о. Буа, щоб він нав’язав контакт з настоятелем та членами цієї групи, а також, щоб допоміг їм своїми радами та справив, щоб вони зберегли чистий греко-руський обряд, без будь-яких додатків латинських елементів”¹⁶⁶.

¹⁶¹ Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 111.

¹⁶² A. Wenger, *Rome et Moscou...*, с. 70.

¹⁶³ Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 113.

¹⁶⁴ A. Wenger, *Rome et Moscou...*, с. 73–74.

¹⁶⁵ Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 129.

¹⁶⁶ Подаю за: A. Wenger, *Rome et Moscou...*, с. 71.

Тим часом, вже в лютому 1907 року А. Шептицький отримав від папи Пія Х спеціальні, таємні повноваження до праці в Росії. У червні того ж року А. Зерчанінов звітував перед галицьким митрополитом у своїм листі про актуальну ситуацію в Росії. Згадував про групу 1000 віруючих, які вирішили приєднатися до Католицької Церкви. За його словами, ці католицькі неофіти були розсіяні, передусім, по більших російських містах. Частина з них перейшла у Латинську Церкву. Натомість частина залишилися при своїм східнім обряді. Однак, їм та їх пастирям бракувало якогось “адміністративного центру.” Тому А. Зерчанінов вирішив звернутися до галицького митрополита, “як до свого безпосереднього провідника у вірі”, щоб він заснував єпархію східного обряду в Росії, яка мала би повну свободу, “згідно з місцевими звичаями”¹⁶⁷.

Декілька місяців пізніше, у березні 1908 року, А. Шептицький звернувся з листом до католицького духовенства східного обряду в Росії. Галицький митрополит чітко підкреслював універсальний спосіб розуміння католицизму. Він писав: “Вселенська Церква ніколи не вимагала, щоб всі були латинниками, але щоб всі були католиками”¹⁶⁸. Тому він, подібно як ватиканський секретар стану в листі до о. Буа, наголошував на необхідності зберегти оригінальний чистий східний обряд. Зверхник Греко-католицької Церкви називав обряд “дорогоцінним втіленням віри, її видимим тілом”¹⁶⁹.

Пrawdopodobно, під тим поняттям він розумів те, що Гліб Верховський назвав “*ritus ecclesiasticus*”¹⁷⁰. Щобільше, для галицького митрополита обряд – це був своєрідний код, у якому трансцендентні правди віри можна виразити у спосіб – зрозумілий для звичайної людини. Однак, як відомо, люди витворили ряд різних кодів, які можуть по різному виражати той самий зміст. Щоб цей код був зрозумілий, треба його достосувати до менталітету адресата, до понять,

¹⁶⁷ Лист А. Зерчанінова до А. Шептицького від 3.06.1907 р. // *Церква й церковна єдність...*, с. 97–98.

¹⁶⁸ *Послання до греко-католицького духовенства Росії у справах віри й обряду, березень 1908 р.* // *Церква й церковна єдність...*, с. 51.

¹⁶⁹ Там само, с. 53.

¹⁷⁰ Верховський чітко відрізняв два способи розуміння обряду. Один з них окреслював як “*ritus liturgicus*”, тобто обряд у вужчому значенні – окреслений зовнішній церемоніал. Російський католик східного обряду відокремив ще інше, ширше розуміння обряду, яке назвав “*ritus ecclesiasticus*”. Він твердив, що поняття обряду не можна обмежувати лише до самого способу відправлення Божої Служби. На думку Верховського, під цим поняттям слід розуміти духовну традицію – від часослова, канону святих, через календар, канонічне право, привілеї та обов’язки клиру, на іконах та релігійній музиці кінчаючи. При таких підході до проблеми обряд означав не тільки релігійний ритуал, але також окреслену культурну традицію, яка вирішувала не лише зовнішній вигляд Божої Служби, але також формувала менталітет віруючих. Інакше кажучи, обряд у значенні “*ritus ecclesiasticus*” треба б трактувати як фактор, що закорінював релігію у конкретних культурних умовах. Він ставався вагомим частинкою культури, засобом ідентифікації віруючих, окреслював їхню ідентичність. – G. Verghovsky, *L’action catholique en Russie: a propos du “biritualisme” de Mgr Ropp* // “Echos d’Orient”, Рік 25 (1922), с. 422.

символів, якими він послуговується. А вони, в свою чергу – зумовлені традицією, культурою, в якій дана одиниця зростала.

Слов'янський Схід знаходився в полі впливів візантійської культури. Власне вона сформувала специфічний жанр релігійної вразливості, характерний для цих земель. Тому якщо католицизм мав бути зацеплений в Росії, то це могло докопатися тільки у східнім обряді, в кодї, який був для росіян зрозумілий, чи, як писав А. Шептицький, який особливо “відповідає російському національному духові”¹⁷¹.

Кардинал Меррі дель Валь нічого не знав про папські повноваження, які отримав А. Шептицький¹⁷². Тому коли до ватиканської курії прийшли відомості про діяльність галицького митрополита в Росії, кардинал посилав до Львова листи, в яких він намагався переконати зверхника Греко-католицької Церкви, що в нього немає будь-яких підстав для ведення на території царської імперії акції від імені Католицької Церкви¹⁷³.

Секретний характер повноважень, які від папи отримав А. Шептицький, також комплікував ситуацію самих росіян-католиків східного обряду. Зокрема, це стосується становища екзарха Леоніда Фьодорова. Католики латинського обряду, які працювали в Росії, часто ставили під сумнів канонічність дій галицького митрополита. Про це писав до папи Глеб Верховський: “Джерело слабості екзарха, як у відношенні до православних росіян, так й у відносинах з католиками латинського обряду в Росії – це факт, що канонічність його висвячення та правомочність його влади не знані ширшому загалові. Православні сумніваються у щирості Апостольської Столиці, зокрема, коли бачать латинське духовенство в Росії, [...] яке всі свої зусилля зосереджує на тому, щоб росіян, які переходять на католицизм, перетягати на латинський обряд. [...] Католики, зокрема духовенство, нічого не знають про якийсь офіційний документ, який походив би від Апостольської Столиці. А оскільки це поляки або полонізовані люди, їхнє ставлення до східного обряду непривітне, й вони ставлять під сумнів правомочність екзарха та поводять себе так, немов би вона взагалі не існувала”¹⁷⁴.

Все ж таки Шептицький вирішив консеквентно реалізувати свій план. У 1908 році він інкогніто вирушив у подорож до Росії. Він хотів зустрітися з католицькою групою, яка гуртувалася в Петербурзі навколо А. Зерчанінова. Від деякого часу Зерчанінову допомагав другий священник – Іван Дейбнер. Він був сином російського генерала¹⁷⁵, колишнім царським чиновником вищого рівня. У 1899 році Дейбнер таємно прийняв католицизм. Того самого віросповідання була його жінка – француженка. Він зв'язався з Шептицьким. У 1902 році приїхав до Львова, де таємно його висвячено. Після повернення до Росії офіційно

¹⁷¹ *Послання до греко-католицького духовенства Росії...*, с. 53

¹⁷² Вони були підтверджені Конгрегацією Східних Церков у 1921 року – *Повідомлення Східної Конгрегації про підтвердження повноважень митр. Шептицького // Церква й церковна єдність...*, с. 189.

¹⁷³ A. Wenger, *Rome et Moscou...*, с. 74.

¹⁷⁴ *Лист Г. Верховського до папи від 20.03.1923 р. ...*, с. 4.

¹⁷⁵ F. Karewicz, *Z dziejów prasy...*, с. 52.

залишався царським чиновником. На власне прохання його перенесено у глибоку провінцію. Там у нього було більше часу для розвитку духовного життя. У 1905 році він зіткнувся у Петербурзі зі спільнотою католиків східного обряду. Незабаром він з нею тісно зв'язався¹⁷⁶.

У Петербурзі галицький митрополит відвідав, між іншим, матір Леоніда Фьодорова – Любов Димитрівну. Вона була за походженням грекинею. Це була надзвичайно чутлива особа, вона мала зацепити своєму сину “цей візантійський дух, який так особливим способом поєднався з чисто російською структурою душі”¹⁷⁷. Вона раніше багато чула про греко-католицького митрополита, добродія та духовного провідника свого сина на шляху до Католицької Церкви. Нині вперше вона мала нагоду познайомитися з ним особисто.

Свої враження від цієї зустрічі вона описала в листі до сина. Про розмову з Шептицьким писала: “Він казав, а я його прекрасно розуміла. Його слова роблять таке саме враження, як і його зовнішність – сили та лагідності. Хоча говориш з ним про нелегкі справи, але на душі робиться надзвичайно легко. Цього не можна приписати ні розумові, ні характерові, але дарові Благодаті. Так, ймовірно, промовляли Апостоли, й завдяки тому вони допомагали людям зрозуміти та прийняти правду. [...] Так він переймається всіма та всіх любить, а дивлячись на нього, думаєш: ось, де є Боже Царство... Найсправжніший аристократ і проста Божа людина”¹⁷⁸.

Здається, що слова матері Фьодорова свідчать про те, що Шептицькому вдалося на практиці реалізувати свій ідеал апостольської праці, який був основою його екуменічних концепцій. Можна думати, що він зміг значною мірою звільнити католицизм від його різних земних обставин та контекстів, передусім, національних і політичних. В кожному разі цей факт чітко підкреслює Л. Фьодорова¹⁷⁹. Пізніше це підтвердив також князь Петр Волконський, який в роках 1931–1937 чотири рази приїжджав до Львова й працював у архіві галицького митрополита. У своїм щоденнику російський аристократ зазначив, що серед найближчих співробітників А. Шептицького, з якими він мав нагоду познайомитися, не зустрів жодного політичного діяча з самостійницькими симпатіями, “вже не говорячи про мазепинців”¹⁸⁰. Галицький митрополит трактував католицизм як універсальну цінність. Тільки таке розуміння мало для нього сенс. У такій постаті він хотів його зацепити в Росії.

Зовсім по-іншому галицького митрополита спостерігала офіційна російська влада. За шляхом його таємної подорожі пильно стежили відповідні установи.

¹⁷⁶ П. Волконский, *Краткий очерк...*, с. 26–28.

¹⁷⁷ Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 31.

¹⁷⁸ Там само, с. 120.

¹⁷⁹ Там само, с. 122.

¹⁸⁰ *Zвіт П. Волконського про візити до Львова в роках 1931–1937* // Архів Слов'янської бібліотеки, документи несистематизовані. Племінниця А. Шептицького, Ельжбета з Шептицьких Вайманова, ствердила у своїх споминах, що князь Волконський “був дуже прив'язаний до дядька митрополита” – Elżbieta z Szeptyckich Weymanowa, *Leon i Jadwiga Szeptyccy wobec osoby i dzieła metropolity Andrzeja Szeptyckiego* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, за ред. А. А. Zięby, Kraków 1994, с. 30.

В рапорті у цій справі, який складено директорові царського Департаменту духовних справ, читаємо між іншим: “Митрополит Шептицький, що походить з руського роду, представляє себе як католика-націоналіста; вихованець єзуїтів, під чийм керівництвом перебігало все його монаше життя; як відомий діяч Шептицький заслуговує на найвищий інтерес; це впливовий та рішучий противник православ'я, на боротьбу з ним спрямовані всі його зусилля”¹⁸¹.

Коли галицький митрополит перебував інкогніто в Росії, старався нав'язати відносини з православними духовниками, про яких він знав, що виявляють прокатолицькі симпатії. Передусім, він хотів на місці, в Петербурзі, переконатися, як розвивається мала католицька спільність, опіку над якою доручив йому папа. Її становище не було легким. Її юридичний статус був невирішеним, хоча державна адміністрація поки що її толерувала. Зерчанінову та його групі була потрібна підтримка з боку Католицької Церкви. Тим часом, між її представниками – французькими асумпціоністами та польським духовенством, яке репрезентував єпископ Цеплак та єзуїт Ян Урбан – велася суперечка, хто має взяти під захист нову католицьку громаду. Сильними були побоювання, що загроза латинізації паралізує нагоду, щоб у Росії зашепити католицьку ідею¹⁸².

А. Шептицький добре знав про усі складнощі ситуації, а також про небезпечні для католиків східного обряду в Росії наслідки, до яких у майбутньому вона могла довести. Також, усвідомлював, що його особа як патрона усїєї акції могла викликати серйозні проблеми та стати джерелом конфліктів та непорозумінь.

Передусім, для царської влади він був підданим Австро-Угорщини – держави, з якою відносини Російської імперії не уклалися найкраще, а з 1914 року Росія вела війну. З огляду на причетність до польсько-українського конфлікту у Галичині, Шептицькому “приклеєно” етикетку українського сепаратиста. У зв'язку з галицькими проблемами, важко було греко-католицькому митрополиту сподіватись на прихильне ставлення польської Римо-католицької Церкви. А ця прихильність російським католикам, згуртованим навколо Л. Фьодорова була дуже потрібною.

Врешті, Церква, що постала внаслідок Берестейської унії, в пересічній свідомості уособлювала уніатизм – метод праці для єдності Церкви, який на Сході збуджував побоювання та підозри. Сам Шептицький старався, щоб його Церква перестала бути трактованою, як колишня частина православ'я, яка в обмін названня католицькою відреклася від своєї ортодоксальної, візантійсько-слов'янської ідентичності. Однак зміна цього обличчя – це довготривалий процес. Шептицький його започаткував, але на початку ХХ століття він був далеко не завершений. Тому важко було б дивуватися, що православні росіяни могли з недовірою та упередженням трактувати уніатського митрополита як провідника до Католицької Церкви.

¹⁸¹ 3.05.1910 р, Донесення дир. Департаменту духовних справ Н. П. Зуєву про поїздку митр. Шептицького восени 1908 року в Росію з метою поширення унії // *Церква і церковна єдність. Документи...*, с. 56.

¹⁸² Цю проблему обговорено у книжці: Диякон Василій ЧСВ, *Леонід Федоров...*, с. 124–125, 134–138, 147–152.

Дії та рішення, які приймав у Росії Шептицький, були дуже рішучими, але одночасно сам Шептицький, якщо тільки це було можливо, старався залишатися в тіні. Такого ж характеру були його повноваження від папи. Важко собі уявити сильніший аргумент для виступу від імені Католицької Церкви, як повноваження з папською санкцією. Але одночасно воно було секретним. Воно створювало великі можливості діяльності, але треба було ними користуватися з розвагою та дискретно.

Тим часом, російські католики східного обряду в Петербурзі набирали сміливості та відчували зростаючу потребу оприлюднити свою присутність. До їхньої провізornoї церковки, яку полагодили в приватній квартирі, приходило щораз більше людей – не тільки “своїх”, але також вірних Православної Церкви та латинників. Сильним акцентом, який мав підтвердити вихід “з підпілля” був “православно-католицький” місячник “Слово Истины”, редагований членами католицької спільноти.

Перший номер цього часопису з’явився 1 січня 1913 року. У вступній статті редактори, крім особливого зв’язку зі спадщиною Соловйова, декларували, що визнають Ватикан як “всесвітній центр християнства”, а також запевняли у своєму прив’язанні до східнослов’янської традиції. В цій програмній статті читаємо також про особливий зв’язок авторів з Росією та російським народом, з якого вони “кров з крові, кість з кісті”. Тому вони далі запевняли, що “живемо його релігійно-національним життям, шануємо наші історичні святості, наших руських святих, так, як все, що як дорогоцінна спадщина повинно брати участь у святім з’єдиненні.” Видавці “Слова Истины” також однозначно окреслили своє ставлення до царя, якого шанували, “як Божого помазанця”¹⁸³.

Однак ці гарячі та, безсумнівно, щирі декларації не оберegli російських православних-католиків від переслідувань. Їхню відкриту публічну діяльність Православна Церква оцінила як небезпечну для своєї монополії на російській душі. Тому з її інспірації церковку католиків східного обряду закрито¹⁸⁴. Після цих подій вони писали з жалем у своїм часописі: “Всі, крім нас, можуть спокійно молитися. Ми – росіяни, які не хочуть переходити на латинський обряд, не хочуть кинути свого рідного обряду – змушені жити, в релігійному сенсі, немов на кочовищі”¹⁸⁵.

Щоб усвідомити собі атмосферу, в якій закрито церковку, вистачить навести фрагмент тодішніх статей у пресі, які стосувалися цієї події. Наприклад, газета “Ранне утро” повідомляла своїх читачів, що греко-католицький Дім молитви був джерелом пропаганди римо-католицької науки серед петербурзького населення.” У зв’язку з тим в газеті написано далі, що “Св. Синод вирішив повідомити міністра внутрішніх справ про необхідність прийняти стосовні заходи, щоб не допустити до Петербурга римо-католицької пропаганди”¹⁸⁶.

¹⁸³ *Наша программа* // “Слово Истины”, № 1 (1913), с. 3.

¹⁸⁴ Диякон Василий ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 208–212.

¹⁸⁵ *На 1914* // “Слово Истины”, № 13 від I.1914, с. 2–3.

¹⁸⁶ Подаю за: Архів Слов’янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані.

Можна припускати, що наведені цитати добре відображають поетику, в якій урядові кола та преса в Росії висловлювалися про Католицьку Церкву. Однак, здається, що напередодні I Світової війни, крім тої штивної й примітивної головної течії, звільна, десь у тлі, розвивався альтернативний спосіб формування думок, що стосувалися не тільки суто церковних і релігійних питань, але також пов'язаних з відновленням автентичного, вільного від державних указів та адміністративних санкцій духовного життя. Це відбувалося, мабуть, без великого шуму, але, ймовірно, достатньо систематично й консеквентно.

Про це може свідчити факт, що, починаючи з перших років XX століття, в Росії почали з'являтися книжки, які ще кільканадцять років раніше можна було друкувати лише за кордоном, а до краю треба було їх перевозити контрабандним шляхом. Це сталося можливим, передусім, за справою видавничого дому "Путь". Головна ідея його засновників, якій вони присвятили всі свої видавничі зусилля – це Росія як держава, що причиниться до виповнення універсальної ідеї християнства¹⁸⁷.

Якщо існували реальні адресати цих видань, хтось їх купував і читав, можна було мати враження, що з'явиться хоча б тинь шансу на те, що в Росії постане коло людей, що створять якийсь альтернативний стиль осмислювання питань духовності й релігії. Люди ці не конечно з самого початку мусили загорітись любов'ю до Католицької Церкви й папи. Не можна сказати, що автоматично, після прочитання однієї чи другої книжки Соловйова або філософського листа Чаадаєва, вони позбулися своїх антизахідних упереджень або імперіалістського менталітету.

Однак спадщина великих російських мислителів – творців так званого духовного ренесансу, яку старався пропагувати видавничий дім "Путь", створювала надію, що серед російської еліти знайдеться інтелектуальний потенціал, який дозволить ставити чола викликам світу, що модернізується. Одним з них було питання відновлення й відродження європейської християнської духовності, що у свого коріння спиралася на принципи єдності та комплементарності її східного – візантійського та західного – латинського варіанту. Так що хоча церковка православних-католиків у Петербурзі була закрита, а тон офіційних коментарів не давав людям, які хотіли працювати для Католицької Церкви в Росії, приводу до оптимізму, то все ж таки загальний духовний клімат кінцевого періоду царської імперії сприяв, як ніколи раніше, екуменічним ініціативам, з якими виступив А. Шептицький.

Подія, яка могла мати вирішальне значення для їхнього успіху – це I Світова війна. Спершу події поточилися у якнайгіршому для Католицької Церкви напрямку. Російські війська наступили на Галичину, зайняли Львів.

¹⁸⁷ Власне, завдяки цьому видавництву, в Росії з'явилися у роках 1902–1907 і 1911–1914 всі праці Соловйова. У роки 1913–1914 надруковано також листи й праці Чаадаєва. З'явився також ряд монографій, присвячених тим постатям, а також дослідження Миколая Бердяєва про Хом'якова, чи наприклад Володимира Ерна про Григорія Сковороду. – P. Pascal, *Les grands courants de la pensée russe contemporaine*, Paris 1971, с. 33.

Окупаційна влада зажадала від мешканців заложників, які мали бути запорукою спокою в місті. Мало зголоситися по чотири: поляків, українців, німців і жидів. Одним з кандидатів з українського боку був... А. Шептицький. Він сам зголосився. Однак російська влада не прийняла його кандидатури¹⁸⁸.

На окупованих царською армією землях Російська Церква почала наступ. Почалася акція “навернення” греко-католиків на православ’я. Її керівником був єпископ Євлогій. У цій надзвичайно напруженій атмосфері А. Шептицький виступив 6 листопада 1914 року проповідь в Успенській церкві. У відношенні до звичайних “нез’єдинених братів”-окупантів, він висловився за діалог в душі любові, а не у богословській чи юридичній дискусії¹⁸⁹. Закликав також слухачів: “Користаймо з нагоди, коли тепер, за Божим допуском, упали кордони, – щоб ми могли себе ближче нізнати, а може будемо могли й дати дещо одні одним”¹⁹⁰.

У дальшій частині проповіді Шептицький говорив: “У них відправа така сама, як у нас, вони називають себе православними і ми православні. Наше православ’я є церковне, їх православ’я державне, що так скажуть: казённое, то є, вони спирають своє православ’я на державній силі, ми черпаємо ту силу в єдності зі Святою Католицькою Церквою”¹⁹¹.

Ці слова стали безпосереднім претекстом арешту галицького митрополита російською окупаційною владою. Здається, що вже раніше усе було підготовлено. Про це свідчить телеграма з 22 серпня 1914 року від начальної команди російських військ у Галичині до воєнного генерал-губернатора, де написано, що “Ватикан старається відновити унію в Росії за допомогою уніатського митрополита у Львові – графа Шептицького, учасника наради католицьких діячів у Римі. Шептицький вербує в Росії слухачів богословських курсів у Львові, таємно приїжджав до Росії, надав повноваження своїм католицьким духовним на відправу богослужінь у східнім обряді”¹⁹².

Просто курйозний лист написала жандармерія після проведення конфіскації архіву А. Шептицького з матеріалами, які стосуються його контактів у Росії. У цьому листі читаємо, що внаслідок ревізії “знайдено документи, що засвідчують діяльність певної революційно-терористичної групи, яка збиралася на квартирі митрополита, та які представляють самого митрополита як найважливішого та видатного провідника мазепинського руху не тільки в Галичині, але й на російській Україні”¹⁹³.

Незабаром після арешту А. Шептицького вивезено у глибину Росії. Чергові етапи його заслання визначають міста Броди, Київ, Нижній Новгород, Курськ, Суздаль, Ярославль.

¹⁸⁸ *Спомини з терневої дороги*, Lviv 1917, с. 28.

¹⁸⁹ І. Музичка, *Екуменічна діяльність...*, с. 14.

¹⁹⁰ Проповідь, виголошена у Львові 6.09.1914 р., подаю за: *Церква і церковна єдність. Документи...*, с. 132.

¹⁹¹ Там само.

¹⁹² *К аресту, ссылке, пленению и освобождению митр. Андрея Шептицкого* (зі щоденника П. Волконського) Архів Слов’янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані, с. 4.

¹⁹³ Там само, с. 6–7.

Незважаючи на тяжкі обставини, галицький митрополит писав з Курська до генерала єзуїтів Мечислава Ледуховського, що він не падає духом, тільки шкодує, що його виключено з активної праці для Католицької Церкви в Росії. Однак, він не втратив оптимізму. Передчував, що кінець війни мусить принести якісь зміни, завдяки яким в Росії відкриються нові перспективи перед Католицькою Церквою. “Не маю сумнівів, що починається нова епоха”, – він писав до М. Ледуховського¹⁹⁴. В Суздалі галицького митрополита зачинено в Спасо-Єфремівському монастирі, в тім самім, де з 1898 до 1901 року перебував А. Зерчанінов¹⁹⁵. Свободу принесла йому лютнева революція.

Після звільнення Шептицький подався до Петербурга. Він зрозумів, що вже пора скористатися отриманими від папи Пія X спеціальними повноваженнями. Журналістові газети “Новое время” він сказав, що “російську революцію (ясна річ, йдеться про лютневу революцію) зачислив до найгарніших днів свого життя¹⁹⁶. Цікаві подробиці про перебування А. Шептицького в Петербурзі подає очевидець – Пієр Паскаль (Pierre Pascal) – член французької військової місії, який уже 6 років проживав у Росії та знав середовище петербурзьких католиків східного обряду за посередництвом І. Дейбнера. Ось його враження після зустрічі з галицьким митрополитом, яка відбулася у червні 1917 року. “Велика постать, руда борода, обличчя переповнене добротою та мудрістю на зразок Соловйова. Будь-якої ознаки займаної посади: чорна сутана стягнена шкіряним паском – немов у простого монаха. З релігійної точки зору його тішить хід подій: впала стіна. Душі вільні. [...] Він лякається тільки страшної антихристиянської хвилі. Треба буде багато працювати”¹⁹⁷.

Цю роботу А. Шептицький почав з дуже важливого кроку, на який вже здавна чекав. Він скликав до Петербурга синод спільноти росіян – католиків східного обряду. На ньому мала бути вирішена справа встановлення власної, самостійної канонічної структури. Синод проходив з 19 до 31 травня 1917 року. Від часу, коли останній раз Шептицький перебував інкогніто в Росії, прибуло кілька нових пастирів. У засіданнях синоду, крім Шептицького, брало участь вісім духовних. Це були Алексій Зерчанінов, Іван Дейбнер, Володимир Абрикосов, Діодор Колпінській, Трофім Семяцький, Гліб Верховський та Леонід Фьодоров. На останній день запрошено гостей – між іншим польських, латинських єпископів Едварда Роппа та Яна Цієрлака¹⁹⁸.

Варто присвятити дещо уваги постановам синоду. Можна їх інтерпретувати ширше, не тільки як правила, за якими мала існувати Католицька Церква східного обряду в Росії. Це був безсумнівно, своєрідний синтез, сама суть ідейних положень екуменічної діяльності Шептицького на Сході.

¹⁹⁴ І. Музичка, *Екуменічна діяльність...*, с. 18.

¹⁹⁵ Ширше про інтернування Шептицького, див.: Ю. Дзерович, *Царський в'язень. 1914–1917*, Львів 1918; С. Korolevskij, *Metropolit...*, с. 132–140; *Спомини з терневої...*

¹⁹⁶ Подаю за: А. Wenger, *Rome et Moscou...*, с. 91.

¹⁹⁷ P. Pascal, *Mon journal de Roussie. 1916–1918*, Lausanne 1975, с. 39.

¹⁹⁸ Й. Сліпний, *Петроградський синод, 1917 р.*, подаю за: *Церква і церковна єдність. Документи...*, с. 179, повний текст постанов синоду, див. Диякон Василій ЧСВ, *Леонід Федоров...*, с. 323 – 328.

Згідно з рішенням синоду, члени нової Церкви в Росії, передусім, визнавали верховну владу папи. Вони зобов'язалися до безумовного послуху відносно Наступника св. Петра. Одним з наслідків цих рішень було прийняття Російською Католицькою Церквою східного обряду всіх культів, які доручала Апостольська Столиця. Одночасно мав зберігатися власний, східний спосіб їх відправи.

Відносно канонічного права російські католики мали дотримуватися норм, які обов'язують у Східних Церквах, а також тих, які схвалені на перших семи вселенських соборах і обов'язують у Західній Церкві. Всі правила, які Західна Церква встановила пізніше, не були для Російської Католицької Церкви обов'язковими.

Синод у своїх постановах також передбачав незалежність від державних структур. В царині літургії, крім тої, яка виступала в Східних Церквах, також допущено богослужіння збережені старообрядцями. Однак, щоб забезпечити обрядову дисципліну, обряду старообрядців та Православної Церкви не можна було змішувати.

Російські православні католики могли причащати у Латинських церквах. В свою чергу, католики латинського обряду могли приймати Євхаристію в Російських католицьких церквах східного обряду¹⁹⁹. Завдяки аналізу постанов Петербурзького синоду, можна з'ясувати спосіб, у який православні католики й А. Шептицький розуміли примат папи у Католицькій Церкві. У відношенні до Східних Церков він спирався на ідеї найвищого авторитету єпископа Риму в справах віри. Натомість, це не мало означати безпосереднього юрисдикційного підпорядкування цих Церков Ватиканові. Вони мали зберегти не тільки свій культурний характер, тобто обряд і традицію, але також інституційну автономію. Вони мали управлятися за своїми окремими нормами. Ясна річ, вони не могли заперечувати духу єдності Католицької Церкви. А про це у найвищій інстанції вирішував папа.

Крім того, дуже помітно, як серйозно А. Шептицький у своїх концепціях відновлення зв'язку між християнським Сходом і Заходом брав до уваги тонкий національний контекст. Тому, згідно з постановами Петербурзького синоду, Російська Католицька Церква східного обряду не охоплювала "етнографічних земель України й Білорусі." Тут мали постати окремі структури. Натомість, Церква ця мала вести діяльність на всіх інших землях царської Росії. Можливо, що це застереження слід трактувати як перспективне спрямування її подальшого розвитку на Середню Азію та Далекий схід. У кожному разі, можна здогадуватися, що ця Церква не мала обмежитися лише російською частиною Східної Слов'янщини.

Характерні також вказівки, що відносяться до пастирської праці. Духовенство мало чітко дотримуватися апостольських зразків, які спиралися на принципи молитви, любові та релігійної рефлексії. Доручено також, щоб у проповідях уникати міжконфесійної полеміки, натомість зосередитися на поясненні віруючим духу та символіки обряду. Можна сказати, що Шептицькому та його співробітникам залежало на свідомій участі у літургії. Сам ритуал був дуже важливий,

¹⁹⁹ Там само, с. 178–182.

його не можна було змінювати. Однак не він був найвищою цінністю, а правди віри, які виражав.

У синодальних постановах також знаходиться доручення, щоб російські католики шанували всіх святих, канонізованих Західною Церквою. Особливо підкреслено значення св. Йосафата Кунцевича. Якщо йдеться про руських святих, яких шанувала Православна Церква, молитися до них дозволено. Одночасно члени синоду заповідали, що якнайшвидше будуть прийняті заходи, щоб також Ватикан затвердив їхню канонізацію.

Мусить дивувати факт, що особливо міцно у синодальних документах підкреслено значення св. Йосафата Кунцевича. Чи насправді це був властивий патрон для праці в ім'я Католицької Церкви на Сході? З цим святим пов'язаний весь багаж сумнозвісних подій у католицько-православних відносинах. Тому може дивувати факт, що А. Шептицький промував св. Йосафата у своїй діяльності на ниві примирення та порозуміння між двома галузями християнства²⁰⁰. Отже, екуменічна думка галицького митрополита спиралася на основні положення, що у дискусії та діалозі зі східним християнством слід уникати дражливих та суперечних питань.

Однак здається, що зверхникові Греко-католицької Церкви й того разу не йшлося про те, щоб дратувати своїх православних партнерів діалогу. Св. Йосафат Кунцевич мав бути зразком безмежного віддання ідеї єдності Церкви. А. Шептицький вважав, що тільки люди, які будуть готові пожертвувати для ідеї єдності все, включно зі своїм життям, подолають великі труднощі та виклики, з якими пов'язана екуменічна праця в Росії.

Л. Фьодоров, вже у часи своїх студій у “Леоніанум” в Анані (Anagni), тобто у перших роках ХХ століття, не один раз повторював, що “Росія повинна перейти через Червоне море – період переслідувань та пролитої крові, повинна бути велика кількість мучеників”²⁰¹. Близько 20 років пізніше, у зв'язку з неминучими більшовицькими переслідуваннями, російський екзарх писав до Шептицького: “Коли прийде до розстрілів, я також буду жертвою, чого, признаю, дуже прагну. Я переконаний у тому, що коли полетиться наша кров, і, мабуть, у великій кількості – це буде найкраща річ, яка може нас зустріти, [...] бо в іншому випадку – не будемо жити, тільки вегетувати серед нашого понурого, безнадійного радянського способу життя”²⁰².

Про велику роль мучеництва в ім'я єдності Церкви говорилося, між іншим, на одному із скликаних Шептицьким засідань Архієпископських соборів, який відбувся у 1940 році. Тоді Греко-католицька Церква опинилася у безпосередній загрозі з боку більшовиків. Львів знаходився під радянською окупацією. Почалися

²⁰⁰ Див. проповідь А. Шептицького з 12.02.1936 р. // *Церква і церковна єдність. Документи...*, с. 236–237; послання *В день коронації...* // *Церква і церковна єдність. Документи...*, с. 248 і 250; постанови Петербурзького синоду – Й. Сліпий, *Петроградський синод...*, с. 180.

²⁰¹ *Даньня о перебуванні Леониды Федорова въ коллегіи Леоніанумъ в Аннани*, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані.

²⁰² Подаю за: Irina Osipowa, *Losy katolików rosyjskich 1918–1956* // R. Dzwonkowski (ред.), *Skazani jako “szpiedzy Watykanu”*, Ząbki 1998, с. 52.

переслідування релігії. Один з доповідачів на цьому соборі, єпископ Микола Чарнецький, старався в цих обставинах накреслити програму на найближчий, важкий час.

Заохочував, щоб ознайомлюватися з “героїчними подвигами св. Мучеників і наслідувати їхню посвяту.” Далше єпископ Чарнецький пояснював: “Така вже економія Божого Провидіння, що час від часу допускає на Христову Церкву криваві переслідування і покликає мучеників, якнайкращих піонерів свого Царства”²⁰³.

Заслання, табори, відокремлення від світу, психічний та фізичний тиск – це були знаряддя, від яких мученицько терпіли всі християни – як католики, так і православні. Російські католики східного обряду посвячувалися в особливій інтенції – вони складали жертву в ім’я єдності Церкви. Приклад дали сестри з чину домініканців східного обряду, настоятелькою якого була Анна Абрікосова²⁰⁴. У процесі, який їм виточила радянська влада в 1924 році, монахині відмовилися від підписання декларації, в якій вони зрікаються католицизму, хоча знали про те, що така поведінка могла негативно вплинути на міру покарання²⁰⁵.

Безсумнівно, для більшості з цієї жменьки росіян, яка почала працю для Католицької Церкви в Росії, спираючися на рідну, візантійсько-слов’янську ідентичність, характерне надзвичайно сильно закорінене почуття обов’язку, основане на моральних та етичних принципах. Вони виникали з глибоко осмислених та пережитих ними наказів віри, зокрема одного – наказу єдності всіх визнаців Христа. Тому їхнє терпіння “явиться не як безсенса, що знеохоче та ломить мораль людини, але як таємний досвід зі скритим, глибоким сенсом”²⁰⁶.

Те мученицьке страждання перейшли практично всі священники, які належали до Католицького екзархату східного обряду. Останнім був арештований А. Зерчанінов²⁰⁷. Тим способом обставини справили, що один з елементів екуменічної думки А. Шептицького – мучеництво за єдність Церкви – який уособлений св. Йосафатом Кунцевичем, став особливо актуальним.

У постановках синоду в Петербурзі можна також помітити дбайливість про традиційний, властивий для візантійсько-слов’янського християнства, зовнішній вигляд духовенства, а також про традиційний, аскетичний характер його духовного життя²⁰⁸.

Однак передусім, Петербурзький синод обрав свого безпосереднього зверхника в Росії. Ним став Леонід Фьодоров. Це був вагомий та потрібний крок.

²⁰³ *Із доповіді єп. Миколи Чарнецького на Архієп. Соборі // Церква і церковна єдність. Документи...*, с. 341.

²⁰⁴ Більше документів на тему долі сестер знаходиться в Архіві Генеральної курії ЧСВВ в Римі, фонд “Шептицький”, документи досі не систематизовані; див. також: А. Nowicka, *Mes souvenirs concernant la communauté des Soeurs dominicaines du Tiers-Ordre de rite orientale á Moscou* // “Plamia”, р. 1995, № 93, с. 23–55.

²⁰⁵ I. Osipowa, *Losy katolików...*, с. 59.

²⁰⁶ R. Dzwonkowski, *Zjednoczeni w obronie prawdy i godności* // *Skazani jako...*, с. 285.

²⁰⁷ I. Osipowa, *Losy katolików...*, с. 59.

²⁰⁸ Й. Сліпий, *Петроградський синод, 1917 р. ...*, с. 180.

Група російських католиків східного обряду, попри те, що не була надто численна, залишалася розбитою. Їй бракувало одного, безпосередньо присутнього пастиря, який на місці міг би вирішувати спори та суперечки, а також доглядати пастирську працю²⁰⁹.

Згідно з постановами синоду, Л. Фьодоров отримав звання екзарха. На практиці це означало, що формально безпосереднім зверхником нової Російської Церкви залишався галицький митрополит. Синод не скористав з можливості піднесення Фьодорова до титулу єпископа, який безпосередньо підлягав би Римові. У такому випадку, місія Шептицького відносно російських православних католиків, з юрисдикційної точки зору, була би закінчена.

Але так не сталося. У літературі можна інколи зустрітися з опінією, що Фьодоров “не хотів, щоб його висвятив Шептицький, він прагнув отримати Ватиканську номінацію та бути безпосередньо підпорядкованим папі”²¹⁰. Це мало захистити молоду Російську Церкву перед підозрою у залежності від Греко-католицької Церкви, яка була синонімом загально неакцептованого в Росії уніатизму²¹¹.

Натомість, інші джерела подають, що Фьодоров сам відмовився прийняти сан єпископа, тому що боявся обов'язків та відповідальності, які з ним пов'язані. Він мав наполягати на тому, щоб спочатку полагодили всі справи Російського екзархату в Римі. Він хотів цей час використати для властивої підготовки до прийняття гідності єпископа²¹².

Можна бути впевненим у тому, що А. Шептицький дуже добре усвідомлював те, що як галицький греко-католицький митрополит, він не був вимірним патроном для діяльності Католицької Церкви в Росії. Тому весь час він старався залишатись у тіні подій, які з нею пов'язані. Після виїзду з Росії він старався якнайшвидше добратися до Риму, щоб отримати папське затвердження для рішень прийнятих у травні 1917 року в Петербурзі. Однак здається, що не з його вини він зміг відвідати Ватикан лише у 1921 році.

Варто дещо більше уваги присвятити особі новообраного екзарха. Це була незвичайна людина. У російських питаннях він був найближчим радником Шептицького. Власне, завдяки Л. Фьодоровову Шептицький міг підняти спробу реалізувати свої екуменічні ідеї стосовно Росії. В свою чергу, майбутній екзарх знаходив у Шептицькому підтримку, як ідейну, духовну, так і матеріальну.

Спочатку, Фьодоров зустрівся із зверхником Греко-католицької Церкви у Львові по дорозі до Риму. Безсумнівно, спільним духовним патроном для цієї

²⁰⁹ Ширше про розколи серед православних католиків, їхні причини та наслідки – Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, особливо, с. 313–316.

²¹⁰ M. Mróz, *Działalność unijna metropolity Andrzeja Szeptyckiego w Rosji i w Polsce w latach 1917–1922 // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, за ред. А. А. Zieby, Kraków 1994, с. 174.

²¹¹ Про поняття уніатизму, див. W. Hryniewicz *Kościół siostrzane (dialog katolicko-prawosławny 1980–1991)*, Warszawa 1993, с. 67–69; того автора: *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, с. 135–147.

²¹² Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 322.

зустрічі був В. Соловйов. Власне, на основі його екуменічної думки, зокрема способу, у який філософ підходив до ролі та місця східного християнства у Вселенській Церкві, між Шептицьким і Фьодоровим виникнув надзвичайно сильний ідейний та духовний зв'язок.

Вони обидва прекрасно знали думку Соловйова, обидва знали російського філософа особисто. Про зустріч Шептицького з Соловйовим вже була мова. Натомість Фьодоров зіткнувся з автором праці *La Russie et l'Église Universelle* завдяки тому, що мати майбутнього екзарха мала у Петербурзі ресторан, який став популярним місцем зустрічей петербурзької інтелігенції. Частим гостем у неї був також Соловйов. Тоді була нагода до розмови та дискусії. Молодий Фьодоров охоче нею користувався²¹³.

У 1902 році Фьодоров прийняв у Римі католицизм. Однак він вирішив залишитися при своїм східнім обряді. Він одержав від папи Льва XIII стипендію для семінару в Анані (так зване “Леоніанум”). Як писала ця людина Сходу “до самого мозка костей”, контакт з західною культурою та менталітетом дав йому “нову енергію”. “Візантійська поблажливість та пасивність в обличчі зла уступила в мене місця шляхетній римській поставі “Pereat mundus, fiat iustitia”²¹⁴. Одночасно, власне в семінарії Л. Фьодоров переконався про “нерівність між різними обрядами, що панує в Католицькій Церкві”, та збунтувався проти “генерального ігнорування” латинниками християнського Сходу, його культури й традиції²¹⁵.

В цьому бунті його підтримував А. Шептицький. То він у більшості забезпечував кошти проживання російського виходця в Італії. Пізніше також він посилав Фьодорова на Велеградські конгреси, які, як відомо, ставили собі як мету піднесення східної традиції в Католицькій Церкві.

У 1908 році Фьодоров перенісся до Фрібургу (Freiburga), де він закінчив богослов'я. Рік пізніше він вже з'явився у Львові, де при боку галицького митрополита він зайнявся нещодавно заснованим інститутом досліджень над християнським Сходом – “Студіоном”. У 1911 році він був висвячений у Галаті Болгарським єпископом Михайлом Міровим.

Весь час Фьодоров готувався до праці в Росії. Тому у роках 1910–1912 щороку він відвідував свою батьківщину. Оскільки він був католицьким конвертитом, був позбавлений прав. Тому свої поїздки здійснював інкогніто. Ці таємні візити доручив йому Шептицький. Ймовірно, тим способом галицький митрополит хотів підтримати контакт з дорогою його серцю групою росіян-католиків. Крім того, з турботою та надією він стежив за розвитком ситуації в Росії. З кожним днем він утверджувався у переконанні, що там буде якийсь перелом. Шептицький хотів бути в курсі справ. Тому після кожної своєї подорожі Л. Фьодоров списував обширні звіти, в яких зазначав свої найважливіші спостереження.

Дуже цікавими видаються відомості у звіті з третьої, найдовшої поїздки майбутнього екзарха до царської імперії. Вона тривала майже півроку й відбулася

²¹³ P. Maillieux, *Entre Rome et Moscou...*, с. 16.

²¹⁴ Там само, с. 29.

²¹⁵ Там само.

на зламі 1911 й 1912 років. Фьодоров дуже широко змалював у ньому актуальну внутрішню ситуацію Православної Церкви. Передусім, він охарактеризував орієнтації та погляди російської еліти пов'язаних з Православною Церквою напередодні світової війни та революції.

Він їх поділив на чотири групи. До першої зачислив, на його думку, строгих націоналістів. Прихильники цієї орієнтації мали вважати, що православ'я зрослося з російською ідентичністю. А сама російська нація єдиною та винятковою. Своєю оригінальністю вона, на їхній погляд, завдячувала таким явищам у суспільній житті, як самодержавства. Друга група, за словами майбутнього екзарха – це, передусім, молоді священники – “гарячі голови”. Вони були захоплені ідеалами свободи, рівності та братерства, новими течіями в християнстві. Як писав Фьодоров, вони часто також визнавали погляди масонські, пацифістичні, раціоналістичні або навіть анархістичні. Але Фьодоров зазначав, що це середовище не було надто активне, тому що не тішилося більшою підтримкою.

Як третю групу Фьодоров згадав конформістів, тобто людей, які завжди йдуть “з вітром”, і вони повністю поблажливі стосовно світської влади. Однак, найчисленніші, на його думку, були “незаангажовані”, тобто ті, які сумлінно виконували свої пастирські обов'язки, не придаючи їм будь-яких ідеологічних або політичних акцентів. На думку Фьодорова, ці люди дотримувалися всіх правд віри й догматів, на яких можна побудувати порозуміння між католиками та православними. На жаль, за словами майбутнього екзарха, цій групі характерна велика інертність та сильно закорінене бажання “не мішатися” в будь-яку діяльність, тим більше, коли це пов'язано з таким великим викликом, як будівництва зв'язків між Російською Православною та Католицькою Церквами²¹⁶.

У 1912 році Фьодоров вступив до заснованого Шептицьким чину студитів і виїхав до монастиря в Камениці, в Боснії. Збереглася його дуже цікава кореспонденція з галицьким митрополитом²¹⁷. У ній знаходиться багато відомостей про подробиці життя в студитському монастирі. Однак, передусім, можна в ній знайти запис духовних страждань, вагань та остаточної внутрішньої переміни, яка наступила у Фьодорова після того, як після проживання на Заході, яке тривало декілька років, він заглибився наново у свою східнохристиянську, російську ідентичність. Це був період великої внутрішньої концентрації перед дорученою Шептицьким місією в Росії.

Нарешті у 1914 році Фьодоров виїхав до Росії, щоб розпочати пастирську працю серед російських “православних католиків”. Царська влада незабаром його арештувала та заслала у Сибір, до Тобольська. Звідти він прямо прибув на згадуваний раніше синод у Петербурзі, в 1917 році, де його назначено екзархом.

Родиться питання, як цей росіянин, духовним провідником якого на шляху до католицизму був Шептицький, розумів сенс вселенськості Церкви, передусім, як він дивився на відносини між східним та західним колом християнства.

²¹⁶ Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 322.

²¹⁷ *Выдержки из писем о. Леониды Федорова к Митрополиту Андрею из монастыря в Кременице*, машинопис, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані.

Вже сказано, що Фьодоров з усією гостротою достерігав нерівноправні позиції двох традицій в лоні Церкви. Глибокий спротив будила в ньому загальна, на його думку, тенденція обмежити католицизм до латинського світу. Ясна річ, він знав про те, що Католицька Церква почала міняти свій погляд на стосунки між двома колами християнства та їхнє місце в універсальній спільності. Йому були відомі папські заклики, щоб у рамках Католицької Церкви дбати про східну традицію. Однак все це не заспокоювало Фьодорова.

Він твердив, що ватиканські декларації про пошанування східного обряду, про захист його чистої форми нічого не можуть гарантувати. Це так було тому, що ті, хто складали ці декларації від імені Католицької Церкви, належали до західного світу. Вони знали, що ця Церква не може обмежуватися лише латинським християнством, але одночасно ці люди виховувалися й зростали в його традиції, в неї сформувався спосіб, у який вони дивилися на проблеми віри й Церкви. Вони іншого християнства, як латинське, зовсім не розуміли або дуже важко було їм його зрозуміти. Люди ці, як вважав Фьодоров, були повністю відтяті від східнохристиянської традиції.

Стремління до своєрідного піднесення цінності східної традиції у рамках Католицької Церкви було, на думку екзарха, зумовлене окресленою тактикою в поведінці з “нез’єдиненими братами”. Натомість, він гадав, що воно не виникало з дійсного бажання вернутися до коріння єдності, що такою самою мірою знаходилося на Сході й на Заході. Вважав, що воно навіть не було пов’язане зі справжнім ознайомленням зі специфікою християнського Сходу, де питання обряду тісно пов’язане з проблемою “чисто національно-культурної гордості”. А якщо католицизм не шануватиме її, він, на думку Фьодорова, не матиме перспектив розвитку на Сході²¹⁸.

Тим часом, одиноким результатом зацікавлення Риму східним християнством було, за словами екзарха, те, що “зі східного семінариста в Римі витиснуть будь-якого орієнтального духа (причому, ненавмисно), навчать обряду та відпустять на батьківщину. Зрозуміло, що він там не може досягнути нічого оригінального, й через те самі схизматики непотрібно отримують у свої руки аргумент, що східний католик – це така гримована мавпа”²¹⁹.

Фьодоров скаржився на те, що Ватикан поступово віддаляється від Сходу. Ця теза мусить бути несподіванкою, оскільки взяти до уваги, що Католицька Церква – і папи, і мирянські середовища – у XIX та на початку XX століття вживали багато заходів, щоб пізнати східну християнську традицію. Можливо, що слова екзарха все ж таки засвідчують химерність цієї течії.

В одному із своїх листів він дуже образно й влучно писав, що латинські католики поводяться зі східними християнами немов з “невигідною, бентежною сім’єю, яку, з огляду на свою неввічливість, не можна посадити за столом поруч з порядними гостями. Тому годують нас на кухні, куди виносять трохи горівки

²¹⁸ Листи Л. Фьодорова до Володимира Абрікосова, машинопис, Архів Слов’янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані.

²¹⁹ Там само.

та кусочок пирога..., часом хочуть нас ошасливити милосердним словом та своїм зацікавленням, але ніколи не будуть нам довіряти”²²⁰.

Що цікаво, Фьодоров звинувачував у поверховості у відношенні до східної традиції не тільки пап чи Ватиканську курію, але також самого Шептицького. У листі з Камениці він писав галицькому митрополитові: “Ваше Преосвященство знає наш обряд, але не відчуває його, не живе згідно з ним, тому що не може зрозуміти, у чому полягає його чистота.” Далі Фьодоров твердить, що прийняття східного обряду А. Шептицьким – це був результат повністю раціонального вибору. Росіянин гадав, що перехід на східний обряд у випадку галицького митрополита – це був лише засіб для здійснення плану “навернення схизматиків”. Нижче майбутній екзарх підкреслив, що “в тому немає нічого дивного: Ваше Преосвященство виховане у побожній латинській сім’ї, й, як правило, Ви глибоко просякнуті духом цього обряду й західної культури.” Через те начебто Шептицький не міг охопити “східної душі” та її потребу²²¹.

Видно, що Фьодоров користувався широким розумінням терміну “обряд”. Він для нього значив те саме, що Г. Верховський розумів під поняттям “ritus ecclesiasticus”. На те вказує його ствердження, що латинський обряд означає для нього “римську церковну дисципліну, римський підхід до богословських та аскетичних питань”²²².

Майбутній екзарх у своїх листах особливо критикував греко-католицький обряд, тобто той, який обов’язував у Церкві, що підлягала Шептицькому. Він дуже часто звав його “галицьким”, щоб відрізнити його від властивого східного обряду. Він писав до галицького митрополита: “Для нас, східних християн, галицький обряд – це лише смішна трагікомедія, вбогий каліка [...], тому що загублено в ньому східні поняття, не чути східних мотивів, втратилася глибока символіка наших святих обрядів..., чужа культура спотворила його зовнішній вигляд, зливаючи насилу зі собою два зовсім відмінні елементи”²²³.

Фьодоров не зупинився тільки на ствердженні самого факту латинізації Уніатської Церкви. Він також пояснював, які, на його думку, були причини цього явища. Він дуже сильно підкреслював, що “Римська Церква” – це, об’єктивно, мати всіх Церков. Але, згідно з думкою екзарха, це ще не мало означати, що “її авторитет мав розтягнутися на суб’єктивно осмислюваний внутрішній порядок кожної з окремих Церков”²²⁴.

Інакше кажучи, Фьодоров гадав, що основою універсальної влади Заступника св. Петра в Католицькій Церкві не мало бути об’єднання різних видів християнської традиції, духовності та побожності за латинськими зразками. Папа як зверхник Церкви не повинен стояти поверх кожної з них, а швидше всього, йому треба було би бути у кожній з них. Тим часом, як стверджував Фьодоров,

²²⁰ Там само.

²²¹ *Выдержки из писем о. Леонида...*, с. 5–6.

²²² P. Mailloux, *Entre Rome et Moscou...*, с. 30.

²²³ *Выдержки из писем о. Леонида...*, с. 5–6.

²²⁴ Там само, с. 14.

попри часто щирі бажання, Ватиканові не вдавалося поки що відірватися від цивілізаційного кола, пов'язаного з латинською культурою²²⁵.

Екзарх вважав, що греко-католики правильно визнали папу як Голову Церкви. Але, одночасно, вони хибно гадали, що, оскільки він представник латинської традиції, то виключно вона католицька. “Вони забувають, що в кожній Церкві, після того, як приєднається до Римської Церкви, така сама Благодать, і, подібно, як Латинська Церква, вона стає представником Вселенської Церкви”²²⁶.

Можна припускати, сам Шептицький не полемізував би дуже строго із закидами, які висловив стосовно його особи Фьодоров, зокрема якщо йдеться про обрядові питання. Але на тому місці треба зробити одне зауваження. Як Шептицький, так і Фьодоров, наголошували на потребі чистоти обряду в їхніх Церквах. Але здається, що інше означало повернення до цієї обрядової чистоти в Росії, а що інше – в українських умовах.

У першому випадку йшлося про те, щоб якнайшільніше відмежуватися від латинських впливів на рідну релігійну традицію. Тим часом, у другому випадку, тобто у тому, який торкався Шептицького, зразком, до якого слід було прямувати, була київська православна спадщина XVI–XVII століть. У тому випадку виключити західні культурні впливи просто неможливо, тому що, власне, специфіка київської традиції спиралася на природному синтезі латино-польських та візантійсько-слов'янських елементів.

Можливо, що, як це гадав Фьодоров, галицький митрополит не зміг до кінця збагнути російську душу. Але одночасно слід додати, що, в свою чергу, екзарх як росіянин кість від кості не вмів собі повністю усвідомити, як основний для української культури та духовності був постійний контакт із Заходом та латинською культурою.

Зрештою, ймовірно, Фьодоров сам відчував крайню ортодоксальність свого становища. Тому він старався ніби то виправдатися, пишучи до Шептицького: “Прошу не дивитися на мене, як на дикого східного фанатика, який сліпо ненавидить все, що латинське. Кажу так, бо бачу, як шкодить змішування латинських релігійних практик з нашими: бачу й боюся роздвоєння релігійного життя наших монахів (йдеться про студитів)”²²⁷.

Два місяці пізніше екзарх писав, можливо, не зовсім серйозно, що, коли б “експеримент” зі студитським чином не вдався, то він без будь-яких сумнівів перейде на латинський обряд. Однак він притому зазначав: “Але у будь-якому

²²⁵ Однак важко не помітити, власне в епоху Шептицького еволюції ставлення Апостольського Престолу до Східних Церков. Говорити про якесь радикальне звернення Ватикану в бік східної традиції – це було б перебільшенням. Але все ж таки папи, яких понтифікати випали у час екуменічної діяльності галицького митрополита (зокрема, тут йдеться про Льва XIII, Венедикта XV та Пія XI), приймали важливі, піонерські ініціативи, мета яких – наблизитися до східного християнства та познайомитися з ним. – L. Górka, S. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, с. 23–26.

²²⁶ *Видержки из писем о. Леонида...*, с. 14–15.

²²⁷ Там само, с. 10.

я б не був обряді – східнім чи латинським, я завжди буду обрядовцем до самих кісток та ніколи не стану латино-східним байстрюком”²²⁸.

Хоча це, можливо, прозвучить дещо парадоксально, Фьодоров так, як і Шептицький, вважав, що дві галузі християнства та пов’язана з ними духовна спадщина, доповнюються. Він цінував латинське культурне коло за його здобутки у царині філософії, богослов’я, за розвинуте монаше життя, за розвиток почитання Святішого Серця Ісуса Христа, за поступ у догматичній науці. “Під цим кутом зору, – писав, – ми (йдеться про східних християн) – їхні (йдеться про західних християн) покірні учні та беремо від них те, чого нам треба.” Але одночасно екзарх зазначав, що треба також помічати недоліки у західній традиції, які були, на його думку, наслідком “довготривалого відриву від святого й містичного Сходу, тобто нестачу аскетизму, падіння естетики обряду, замала кількість простої, живої віри, утилітаризм, надмірне витончення”²²⁹.

З того, що вище написано, випливають три висновки, які, безсумнівно, Шептицький брав до уваги в своїх екуменічних концепціях стосовно Росії. По-перше, слід було рішуче відкинути модель об’єднання, що спиралася на уніатстві. По-друге, в екуменічній праці в Росії придатним міг бути лише обряд, що виступав у Російській Православній Церкві. Зокрема треба було його відрізнити від того, яким користувалася Греко-католицька Церква в Галичині. Й, по-третє, хоча сам Фьодоров цього прямо не сказав, Росія могла стати католицькою лише завдяки самим росіянам. Ніхто інший цього за них не зробить. Щоб католицизм прийнявся в Росії, він не міг бути чимось чужим, зовнішнім.

На думку Фьодорова, на перший погляд, на рівні слів, пропаговані як у римо-католицьких, так і православних середовищах концепції праці для відновлення зв’язку між східним і західним християнством, були ідентичними. Однак, по суті, по-іншому цей зв’язок розуміли росіяни, а по-іншому, як твердив екзарх, екуменічно налаштовані західнохристиянські кола, не виключаючи пап. На Заході головний акцент був покладений на юридично-інституційні питання, дуже часто пов’язані з політикою. У всякому випадку, так власне це сприймала частина росіян, які схилилися до католицизму. Тим часом для них відновлення зв’язку означало, передусім, духовну, внутрішню перемену, її трансцендентний аспект був особливо вагомий²³⁰.

На фоні поглядів Л. Фьодорова на відносини між християнським Сходом і Заходом, між цими великими церковними традиціями дуже помітна особливість

²²⁸ Там само, с. 13.

²²⁹ там само, с. 16.

²³⁰ Добрим доповненням цього питання буде фрагмент листа, в якому Фьодоров пояснював В. Абрікосову, чому авдієнція цього останнього в папи не принесла сподіваного результату: “У Римі гадають, [...] що успіх будь-якої місії залежить від конкретних політичних обставин у даній країні. Таким способом можна пояснити перше запитання папи про політику. Коли Ви відповіли чисто містичною фразою, що комуністичний рух передусім протихристиянський, то добродішний папа (очевидно, не містик, а практичний діяч) зрозумів, що має справу з людиною “не з того світу” та його інтерес до Вашої особи зразу вичерпався”, – листи Л. Фьодорова до в. Абрікосова....

та оригінальність екуменічної думки А. Шептицького. Російський екзарх гадав, що успіх екуменічної акції в Росії залежить від того, чи вдасться відділити католицизм від латинської традиції. На його думку, вона на російському ґрунті зовсім чужа й жоден з її елементів не здатний до того, щоб його вжити з користю для Російської Католицької Церкви. В тому сенсі Фьодоров репрезентував певну крайність. На протилежнім полюсі знаходилися всі ті, які більш-менш свідомо приймали положення, що погодити католицизм зі східною традицією неможливо. Інакше кажучи, йдеться про тих людей, які були переконані у тому, що візантинізм у християнській духовності та релігійному чи церковному житті буде завжди носієм схизми, буде загрозою для єдності.

А. Шептицький, будуючи свою ідею об'єднаного християнства, пішов третім шляхом, шляхом, що дуже прикметний для способу, в який на українських землях протягом століть осмислювалося відношення між східним і західним колом європейської культури. Він не думав про ізоляцію, але старався створити синтез. Тому намагався поєднати містицизм з ефективністю екуменічної діяльності на практиці.

Він заглибився у східну традицію, у праці великих богословів Сходу, але, одночасно, був дуже ефективний у своїх діях у Ватикані, де не було місця для містики, а замість того існувала дуже реальна й "з того світу" церковна інституція. Він прямував до відновлення аскетичного життя, відбудував дух східного монашого життя, але, одночасно, старався вирвати свою Церкву і взагалі візантійсько-слов'янський світ з маразму та інертності.

Шансу на успіх екуменічної акції галицького митрополита перекреслила Жовтнева революція. Точніше кажучи, вони щезли у моменті, коли більшовики перейняли владу в Росії. Галицький митрополит максимально використав той короткий період свободи, що тривав з Лютневого перевороту до комуністичної революції. Він встановив зверхника Російської Католицької Церкви, дав їй канонічну основу. Довів до її легалізації Тимчасовим урядом.

Навіть з'явилася слабка надія, що здійсниться мрія про відновлення російського патріархату. У квітні 1917 року скликано Всеросійський собор, який займався довгоочікуваною реформою Православної Церкви. Після довгих дебатів вирішено відновити патріархат. 28 жовтня 1917 року після урочистого Богослужіння перед Спаською церквою в Москві, у присутності двохсот тисяч людей проголошено вибір московського митрополита Тихона на патріарха²³¹.

Ясна річ, малоправдоподібним було, що власне проблема поладження стосунків з Римом буде цим питанням, яким новообраний зверхник займеться із самого початку свого правління. Можливо, що він ніколи навіть і не думав серйозно, що відновлення зв'язку між Католицькою та Православною Церквами реально й можливе у найближчому часі. Натомість, безсумнівно, він зичливо ставився до групи католиків східного обряду, яку очолював Фьодоров і якій патронував Шептицький²³². Перший раз від декількох століть, можливо, з часів

²³¹ Ширше про відновлення Московського патріархату: P. Volkonsky, *La reconstitution du patriarcat en Russie* // "Échos d'Orient", P. 25 (1921), с. 195–219.

²³² Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 389–391.

флорентійської унії, існував шанс на зближення між російським православ'ям та Католицькою Церквою.

Можна висловити тезу, що падіння порядку, який панував в умовах царського режиму, дуже сприяло такому розвитку ситуації. Але, одночасно, хаос, у який поринула Росія та захоплення влади більшовиками, відсунули шанс на реалізацію екуменічних планів Шептицького у невизначене майбутнє. Розпалася не тільки сама царська держава, але також система основних цінностей, на яких спирався християнський світ у Росії взагалі. Екуменічні ідеї програли з необхідністю боротьби за фізичне збереження християнства та релігії як такої.

Про обставини, що існували в Росії у період, коли “православні католики” врешті могли вийти з підпілля, свідчить лист одної з них – Наталії Ушакової. У вересні 1917 року вона писала: “Я вже дуже стара й худа, немов скелет. У нас відбуваються неймовірні речі. Ви знаєте, як я дуже ненавиділа самодержавства та цього нещасного царя, як я ним гордувала. Я була щаслива, коли вибухнула революція, але не сподівалася, що Росія – це настільки безсоромна та хамська країна.” Ушакова гадала, що всі розчарували: цар, генераліція, торговці, вояки, а “Церква мовчала та кадила всяким мерзотництвом”²³³.

У 1918 році, інший росіянин, католик східного обряду Димитрій Кузьмін-Караваєв написав у своїх спогадах, що під більшовицькою владою те, що було найгіршим – це не катастрофічні умови життя, ані смерть “багатьох близьких осіб.” Найважче було, на думку Караваєва, дивитися, як “з російського щоденного життя щезали одна за другою цінності загальнолюдської культури”²³⁴. Здається, що у контексті екуменічної діяльності А. Шептицького та Католицького екзархату східного обряду в Росії дуже цікаво буде пояснити, у чому це явище полягало. Караваєв зробив це у своїх споминах дуже змістовно та образно. Він писав: “Не можна забувати, що сліпу ненависть до “панів” та всього, що “панське”, яку підсилювала та роздувала комуністична пропаганда у перші роки радянської влади, вела до того, що під закидом буржуазності з російського щоденного життя безпощадно й ефективно виключено незалежну науку, незалежні суди, національну армію. А оскільки освіта, право та військо – це основні складники національного існування, людям, яким зі свідомості їх викинено, [...] не могло не здаватися, що Росія насправді гине та назавжди щезне з карт історії”²³⁵.

Важко було собі уявити, щоб у таких умовах екуменічні плани Шептицького могли бути в Росії реалізованими. Заснований ним екзархат, так, як християнство взагалі, мусів боротися за своє існування. Збереглися звіти самого Л. Фьодорова на цю тему: “Роботу місії зупиняють страшенні умови, в яких живемо, повна анархія, груба самоволя “влади”, голод, раптовий та прилюдний грабіж та повна відсутність будь-якої руки, яка б карала за злочини, – все це творить глухий кут, з якого немає виходу. Ніхто з нас не знає, чи ще сьогодні буде жити, чи ні.

²³³ Лист Н. Ушакової до М. Волконської від 16.09.1917 року, машинопис, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані.

²³⁴ Спомини о. Д. Кузьміна-Караваєва, машинопис, Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані.

²³⁵ Там само.

[...] Над містом (йдеться про Петербург) висить привид голодної смерті, люди падають, немов мухи, а до цього всього ще масовий червоний терор...²³⁶.

У цій безнадійній ситуації Фьодоров здобувся на ноту сарказму, коли писав до галицького митрополита: “Російському екзархові, протопресвітерові та апостольському протонотарієві (тут Фьодоров згадує всі свої титули) доводилося голодувати у роки 1918–1919 до такого рівня, що йому тремтіли руки та коліна”²³⁷.

У літературі можна інколи зустрітися з тезою, що Фьодоров, як і Шептицький, в’язали особливі надії та сподівання зі спалахом революції у Росії та хаосом, який був її наслідком. Але, немає сумнівів у тому, що, ні російський екзарх, ні його духовний провідник – ралицький митрополит – ніколи не трактували більшовизму як засобу для реалізації своїх екуменічних планів. Зі звітів, які Фьодоров передавав у Львів, однозначно виникає, що він не сумнівався у тому, що комунізм – це смертельна небезпека для Церкви як такої – і Православної і Католицької. Тому, можливо, добре було б по-новому прочитати та зінтерпретувати листа, якого Фьодоров послав у 1919 році до В. І. Леніна і в якому він нібито намагався “позискати вождя більшовицької революції для ідеї навернення православних на католицизм”²³⁸.

²³⁶ Диякон Василій ЧСВ, *Леонид Федоров...*, с. 346.

²³⁷ *Екзарх Леонид Федоров (краткий біографический очерк)*, машинопис, Архів Слов’янської бібліотеки в Медоні, документи не систематизовані, с. 9.

²³⁸ W. Hryniewicz, *Na drodze pojednania*, Warszawa 1998, с. 145.

Кінцеві висновки

Екуменічна думка Галицького митрополита спиралася на основнім положенні, що зв'язок між східними християнами та Католицькою Церквою можна відновити через виказання католицькості християнської, візантійської традиції, зокрема, її візантійсько-слов'янського варіанту. Щоб досягнути цієї мети, Шептицький мусів, по-перше, сягнути до первинної етимології слова “католицький” – тобто “вселенський”. По-друге, посилаючись на східнохристиянську спадщину на українських землях, він твердив, що її природна форма творилася з часів Київської Русі до могилянської епохи. Галицький митрополит вважав, що пізніше цю спадщину деформувала російська Церква й пропагована нею офіційна версія Православ'я. Тому в центрі екуменічної думки А. Шептицького була ідея оживлення та достосування до умов зламу ХІХ та ХХ століть київської моделі візантійсько-слов'янської традиції.

Галицький митрополит виховався в умовах Галичини другої половини ХІХ століття. Це були землі культурного прикордоння. Тут постали “особливі поля зустрічей, мирних та бурхливих, поля, що творили площину співіснування, а в результаті – творчої співучасті у передачі, перевірці та перемінах цінностей, які різними способами були включені у національні контексти”¹. На території цього прикордоння схильність синтезувати східні та західні елементи, відкритість на західну культуру та одночасна дбайливість про збереження своєї східної ідентичності – це природне явище. Власне, на такому ґрунті зростала екуменічна думка А. Шептицького. Щоб її збагнути, необхідно пізнати та зрозуміти феномен польсько-українського культурного прикордоння.

А. Шептицький створив свою концепцію єдності Церкви у душі киево-могилянської традиції. В особливий спосіб його інспірувала не тільки постать уніатського митрополита В. Рутського. Треба також відзначити видатний вплив думки православного Київського митрополита П. Могили. Зверхник Греко-католицької Церкви безпосередньо звертався до Могили в своїх писаннях. Спосіб, у який засновник Київської академії розумів стосунки між східним та західним християнством, а також модель єдності Вселенської Церкви, розроблена киево-могилянським середовищем, знайшли свій відгук у концепціях, які триста років пізніше пропагував А. Шептицький.

Особливе місце в екуменічній діяльності митрополита А. Шептицького зайняла Росія. Центральне значення для перспектив праці для єдності християнства

¹ J. Magnuszewski, *Centra i pogrnicza kultur w rozwoju dawnych literatur słowiańskich (do połowy XVIII w.)* // “Pamiętnik Słowiański” XLI / 1991, с. 12.

в цій країні на зламі XIX й XX століть зайняв так званий “російський філософсько-релігійний ренесанс.” Екуменічна думка галицького митрополита формувалася у тіснім зв’язку з тодішньою ситуацією в царині інтелектуальній, духовній та політичній. Шептицький старався якнайкраще достосувати свої ідеї до цих обставин. Між іншим, вони спиралися на екуменічній думці філософа й богослова Володимира Соловйова. Джерел інспірації для думки А. Шептицького можна також дошукатися в діяльності інших росіян: о. Івана Гагаріна та Єлизавети Волконської.

А. Шептицький у своїх екуменічних концепціях виключав будь-які компроміси між Східною й Західною Церквами у догматичних питаннях. Він гадав, що вони просто не потрібні, тому що основа віри, як на Сході, так і на Заході одна й та сама. Галицький митрополит вважав, що догматика, яка самостійно розвинулася у Католицькій Церкві – це тільки природне продовження цих правд віри, що знаходилися у постановках семи перших Вселенських соборів.

Особлива цінність екуменічної думки А. Шептицького виникає з основоположного переконання, що відновлення єдності між православними та віруючими Католицької Церкви не може порушувати культурної ідентичності східних християн. А. Шептицький бачив причини поділу християнства як у східному, так і в західному колі визнавців Христа.

У своїх екуменічних концепціях А. Шептицький клав особливий натиск на факт, що розкол у Церкві виникає не тільки з догматичних суперечностей, але також, значною мірою, з великого культурного поділу в християнстві, який зумовляв існування його візантійського та латинського варіанту. Галицький митрополит вірив, що питання догматичного та доктринального роду можна буде у сприятливих обставинах пояснити та розв’язати. Завдяки тому глибокому переконанню були можливі Велеградські конгреси, де зустрічалися богослови з християнського Сходу й Заходу. Головна мета цих з’їздів – це влаштування діалогу між представниками католицького та православного світів. Цей діалог мав бути спрямований на пошуки спільних точок у богословській думці двох кіл християнства. Екуменічним зусиллям у Велеграді патрунували св. Кирило й Мефодій та їхня спадщина. Активним учасником та “добрим духом” цих зустрічей був А. Шептицький.

Галицький митрополит вніс піонерський вклад у процес формування нової мови в екуменічній діалозі між католиками та православними. Поетика цього діалогу була утримана в дусі примирення, любові до ближнього, почуття потенційної рівноцінності східної та західної християнських традицій. Про те, що розробка такої нової мови діалогу й примирення – це було важке завдання, свідчить поетика писань самого Шептицького на екуменічні теми. В них можна знайти вислови, які свідчать про те, що зверхникові Греко-католицької Церкви не вистачало консеквенції у поглядах на тему відносин між католицизмом і православ’ям. Деякі окреслення відносно православних, яких вживає галицький митрополит, можуть, із сьогоденної перспективи, звучати контроверсійно. Однак, щоб властиво відчитати сенс його екуменічної думки, цих висловів не можна виривати з усього контексту діяльності А. Шептицького для єдності християнства. Тоді буде ясно, що вони не свідчать про якусь невизначеність

поведінки митрополита стосовно православ'я, а тільки показують, яким суворим та непідготованим був ґрунт, по якому йшов Шептицький.

Екуменічна думка А. Шептицького несе в собі ще одне вагоме передання. З неї виникає, що навіть коли догматичні питання будуть вирішені, то залишаться культурні різниці. Ними, власне, можуть користуватися противники церковної єдності. Вони будуть для них наступним претекстом до будови чергових ліній розподілу. Натомість, для Шептицького ці різниці були проявом багатства та справжнього універсалізму християнської спільності. Звідти виникає ідея будови “єдності у різноманітності”. Щоб формулювати такі концепції, треба було вийти поза своє, рідне культурне коло, вознестися понад ментальні відмінності між східним і західним християнством, уміти синтезувати справді вартісні цінності, елементи спадщини по двох великих культурних колах. А. Шептицькому це вдалося завдяки кирило-мефодіївській традиції, у якій його думка була сильно закорінена.

Концепції відновлення зв'язку між католицизмом і православ'ям, які пропагував А. Шептицький, попри очевидні впливи та джерела інспірації, зберегли свої оригінальні та новаторські риси. Однак родиться питання, чи вони насправді заслуговують на те, щоб їх звати “єкуменічними” у сучасному розумінні цього слова? Чи вони могли такими бути, якщо зродилися та отримали апробату Апостольської Столиці у часи, коли єкуменізм, у ватиканському розумінні, зводився передусім до конвертизму, “тобто повторного приєднання до Римокатолицької Церкви” та до ідеї уніонізму, яка позначала “повернення до Риму”².

Аналіз діяльності А. Шептицького веде до двох висновків. По-перше, у Римокатолицькій Церкві довго перед II Ватиканським собором з'явилися на різних рівнях спроби відходу від еклезіології, витриманої в дусі “тріумфалізму та юридизму”³. По-друге, діяльність Галицького митрополита зовсім виходила поза рамки застарілих та анахронічних канонів еклезіології, які тоді ще постійно були основою офіційної доктрини Католицької Церкви. Ідеї А. Шептицького були витримані в дусі II Ватиканського собору, підготували великий єкуменічний перелом, який тоді виступив у Західній Церкві.

Ідеї, що пропагував зверхник Греко-католицької Церкви, тобто міжконфесійний діалог, відновлення власної, східної християнської ідентичності, повернення самостійності та незалежності Церкви стосовно світської влади – все це влучно співзвучить з головними постулатами, сформульованими під час II Ватиканського собору в Декреті про єкуменізм. Зокрема, йдеться тут про методи єкуменічної праці, на які наголошують автори цього документа, тобто: “партнерський діалог, потреба внутрішнього навернення та відновлення церковних структур”⁴. Як видно, в основних для розуміння поняття єкуменізму питаннях А. Шептицький на зламі XIX й XX століття та Католицька Церква через 50 років говорять “одним голосом”. Тому галицького митрополита слід визнати як

² A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne*, Kraków 1999, с. 14.

³ Цими окресленнями послуговується А. Нап'юрковський, – *Zagadnienia ekumeniczne...*, с. 14.

⁴ A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne...*, с. 14.

ідейного попередника рішень II Ватиканського собору у справі єдності Церкви, особливо, якщо йдеться про відношення Римо-католицької Церкви до Східних Церков. Його діяльність, з католицької точки зору, повністю заслуговує на те, щоб її звати єкуменічною.

Добре було б ще з'ясувати набагато цікавіше питання. Чи також, дивлячись із православної перспективи, можна б думку Шептицького про католицько-православні відносини назвати єкуменічною? Що це можливо, свідчить Сергій Булгаков, росіянин, православний богослов, містик, один з видатніших представників "російського духовного ренесансу". Булгаков, аналізуючи зі своєї точки зору ситуацію Католицької Церкви у перші десятиріччя XX століття, писав: "Ватиканська монархія – це немов зовнішня шата, під якою живе тіло Церкви. Отрута етатизму та юридизму могла проникнути глибоко, але живий організм Церкви завжди випрацює для неї протиотруту. У самому Католицизмі, поруч з папством, що тріумфує, живе підсвідоме почуття Вселенської Церкви, яке шукає у природний спосіб іншої внутрішньої єдності. Передусім, свідчить про те жива святість, присутня у католицизмі, очевидно, не завдяки папству, але не зважаючи на нього, а часто всупереч йому. Свідчать про те чисто релігійні рухи в католицизмі: літургійний серед бенедиктинців та єднальний у Пріоре д'Аме (Prioré d'Amay)"⁵.

Ці слова прекрасно пасують до Шептицького. Щобільше, вони безпосередньо стосуються його. Отже, галицький митрополит був одним з ініціаторів заснування згаданої Булгаковим бенедиктинської спільності монахів єдності церкви в Аме-сюр-Мез (Amay-sur-Meuse) у Бельгії⁶.

Таким чином, діяльність А. Шептицького для відновлення зв'язку між католицизмом і православ'ям можна сміливо назвати єкуменічною.

⁵ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok–Warszawa 1992, с. 205–206.

⁶ Про це вже була мова у кінці другого розділу цієї праці.

Бібліографія

Ненадруковані архівні джерела

Архів Слов'янської бібліотеки в Медоні, засоби не систематизовані:

- Листування княгині Єлизавети Волконської з Чезаре Тондіні, машинопис.
Выдержки из писем о. Леонида Федорова кь Митрополиту Андрею изь монастыря вь Кременице, машинопис.
- Листи Л. Фьодорова до В. Абрикосова, машинопис.
К аресту, ссылке, пленению и освобождению митр. Андрея Шептицкого (зі щоденника П. М. Волконського), машинопис.
- Звіти П. Волконського про візити до Львова у роки 1931–1937, рукопис.
лист Н. Ушакової до М. Волконської від 16.09.1917 року, машинопис.
Спомини о. Дмитрія Кузьміна-Караваєва, машинопис.
Даннья о перебуванні Леонида Федорова вь коллегіи Леоніанумь в Аннани, машинопис.
Єкзарх Леонид Федоровь (краткий биографический очеркь), машинопис.

Архів Генеральної курії Чину св. Василя Великого в Римі,
фонд: Щептицький засоби не систематизовані

- Лист Йосефа Шрехеверса до А. Шептицького від 2.12.1920 р., машинопис.
Лист Йосефа Шрехеверса до А. Шептицького від 15.12.1920 р., машинопис.
Листи Ядвіги та Леона Шептицьких до А. Шептицького, рукопис.
Д. Кузьмин-Караваєв, *Перспективы и задачи Католической Миссии в России*, машинопис.
Лист Г. Верховського до папи від 20.03.1923 р., машинопис.
Лист А. Шептицького до о. М. д'Ербіні від 21.12.1920 р., машинопис.

Центральний державний історичний архів у Львові

- Промова А. Шептицького на могилі М. Шашкевича в 100 роковини дня народження (5.11.1911р.), ф. 358, оп. 2, спр. 18.
Relacja z wizytacji w klasztorach bazylianskich przeprowadzonej w 1881 roku przez metropolitę Józefa Sembratowicza, ф. 684, оп. 1, спр. 50.
- Д. Кузьмин Караваєв *Православная церковь и католичество вь Росси*, ф. 358, оп. 3, спр. 115.
- Лист Л. Фьодорова до А. Шептицького від 1-VIII-1921 р., ф. 358, оп. 3, спр. 117.
Лист Л. Фьодорова до А. Шептицького від 6-IV-1921 р., ф. 358, оп. 3, спр. 117.
Memoryał odnoszący się do reformy O. O. Bazylianów na Rusi, a w szczególności do stanu klasztoru lwowskiego O. O. Bazylianów, sporządzony 19.12.1887 r., ф. 684, оп. 1, спр. 50.
Kronika klasztoru św. Onufrego we Lwowie (1891–1902), ф. 684, оп. 2, спр. 48.
Звіт Л. Фьодорова з II Велеградського конгресу, ф. 201, оп. 1, спр. 273.
Звіт Л. Фьодорова з III Велеградського конгресу, ф. 201, оп. 1, спр. 273.

Надруковані джерела

- A. Szeptycki, *Pisma wybrane*, Kraków 2000.
Письма-послання Митрополита Андрея з часів большевицької окупації, Йорктон 1961,
Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи (2.VIII. 1899 – 7.IX.1901), Торонто 1965.
Письма-послання Митрополита Андрея Шептицького ЧСВВ з часів німецької окупації,
 Йорктон 1969.
Твори (аскетично-моральні), Рим 1978.
Твори (морально-пасторальні), Рим 1983.
*Діяння і постанови Архиепархіальних Соборів 1940–1941–1942–1943, під проводом
 Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького*, Вінніпег 1984.
Церква і церковна єдність. Документи і Матеріали. 1899–1904. Том I, Львів 1995.

Наукові дослідження, написані латинкою

- Adamek Z., *Elementy wiedzy o kulturze*, Tarnów 2001.
 Andrusiewicz A., *Trzeci Rzym. Translatio studii – translatio imperii // Polska i jej wschodni sąsiedzi*,
 Rzeszów 1997, c. 11–47.
 Attwater D., *Leonid Feodorov and the Catholic Russians*, New York 1954.
 Babiak A., *De la légitimité d'un Patriarcat ukrainien*, Lyon–Lviv 2004.
 Babiak A., *Le metropolite Andre Cheptytskyi et les Synodes de 1940 à 1944*, Lyon–Lviv 1999.
 Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, Warszawa 1991.
 Bardach J., *Trzeci Rzym w myśli rosyjskiej (schyłek XIX – XX wiek) // Historia – Idee – Polityka*,
 Warszawa 1995.
 Bartunek V., *Życie i działalność świętych Cyryla i Metodego // “Śląskie Studia Teologiczno-
 Historyczne*, n. 3, 1973 r., c. 8–32.
 Barwiński A., *Z dziejów moskalofilstwa w Galicji // “Świat Słowiański”*, P. I: 1905, t. II, c. 285–
 292.
 Bezwiński A., *O. Józef Ksawery SJ (Iwan Gagarin) // Książę Iwan Gagarin, O pojednaniu Kościoła
 rosyjskiego z rzymskim, przetłumaczył i wstępem opatrzył A. Bezwiński*, Toruń 1995, c.
 5–45.
 Białokozowicz B., *Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj*, Białystok 1995.
 Bielski T., *Eklezjologia W. S. Sołowjewa // “Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”*, № 7,
 1960 p., z. 2, c. 71–88.
 Bociurkiw B., *The Issues of Ukrainization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian –
 Russian Relations, 1917–1921 // Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, Edmon-
 ton 1992, c. 245–173.
 Borodzicz J., *Na Rusi galicyjskiej schyzma się gotuje!*, Chrzanów 1911.
Cerkiew unicka w Małopolsce w czasie inwazyi rosyjskiej (1914–1917). Fakty i refleksje, Lwów 1920,
 Chadyka J., *Kulturotwórcza rola Unii Brzeskiej na Białorusi // Unia brzeska z perspektywy czterech
 stuleci*, Lublin 1998.
 Chirovsky A., *Pray for God’s Wisdom. The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*,
 Ottawa–Chicago–Lviv 1992.
 Chojnicka K., *Idee towarzyszące procesowi uzyskiwania przez Moskwę dominacji na ziemiach ruskich w
 XV, XVI wieku // Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, za ред. G. Kotlarskiego i M. Figury,
 Poznań 1999, c. 37–52.
*Chronologia życia metropolity Andrzeja Szeptyckiego // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i mate-
 riały* за ред. A. A. Zięby, Kraków 1994, c. 253–258.

- Chynczewska-Hennel T., *Między Ukrainą i Polską. Mecenat kulturalny Piotra Mohyły* // *Україна – Польща. Исторична спадщина і суспільна свідомість*, Київ 1993, с. 96–106.
- Ciechanowicz M. M., *Pesymizm a podstawy chrześcijaństwa w twórczości Mariana Zdziechowskiego* / *Studia z antropologii teologicznej*, за ред. S. Olejnika, A. Zuberbiera i M. Żurowskiego, Warszawa 1978.
- Czaadajew P., *Listy*, Вибір, вступ, обробка L. Suchanek, Kraków 1992.
- Dacko I., *Metropolitan Andrej Sheptyckyj, Rediscoverer of Traditional eastern Ecclesiastical and Ecumenism*, Innsbruck 1974 (ненадрукована докторська дисертація).
- Danzas J., *La voie de la philosophie religieuse russe* // “Russie et Chrétienité”, 1935, № 5–6, с. 214–238.
- Danzas J., *Le nationalisme religieux russe* // “Russie et Chrétienité” № 2 (1938–1939), с. 163–183.
- Danzas J., *Mgr Antoine Khrapovitski* // “Russie et Chrétienité”, № 5–6 (1936), с. 214–220.
- Dylągowa H., *Dzieje unii brzeskiej*, Warszawa–Olsztyn 1996.
- Dvornik F., *Byzantine Missions among the Slavs: SS Constantine-Cyril and Methodius*, New Jersey 1970.
- Dvornik F., *Byzantinske misie u Slovanu*, Praha 1970.
- Dvornik F., *Les legendes de Constanin et de Méthode vue de Byzance*, Prague 1933.
- Dzwonkowski R., *Zjednoczeni w obronie prawdy i godności* // *Skazani jako “szpiedzy Watykanu”*, за ред. R. Dzwonkowskiego, Ząbki 1998, с. 279–289.
- Figura M., *Konflikt polsko-ukraiński w prasie Polski Zachodniej w latach 1918–1923*, Poznań 2001.
- Górka L., *Trwałe wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej* // *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, с. 185–194.
- Górka L., *Doktryna ekumeniczna kongresów welehradzkich (1907–1936). Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej* // *Studia ekumeniczne*, за ред. J. Myśków, т. 1. Warszawa 1982, с. 5–122.
- Górka L., *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995.
- Halecki O., *U źródeł polskich uprzedzeń wobec akcji unijnej* // “Oriens”, P. 1, з.1 (1933), с. 8–10.
- d’Herbigny M., *Un newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris 1934.
- Himka J. P., *Kościół greckokatolicki w Galicji* // “Znak”, P. XXXVII, № 365, квітень 1985, с. 41–52.
- Hryniewicz W., *Kościóły siostrzane (dialog katolicko-prawosławny 1980–1991)*, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998.
- Hryniewicz W., *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand* // *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, с. 255–278.
- Hryniewicz W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.
- Hryniewicz W., *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu* // “Studia Theologica Varsoviensia”, P. 29 (1991), № 2, с. 47–59.
- Huzar L., *Ecumenical Mission of the Eastern Catholic Churches in the Vision of Metropolitan Sheptyckyj* // “Euntes Docete”, XXVIII (1975), с. 125–159.
- Huzar L., *Andrej Sheptycky, Metropolitan of Halych 1901–1944. A Pioneer of Ecumenism*, Rome 1972 (ненадрукована докторська дисертація).
- International Vladimir Soloviev Conference*, Paris 2000.
- Jabłonowski A., *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju cywilizacyjnego Rusi Zachodniej*, Lwów 1900.
- Jackowski H., *Bazylianie i reforma dobromilska*, Kraków 1884.
- Jackowski H., *W sprawie ruskiej uwag kilka do kapłanów dobrej woli*, Lwów 1883.
- Janicki J., *Rocznica unii brzeskiej w świetle nauczania Vaticanum II i Papieża Jana Pawła II* // *Unia brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998, с. 75–111.

- Jarco J., *Charyzmatyczna postęga Apostołów Słowian w świetle piśmiennictwa starostwoniańskiego // Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, c. 105–120.
- Judin A., *Leonid Fedorov*, Milano 1999.
- Kapuścik R., *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000.
- Karewicz F., *Z dziejów pracy unijnej w Rosji // Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, c. 43–57.
- Kłańska M., *Daleko od Wiednia*, Kraków 1991.
- Kłoczowski J., *Polska-Ukraina. Związki kulturowe we wspólnej historii // "Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa"*, t. 2, Przemyśl 1994, c. 9–16.
- Kołpiński D., *Początki katolicyzmu wschodniego obrządku w Rosji // Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, c. 24–34.
- Koneczny F., *Co robić wobec Rusinów // "Świat Słowiański"*, P IV:1908, T I, c. 527–596.
- Korolevskij C., *Le passage et l'adaptation des Occidentaux au Rite Oriental // "Irenikon"*, vol. VI (1929), № 4, vol. VII (1930), № 2, vol. VII (1930), № 3, vol. VII (1930), № 4, vol. VIII (1931), № 3.
- Korolevskij C., *Metropolite Andre Szeptyckij (1865–1944)*, Rome 1964.
- Kotlarski G., *Między rusofiliją i rusofobią. Myśl historiozoficzna Mariana Zdziechowskiego // Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, za red. G. Kotlarskiego i Marka Figury, Poznań 1999, c. 185–210.
- Kowalska H., *Kultura staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998.
- Kozik J., *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków 1973.
- Kozik J., *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków 1975.
- Kozłowski R., *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988.
- Krasicki J., *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994.
- Krasicki J., *W obliczu zła: Marian Zdziechowski i jego rosyjscy mistrzowie // Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, za red. G. Kotlarskiego i M. Figury, Poznań 1999, c. 211–230.
- Krawchuk A., *Metropolita Szeptycki wobec politycznego zaangażowania kleru greckokatolickiego w Galicji, 1900–1914 // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, za red. A. A. Zięby, Kraków 1994, c. 123–141.
- Krzemien W., *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przełomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979.
- La vice-province de la congrégation des rédemptoristes en Galicie orientale // "Stoudion"*, vol. I (1923), № 2, c. 49–52.
- Latins et Uniates // "Bulletin Catholique de Pologne"*, № 9–10, c. 142–151.
- Lednicki W., *Rosyjska myśl religijna. Na marginesie wykładów prof. M. Zdziechowskiego w Paryżu // "Czas"*, № 112–115 z 1925 r.
- Lehr-Splawiński T., *Konstanty i Metody*, Warszawa 1967.
- Ludwikowski R. R., *Ultramontanizm galicyjski – rozwój ruchu i główne założenia doktryny // "Archiwum Historii Filozofii i myśli Społecznej"*, XXVI, Warszawa 1981.
- Łesiów M., *Unia brzeska a rozwój kultury i świadomości narodowej Ukraińców // Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, c. 155–166.
- Łotman J., *Pogłoski koncepcji "Moskwa – Trzeci Rzym" w ideologii Piotra Pierwszego (W sprawie tradycji średniowiecznej w kulturze baroku) // Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Łoziński J., *O wprowadzeniu abecadła polskiego do piśmiennictwa ruskiego // "Rozmaitości"*, № 29 z 1834 r.
- Łużny R., *Metropolita Piotr Mołyła a "Chameleontowie ruscy". Z nowych odczytań dawnej wschodniosłowiańskiej literatury polemiczno-religijnej // Z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej. Księga*

- pamiętkowa ofiarowana prof. dr hab. Wł. Serczykowi w 60 rocznicę jego urodzin. Białystok 1995, c. 195–203.
- Łużny R., *Metropolita Piotr Mohyla – człowiek na pograniczu kulturowym grecko-słowiańskim i łacińsko-polskim* // “Acta Polono Ruthenica”, t. I, Olsztyn 1996.
- Łużny R., *Piotr Mohyla a Unia w Brześciu. Dzieło unijnej więzi kościelnej w oczach hierarchy prawosławnego z perspektywy półwiecza* // *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, c. 81–94.
- Łużny R., *Piotra Mohyły “Opowieści o niezwykłych, cudownych wydarzeniach w życiu Cerkwi prawosławnej”* // “Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU” T. V, za red. R. Łużnego i A.A. Zięby, Kraków 1997, c. 87–108.
- Łużny R., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku*, Kraków 1966,
- Łużny R., *Pisarze polscy, pisarze ruscy? Z problemów językowo-etniczno-kulturowego pogranicza* // *Między Wschodem a Zachodem*, t. II, Piśmiennictwo pogranicza, za red. R. Łużnego i S. Nieznanowskiego, Warszawa 1991.
- Łużny R., *Słowo o Bogu i człowieku*, Kraków 1995.
- Łużny R., *Stefan Jaworski – poeta nieznany* // “Slavia Orientalis”, IV, 1967.
- Łużny R., *Święci misjonarze Słowiańszczyzny w piśmiennictwie wschodniosłowiańskim* // *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, Lublin 1991, c. 95–103.
- Łużny R., *Teofan Prokopowicz a literatura polska: z dziejów związków literackich polsko-ruskich na przełomie XVII i XVIII wieku* // “Slavia Orientalis”, III, 1965.
- Magnuszewski J., *Centra i pogranicza kultur w rozwoju dawnych literatur słowiańskich (do połowy XVIII w.)* // “Pamiętnik Słowiański” XLI/1991.
- Magosci P. R., *Ukrainian Heritage Notes: The Language Question in Galicia*, Cambridge 1978.
- Mailleux P., *Entre Rome et Moscou. L’Exarque Léonide Féodoroff*, Bruges 1966.
- Malvy A., *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris 1927.
- Markunas A., Uczitel T., *Terminologia kościelna*, Poznań 1995.
- Melnyk M., *Książę Konstanty Ostrogski jako prawosławny prekursor dialogu ekumenicznego w XVI w.* // ZNUJ *Studia Religiolica*, z. 29 “Prawosławie” z 1996 r. za red. Jana Drabiny.
- Melnyk M., *Idea dialogu prawosławno-katolickiego w myśli humanistów polskich* // *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, za red. W. Mokrego, Kraków 2000, c. 33–42.
- Melnyk M., *Rozumienie zbawienia w świetle memoriału unijnego metropolity Piotra Mohyły (1644–1645) “Sententia eiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis” i projekt zjednoczenia katolicko-prawosławnego zawarty w memoriale unijnym Piotra Mohyły* // “Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, t. V/VI, 1996–1997, c. 99–112.
- Melnyk M., *Wkład św. Piotra Mohyły w prawosławno-katolicki dialog ekumeniczny* // *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, za red. W. Mokrego, Kraków 2000, c. 51–77.
- Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
- Mokry W., *Akademia kijowsko-mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytnej literatury rosyjskiej* // “Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 1992–1993, t. I–II, c. 17–39.
- Mokry W., *Idea patriarchy w dziele metropolity Andrzeja Szeptyckiego* // *Metropolita Andrzej Szeptycki*, za red. T. Stegnera, Gdańsk 1995, c. 7–22.
- Mokry W., *Idea świętych Cyryla i Metodego w dziele kijowskiego Bractwa Cyrylo-Metodiańskiego epoki romantyzmu i w encyklice Slavorum Apostoli Jana Pawła II* // *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, za red. W. Mokrego, Kraków 2000, c. 207–250.
- Mokry W., *Metropolita Andrzej Szeptycki w służbie jedności chrześcijan Wschodu i Zachodu* // *Unia brzeska. Przeszość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998, c. 173–187.
- Mokry W. (P. L.), *Metropolita Andrzej Szeptycki w służbie jedności Kościoła Chrystusowego* // “Spotkania. Niezależne Pismo Katolików”, 1987, № 23–24, c. 40–116.

- Mokry W., *Rola religii w odrodzeniu narodowym Ukraińców epoki romantyzmu* // *Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, za ред. T. Stegnera, Gdańsk 1994, c. 68–80.
- Mokry W., *Ruska Trójca. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX wieku*, Kraków 1997.
- Mokry W., *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII–XX* // *Unia brzeska – geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, c. 83–94.
- Mróz M., *Unijne plany metropolity Szeptyckiego w Rosji i Polsce w latach 1917–1922* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, za ред. A. A. Zięby, Kraków 1994, c. 169–180.
- Mucha B., *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989.
- Naumow A., *Pasterze wiernych Słowian – święci Cyryl i Metody*, Kraków 1985.
- Naumow A., *Unia religijna jako podział kultury* // *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, c. 179–188.
- Naumow A., *Wiara i historia*, Kraków 1996.
- Najnowsze głosy w sprawach polsko-ruskich* // “Świat Słowiański”, R. IV: 1908, т. II.
- Nouvelles* // “Stoudion”, vol. II (1925), № 5, c. 140–147.
- Nowicka A., *Mes souvenirs concernant la communauté des Soeurs dominicaines du Tiers-Ordre de rite orientale á Moscou* // “Plamia”, p. 1995, № 93, c. 23–55.
- Obolensky D., *Byzantium and Russia. Russia's Byzantine Heritage* // *Byzantium and Slavs: collected Studies*, London 1971, c. 87–123.
- Obolensky D., *Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations* // “Dumbarton Oaks Papers” 11, Cambridge 1957, c. 21–78.
- Obolensky D., *Russia's Byzantine Heritage* // “Oxford Slavonic Papers” I, Oxford 1950, c. 37–63.
- Onoszko B., *Nauka Piotra Mohiły o kościele i jego hierarchii*, Lwów 1931.
- Opacki Z., *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny. Myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Dziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk, 1996.
- Orthodoxae Confessio fidei catholicae Apostolicae ecclesiae Orientalis*, Amsterdam 1667.
- Osadczy W., *Kościół i cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863*, Lublin 1999.
- Osadczy W., *Relacje między obrządkami Kościoła katolickiego w Galicji Wschodniej: współdziałanie w życiu zakonnym* // “Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa”, T. 4, Przemyśl 1998, c. 207–220.
- Osadczy W., *Zmartwychwstańcy na rzecz unii i Kościoła grekokatolickiego* // “Roczniki Teologiczne”, т. XLIV, з. 4 (1997), c. 104–113.
- Osipowa I., *Duchowni katolicycy na Sołówkach*, // *Skazani jako “szpiedzy Watykanu”*, za ред. R. Dzwonkowskiego, Ząbki 1998, c. 101–126.
- Pachlowska O., *Problem dziedzictwa w kulturze ukraińskiej oraz formy jego imperialnej ekspropriacji / “Між сусідами” т. 8*, Krakow 1998, c. 203–214.
- Palmieri A., *La Chiesa Russa*, Florence 1908.
- Papierzyńska-Turek M., *Metropolita Andrzej Szeptycki wobec prawosławia. 1918–1939* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały* за ред. A. A. Zięby, Kraków 1994, c. 181–189.
- Partacz Cz., *Od Badeniego do Potockiego. Stosunki polsko-ukraińskie w Galicji w latach 1888–1908*, Toruń 1996.
- Pascal P., *Le reveil spiritualiste russe du debut du XX siècle et ses consequences* // “Plamia” № 22 (1968), c. 18–21.
- Pascal P., *Les grands courants de la pensée russe contemporaine*, Paris 1971.
- Pascal P., *Mon journal de Roussie. 1916–1918*, Lausanne 1975.
- Pawłowski A., *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935.
- Pidručnyj P., *Relazioni dei Gesuiti sulla Riforma Basiliana di Dobromyl (1882–1904)* // “Analecta OSBM” XII, Roma 1985, c. 210–254.

- Pidručnyj P., *Documenti riguardanti l'inizio della Riforma Basiliana in Galizia (1880–1882)* // "Analecta OSBM", Roma 1982, c. 353–403.
- Pierling P., *Le prince Gagarine et ses amis*, Paris 1996.
- Pimin E., *Lithos, albo kamień z procy prawdy...*, Kijów 1644.
- Płoskiewicz W., *Władza biskupów rz.-katolickich w świetle prawodawstwa b. imperjum rosyjskiego* // *Kościół katolicki w Rosji*, Warszawa 1932, c. 71–79.
- Podgórzec Z., *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985.
- Powieść minionych lat*, переклад F. Sielicki, Wrocław 1999.
- Prokoptschuk G., *Metropolit Andreas Graf Scheptyckij: Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion*, München 1967.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.
- Przybył E., *Prawosławie*, Kraków 2000.
- Radyszewskij R., *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, Kraków 1996.
- Remmers G., *La réunion des Églises selon J. S. Gagarin* // "Plamia", № 86–87 (1993).
- Ropp E., *Doctrine et action catholiques* // "La Croix" від 2.03.1922 p.
- Ropp E., *Perspektywy katolicyzmu w Rosji* // "Bulletin Catholique de Pologne", 1921 p., № 1.
- Rostek M., *Metropolita Szeptycki wobec tradycji bizantyńskich* // "Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze", t. V–VI, 1996–1997, c. 197–201.
- Roth J., *O zmianie obrządku na Rusi* // "Świat Słowiański", P. IV–1908, т. II, c. 713–728.
- Sakowicz K., *Eparthonozis abo Perspektywa i obiasnienie błędów, herezye y zabobonow w Grekoruskiej Cerkwi Disumitskiej*, Kraków 1642.
- Skoczyński J., *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994.
- Smolikowski P., *Stowarzyszenie opieki nad Internatem Ruskim XX Zmartwychwstańców we Lwowie*, Lwów 1888.
- Sołowjow S. M., *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.
- Soloviev V., *La Russie et l'Église Universelle*, Paris 1889.
- Sorokowski A., *Z dziejów przemian mentalności greckokatolickiego duchowieństwa parafialnego w Galicji, 1900–1939* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, za red. A. A. Zięby, Kraków 1994, c. 69–74.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994.
- Stegner T., *Więź wyznaniowa a narodowa* // *Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, za red. T. Stegnera, Gdańsk 1994.
- Stępień S., *Słownik ukraińskich terminów kościelnych. Struktura i organizacja Kościoła wschodniego* // "Biuletyn Informacyjny PWIN" № 2, Przemyśl 1996.
- Suttner E., *Unie Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim w wiekach XVI i XVII* // *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, za red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, c. 123–139.
- Sysyn F., *Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*, Harvard 1985.
- Szegda M., *Działalność prawno organizacyjna metropolity J. V. Rutskiego*, Warszawa 1967.
- Szegda M., *Metropolita Józef Welamin Rutski (1613–1637)* // *Unia brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998, c. 291–319.
- Szegda M., *Життєпис Митрополита Йосифа Веляміна Рутського на тлі доби* // "Богословія", т. 54, Рим 1990, c. 45–93.
- Szeptycka z Fredrów Zofia, *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego zakonu św. Bazylego Wielkiego*, Wrocław 1993.
- Szeptycki A., *Deux mentalités: orthodoxe et catholique* // "Irenikon" № 5,6 (1926 p.).

- Szeptycki A., *La restauration du monachisme slave* // "Les questions missionaires", fascicule II, Szeptycki A., *Русский католический екзархат в России* // L. Berg, *Religieuse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens*, Mainz 1927, c. 66–77.
- Szeptycki J. K., *Gdy w rodzinie ważyły się losy syna...* // "Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa", T. 1, Przemyśl 1990, c. 181–198.
- Szewczenko I., *Ukraina między Wschodem a Zachodem*, Warszawa 1996.
- Śliwowska W., *Iwan Gagarin w świetle nieznanych materiałów III Oddziału Własnej Kancelarii JC Mości oraz korespondencji osobistej* // "Slavia Orientalis" 1968, № 2, c. 181–207.
- Thomson F. J., *The Intellectual Difference between Muscovy and Ruthenia in the Seventeenth Century* // "Slavica Gandensia", XXII, 1995.
- Tondini R. P. C., *L'avenir de l'Eglise russe*, Paris 1874.
- Tondini R. P. C., *La Russie et l'union des Eglises*, Paris 1897.
- Tondini R. P. C., *Римский папа и папы православной восточной Церкви*, Freiburg 1899, *Tradycje Cyryla i Metodego w językach i literaturach słowiańskich*, za red. A. Bartoszewicza i R. Pawłowej, Warszawa 1988.
- Tytko M., *Studyci. Odrodzenie zakonu przez metropolitę Andrieja Szeptyckiego* // *Dzieje Podkarpacia*, t. III, Krosno 1999.
- Urban J., *Katolicyzm a prawosławie*, Kraków 1912.
- Urban J., *Stanowisko Cerkwi i teologii rosyjskiej względem Zachodu* // "Świat Słowiański", t. II, 1906, T. I, c. 142–158.
- Urban J., *Welehradzkie utopie* // "Świat Słowiański", t. II, Kraków 1909, c. 218–232.
- Urban J., *Zadania katolicyzmu w Rosji* // "Świat Słowiański", P. III (1907), t. II, c. 221–235, Uspienski B., *Żywot W. M., Car i bóg*, Warszawa 1992.
- Uspienski B., *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, Katowice 1999, *W kręgu idei Włodzimierza Sotowiowa*, za red. Wł. Rydzewskiego i M. Kity, Kraków 2001.
- de Vries W., *Orient et Occident: les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Wawrzonek M., *Traktat Lithos – świadectwo myśli kręgu mohylańskiego* // "Slavia Orientalis", t. XLVIII, № 3, rok 1999, c. 395–413.
- Wenger A., *Rome et Moscou. 1900–1950*, Paris 1987.
- Verghevsky G., *L'action catholique en Russie: a propos du "biritualisme" de Mgr Ropp* // "Echos d'Orient", P. 25 (1922), c. 410–441.
- Willois J., *L'avenir de l'Eglise Russe*, Paris 1907.
- Witkowski W., *Język ukraiński* // *Ukraina – teraźniejszość i przeszłość*, Kraków 1970, c. 325–354.
- Wołczański J., *Nieznana korespondencja arcybiskupów metropolitów lwowskich Józefa Bilczewskiego z Andrzejem Szeptyckim w czasie wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919*, Lwów–Kraków 1997.
- Volkonsky P., *La reconstitution du patriarchat en Russie* // "Échos d'Orient", P. 25 (1921), c. 195–219.
- Woroniecki E., *O Cerkwi wschodniej i ruchu katolickim na Rusi* // "Świat Słowiański", P. II, Lwów 1909, c. 93–107.
- Wysocka F., *List pasterski arcybiskupa A. Szeptyckiego do Polaków obrządku grekokatolickiego z roku 1904* // *Unia brzeska. Genez, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, za red. R. Łuznego, F. Ziejki i A. Kępińskiego, c. 139–151.
- Zakrzewski K., *Bizancjum w średniowieczu*, Kraków 1995.
- Zięba A. A., *W sprawie genezy decyzji Romana Szeptyckiego o zmianie obrządku* // *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i Materiały*, za red. A. A. Zięby, Kraków 1994, c. 43–64.
- Znosko A., *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000.

Часописи

- “Stoudion”, vol. I (1923–1924), № 4
“Irenikon”, № 1 (1926 рік)
“Слово Истины”, № 1 6 з 1914 г.

Дослідження, надруковані кирилицею

- Архипастирські послання і наставлення високопреосвященнейшого Антонія, Архієпископа Волинського і Житомирського, Почаєв* 1913.
- Базилевич А., *Введення у твори митрополита Андрея Шептицького*, Торонто 1965.
- Баран С., *Митрополит Андрей Шептицький. Життя й діяльність*, München 1947.
- Василий Днакон (Burman), *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность*, Romae 1966.
- Величко В., *Владимир Соловйов: життя и творення*, С. Петербург 1902.
- Волконска Є., *О Церкви*, Berlin 1897, (drugie wydanie: Petersburg 1905).
- Волконска Є., *Церковное предание и русская богословская литература*, Freiburg 1898.
- Волконский П., *Краткий очерк организации русской католической Церкви в России*, Львів 1930.
- Гагарін І., *Майбутнє греко-уніятської Церкви* // “Київська Церква”, № 2–3, 1999 р., с. 81–84.
- Голубинский Е. Е., *О реформе в быте Русской Церкви*, Москва 1913.
- Гриньох І., *Слуга Божий Андрей – Благовісник Єдності*, München 1961.
- Гришко В., *Історико-правне підґрунтя теорії III Риму*, Мюнхен 1953.
- Гудзяк Б., *Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000.
- Дзерович Ю., *Царський в'язень. 1914–1917*, Львів 1918.
- Евлогий Митрополит, *Путь моей жизни*, Москва 1994.
- Зернов Н., *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris 1974.
- Зубрицький М., *Галицькі священики в Холмщині* // “Записки НТШ”, Т. LXXXIV, Р:1908.
- Жуковский А., *Петро Могила й питання єдності Церков*, Київ 1997.
- Каровець М., *Велика реформа чина св. Василя В. 1882 р.*, Львів 1933, ч. II.
- Карташов А., *Вселенские соборы*, Париж 1963.
- Кох Г., *Теорія III Риму в історії відновленого Московського патріархату (1917–1952)*, Мюнхен 1953.
- Кравченко О., *Велетень зо Святоюрської гори*, Yorkton, Sask. 1963.
- Левицький К., *Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914*, Львів 1926.
- Ленцик В., *Ідея церковної єдності в Митрополита Шептицького // Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий*, Львів 2001.
- Ленцик В., *Праця Слуги Божого Митрополита Кир Андрея над об'єднанням Українських Церков // Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий*, Львів 2001.
- Ленцик В., *Екуменічна праця Слуги Божого Митрополита Шептицького // Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий*, Львів 2001.
- Лисяк-Рудницький І., *Історичні есе*, Київ 1994.
- Марисюк М., *Митрополит Йосиф Велямин Рутський*, Жовква 1937.

- Мірчук І., *Історично-ідеологічні основи теорії III Риму*, Мюнхен 1954.
- Москалик Я., *Концепція Церкви митрополита Андрея Шептицького*, Львів 1997.
- Мочулский К., *Владимир Соловйов. Жизнь и учение*, Париж 1951.
- Музичка І., *Екуменічна діяльність Митрополита Андрея Шептицького в Росії в 1914–1917 роках* // “Богословія” № 47 (1983), с. 3–39.
- Назарко І., *Сильветки перших василіян після Добромильської реформи* // “Записки ЧСВВ” XI (XVII) Рим 1982, с. 451–522.
- Обачний О., *Правдиві причини для якихъ упадає у нас чинъ монаший св. Василія*, Львовъ 1882.
- Огієнко І., *Українська Церква*, Київ 1993.
- Оглоблин О., *Московська теорія III Риму в XVI–XVII столітті*, Мюнхен 1951.
- Онишкевич І., *Руська бібліотека*, Львів 1884.
- Опаріна Т., *Сприйняття унії в Росії XVII століття // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті*, Львів 1996.
- Панейко В., *Національні відносини Галичини* // “Записки НТШ”, т. LXXXIV, 1908, с. 185–202,
- Патрило І., *На порозі другого сторіччя оновлення Василіянського Чину св. Йосафата* // “Записки ЧСВВ” XI (XVII) Рим 1982, с. 33–34.
- Полонська-Василенко Н., *Історія України*, Київ 1993.
- Сапеляк А., *Київська Церква на слов'янському Сході*, Буенос-Айрес–Львів 1999.
- Семчук С., *Митрополит Рутський*, Торонто 1967.
- Сліпий Й., *Петроградський Синод 1917 р.* // “Богословія”, № 1–4, (1931), с. 289–297.
- Сліпий Й., *Про молодечий вік нашого Митрополита* // “Богословія” № 1–2 (1926), с. 6–26.
- Соловьев В., *Догматическое развитие Церкви // О христианском единстве*, Брюссель 1967.
- Соловьев В., *Национальный вопрос в России // О христианском единстве*, Брюссель 1967.
- Соловьев В., *Несколько слов в защиту Петра Великого // Собрание сочинений Вл. С. Соловьева*, Санкт-Петербург.
- Соловьев В., *Славянский вопрос // О христианском единстве*, Брюссель 1967.
- Соловьев В., *Византизм и Россия // Собрание сочинений Вл. С. Соловьева*, Санкт-Петербург.
- Спомини д-ра К. Студинського* // “Богословія” № 1–2 (1926), с. 246–248.
- Спомини з терневої дороги*, Львів 1917.
- Стеблій Ф., *Львівська духовна семінарія – вогнище українства часів “Руської Трійці”* // “Київська Церква” № 2–3 (13–14) 2001 рік, с. 120–123.
- Студинський К., *Листи міністра Фльоріана Земляковського до єп. Івана Ступницького* // “Записки НТШ”, т. LXXXV, р.: 1908, с. 106–133.
- Тишинська Е., *Погодін і Зубрицький* // “Записки НТШ”, т. CX, Р:1912, с. 101–122.
- Трубецкой Е., *Мировоззрение Владимира Соловйова*, Москва 1913.
- Турій О., *Національне і політичне полонофілство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848–1849 р.* // “Записки НТШ – Праці Історично-філософської секції”, т. CCXXVIII, Львів 1994, с. 183–206.
- Федорів Ю., *Історія Церкви в Україні*, Торонто 1967.
- Франко І., *Азбучна війна в Галичині 1859 р.*, Львів 1912.
- Хома І., *Ще про унійно-єкуменічну діяльність Митр. Андрея на початку ХХ-ого століття* // “Богословія” Т. LIII, Romae 1989, с. 71–98.

- Циганюк О., *З історії латинських літературних впливів в українському письменстві XVI–XVIII столітті*, Київ 1999.
- Чорновол І., *Митрополит Андрей Шептицький у спогадах Олександра Барвінського* // “Київська Церква” № 2–3 (13–14) 2001 рік, с. 287–293.
- Шашкевич М., *Азбука і абецадло*, Перемишль 1836, репринтне видання: Winipeg 1969.
- Шептицький Я. К., *Отець Климентій Шептицький*, Львів 1996.
- Шестов Л., *Умозрение и апокалипсис: религиозная философия В. Соловйова*, Париж 1964.
- Шевельов Ю., *Внесок Галичини у формування української літературної мови*, Львів–Нью-Йорк 1996.

Resumé

This work presents activities of A. Sheptytsky concerning reconstruction of communication between the Catholicism and the Orthodox Church. The principal objective is to present the bases, on which the ecumenical ideas of the Archbishop of Halich were based.

It is appropriate to say that doctrinal-ideological assumptions, by which A. Sheptytsky was guided in his initiatives, have remained barely investigated and described. The analyses of this issue that have been concluded up till now (we mean here the works of I. Hrynioch, Gregor Prokoptschuk and Lubomyr Huzar) do not exhaust the matter completely. One of the reasons for this fact is that the works of these authors were written in times when access to source materials located in archives was substantially limited. The objective of this dissertation is to fill this severe gap. Due to this reason there are documents used in it that became available only quite recently after lifting up of censorship and the fall of the Soviet Union. Some of them have already been published but many of them still remain in archives only.

A number of interesting sources concerning directly or indirectly ecumenical activities of A. Sheptytsky were revealed during a survey executed at the Central State Historical Archive in Lvov, the Archive of Basilian Monastery in Rome and Slavonic Library in Meudon near Paris.

In Rome it was possible to get, among other things, some interesting documents concerning contacts of the Archbishop of Halich with representatives of post-revolution Russian emigrants in the beginning of the twenties of the past century.

In Meudon there is a copy of typed correspondence of A. Sheptytsky with Leonid Fiodorov – a Russian, a studite and future egzarch of Russian Eastern Orthodox rite community, which was established by Sheptytsky.

Exceptionally important documents that I found in Lvov showing Cyril and Methodius' spirit of A. Sheptytsky's ecumenism are: the text of speech of the Archbishop of Halich that was delivered over the grave of Markian Shashkevych or reports of the 2-nd and 3-rd Welehrad Congresses written by L. Fiodorov – a Russian, future egzarch of Russian Eastern Orthodox rite community, which was established by the Archbishop of Halich in Russia.

Significant source value for learning about the accomplishments of A. Sheptytsky is possessed by the monograph of Piotr Volkonski devoted to L. Fiodorov. Much attention is devoted there to A. Sheptytsky. P. Volkonski quotes broadly in there the letters addressed to the Archbishop of Halich by Fiodorov and

other Russians who were involved in work for Catholic Church in the East. Numerous relations of witnesses of A. Sheptytsky's activities in Russia – whether during his trips in disguise or during his stay in Russia during the First World War and after the February Revolution are documented in the monograph.

It is again appropriate to mention that P. Volkonski while working on his monograph conducted some research directly in the archive of the head of the Uniate Church, in which the documents related to activities in Russia were gathered. For this purpose he visited Lvov four times from 1931 till 1937. Some typed extracts of Volkonski's work can be found nowadays in the above mentioned archives in Lvov, Rome and Meudon.

On the basis of Volkonski's work a monograph was printed in 1966 devoted to Leonid Fodorov written by Vasyl Burman.

The book consists of three chapters. The first one is devoted to the question of rebirth of Cyril and Methodius' ideas in Galicia and the situation of Basilian order in times when young Roman Sheptytsky entered it. Return of Fredro's grandson to the Eastern rite was also discussed there.

A very appealing testimony of positioning the ecumenical ideas of A. Sheptytsky in Cyril and Methodius' tradition was his participation in Welehrad conventions where under the patronage of Brothers from Solun the theologians of Christian East and West would meet in search of the ways to the unity of the Church.

Due to special conditions that had been created in Galicia Roman Sheptytsky was able to rejoin the Eastern rite. Here again during the revival of the Basilian order that was done by Jesuites upon the request of Pope Leon XIII – so called Dobromil reform – the idea of the synthesis of Eastern and Western tradition that was the key for the concept of the Archbishop of Halich was embodied. This fact must have convinced A. Sheptytsky that setting communication between the parts of separated Christianity was possible and necessary.

It seems that the analysis of problems related with the revival of the Basilian order helps to understand the origin of A. Sheptytsky's ideas concerning the position of the Uniate Church between the East and West and its role in shaping of the image of the Universal Church. It also introduces into the complicated context of inter-confessional and inter-ritual relations and the conglomerate of national and social matters that are intermingled with them and which accompanied the ecumenical activities of the Archbishop of Halich.

The second chapter of the book was devoted to the problem of relation of A. Sheptytsky to Ukrainian and Russian Orthodox Church and the way they were perceived by the head of the Uniate Church.

Orthodoxy meant for him fidelity to decisions of the seven General Councils. It was the foundation, on which in his opinion it was possible to construct the ties between the Catholicism and the Orthodox faith.

The ecumenical ideas of A. Sheptytsky were strongly bound with the East Christian tradition both the Uniate as well as the Orthodox of Kiev – Mohyla, entirely different from the one, in which Russian Orthodox spiritualism was formed. It concerns especially the figures of Welmin Rutski and Petro Mohyla.

Rutski's name appears in numerous writings by A. Sheptytsky that are connected with activities devoted to reuniting of the Universal Church. It can be perceived that the Archbishop of Halich wanted to make the Uniate archbishop of the seventeenth century the patron of his ecumenical activities. For many years Sheptytsky worked on a monograph devoted to Rutski.

The question of possible spiritual and ideological relationships between the Archbishop of Halich and his Orthodox seventeenth century counterpart in Kiev – Piotr Mohyla is interesting especially. The results of researches that have been concluded show that A. Sheptytsky formed his ecumenical concepts under direct influence of P. Mohyla's ideas. There are two reasons leading to this conclusion. Firstly Sheptytsky refers a few times to the figure and activities of the Archbishop of Kiev in his writings. Secondly there are a few common points determined in the concepts of reconstructing the relations between the Catholic Church and the Orthodox Church that were born within the circle of Mohyla in the 17-th century and the ones that were promoted by A. Sheptytsky.

Among the others both the archbishops stressed the necessity of return to the origins – theological and patristic tradition of the first centuries of Christianity. Both of them had great esteem and attachment towards the Eastern tradition and rite.

A dialog was the basic method of ecumenical work both for A. Sheptytsky and P. Mohyla. In times of Mohyla it was carried on through quite well documented polemic literature. A. Sheptytsky tried to follow this tradition of exchange of ideas in different poetics though. It is exemplified even by frequent correspondence that the Archbishop of Halich exchanged with Antoni (Chrapowicki) – a dignitary of Russian Orthodox Church. One of the examples of return to the dialog in relations between the Catholicism and the Orthodox faith that was interrupted in the 18 century was the letter of A. Sheptytsky to Ukrainian Orthodox Church intelligentsia from 1942.

An important point in the concepts of Archbishop of Halich concerning work for reconstruction of ties between the Catholic Church and the Orthodox Church on the area of Eastern Slav lands was the demand of creating patriarchates in Kiev and Moscow that would maintain communication with Rome. The idea of creating the patriarchate in Kiev was not new. The same concept had been promoted in the 17-th century by P. Mohyla and W. Rutski. Then it was to be the way to unite 'Ruthenia with Ruthenia' and to maintain Eastern identity. The concept of the Archbishop of Lvov included similar objective – spiritual and religious union of Ukrainian people. In comparison to the plans of creating the patriarchate, which arouse in Mohyla times there appeared one more objective in the ideas of the Archbishop of Halich, at least concerning the area of Ukraine – to pull out the Orthodox Church of Kiev from dependence to Moscow.

Both Mohyla as well as A. Sheptytsky put strong emphasis on renewal of monastic life. In time of the lecture that was delivered in Rome in February 1923 on the topic *The Role of People of the West in the Task of Uniting the Churches* Sheptytsky bearing in mind positive experiences of the Basilian order reform by the Jesuites said among other things "I believe that [...] orders that flourish in the West will

help the orders of the East in organizing themselves and gaining strength necessary for life, development, fulfilment of tasks and keeping their oldest and the most beautiful traditions”.

In connection to this Sheptytsky suggested creating Eastern Christian variants of Western order gatherings. Implementation of this idea was attempted by the Benedictines, Jesuites and Redemptorists who had their share into development of Christianity in the East.

Within the model of papal superiority that was suggested by the Archbishop of Halich it is possible to notice at least some elements mutual with the concepts that had been accepted in this subject by Piotr Mohyla a few centuries earlier. The starting point was the formula of pentarchy. Sheptytsky, similar to Mohyla and his coworkers 300 years earlier, tried to separate clearly the prerogatives resulting from the rule exerted by the bishop of Rome within the area of his patriarchal jurisdiction from the ones that he had as the head of the Universal Church. Due to this both representatives of the 17-th century Orthodox rite from Kiev as well as A. Sheptytsky underlined that possible acknowledging of the papal supremacy by the Orthodox Church would not mean loosing of independency and entity in the Christian universe. It has to be indicated clearly though, that the problem of such autonomy was much deeper and more serious than just maintaining of separate liturgy and rite of the Eastern Churches.

As it can be noticed the ideas of Archbishop of Halich in this respect take their roots in Kiev – Mohyla tradition.

In the third chapter it is attempted to discuss A. Sheptytsky’s ecumenical activities in Russia and among Russians. In relation to this the most interesting persons – as it is determined in this work – whose activities can be included within the stream of ‘Russian spiritual renaissance’ are: Ivan Gagarin, Vladimir Solovyov, Jelizavieta Volkonska, and Leonid Fiodorov.

Among these persons V. Solovyov is the best known one undoubtedly. There are testimonies, which confirm that the Archbishop of Halich knew this Russian philosopher personally. There is no doubt that the ideas of Solovyov influenced significantly the definitive shape of A. Sheptytsky’s ecumenical concepts. Many references to the author of *Russia And The Universal Church* can be found in the correspondence related to the issues of work for reconstruction of communication between the Catholic Church and the Orthodox Church, which was exchanged with different persons by the head of Uniate Church.

Pointing out the great inspiring role of V. Solovyov exerted on the ecumenical ideas of A. Sheptytsky one cannot forget about some quite important differences in the views of the two thinkers. Both of them understood differently the meaning of heritage of Kiev Ruthenia. They varied in evaluation of Peter 1-st and especially of the reforms of life of the Orthodox Church that had been implemented by him. Also the way of understanding of the role of Byzantium and Byzantinism played in development of Christian culture among the Eastern Slavonic nations.

The next important person related to the ecumenical activities of A. Sheptytsky in Russia was Princess Jelizavieta Volkonska, the author of two large studies devoted to the Orthodox rite and Russian Orthodox Church: *О Церкви*, (About the

Orthodox rite) Berlin 1897, (second edition: Petersburg 1905) and *Церковное предание и русская богословская литература*, Freiburg 1898.

The most important person cooperating with A. Sheptytsky in Russia for the dialogue between the Catholics and the Orthodox rite was undoubtedly Leonid Fiodorov. This Russian, an Orthodox rite member by birth decided at a certain moment of his life to connect his Byzantine – Slavonic Orthodox religious and spiritual identity with the faith to the Holy See. He was prompted to enter the path, which turned out to lead to the Catholic Church by the intellectual and spiritual unrest caused by W. Solovyov's ideas. Fiodorov was also helped by a Polish clergy Jan Ścisławski. However, there is no doubt that for Fiodorov the true guide on the way from the Orthodox rite seminary in Petersburg to the Papal College 'Leonianum' in Anagnina was the Archbishop A. Sheptytsky. The relations between them were of quite exceptional character. Preserved correspondence documents this phenomenon, which can be defined as a collision of two models of spiritualism and two mentalities: Russian – shaped in the spirit of opposition to the Latin culture as well as in terms of cultural isolation and Ukrainian, for which the basic element is the open attitude towards the Western world and the ability to synthesize the elements of the East and the West. Investigating of this exceptional phenomenon is the key for understanding the sense of activities of the Archbishop of Halich in Russia.

In 1917 after the February Revolution in Petersburg there was the synod held, which was presided by A. Sheptytsky who upon the power of special authority vested by the Pope for the Archbishop of Halich decided to form in Russia the new Orthodox Catholic Church of Eastern rite. Leonid Fiodorov was nominated its head it the rank of egzarch.

The faithful of this Church frequently referred to themselves as 'Orthodox-Catholics'. This term generated considerable doubts at least among some members of the Roman Curia. A. Sheptytsky tried to dissipate them, among other things, in his letter to the Papal Secretary of the State, one of the closest coworkers of Pope Pius X, Cardinal Raphael Merry del Val dated 22 Dec. 1913. The Archbishop of Halich explained broadly there the intentions of Russians who defined themselves in this way.

Summing up the most significant conclusions resulting from this dissertation can be gathered in the following points:

1) A. Sheptytsky decisively rejected the model of constructing the unity of Christianity based on the formula of Uniatism understood as activities targeted against the Orthodox Church. Thus the objective of the efforts undertaken by Sheptytsky was not to pull out a certain Orthodox rite community from the parent Orthodox Church and to subdue it to Vatican. The heart of his ecumenical plan depended on the idea of creating within the area of Byzantine – Slavonic Christianity of a new ecclesiastic community, which would be Orthodox in faith and Catholic in spirit.

2) The ecumenical ideas of A. Sheptytsky were influenced by a unique spiritual and cultural climate in Galicia of the second half of 20-th century. Its speciality depended on the fact that on the area of this Habsburg province two cultures

met and overlapped: the Latin – Western Christian and the Byzantine – Ukrainian and Eastern Christian. In this situation the question of renaissance of Cyril and Methodius' tradition – the foundation of ecumenical ideas of the Archbishop of Halich gained some special meaning.

3) A. Sheptytsky formed his vision of reconstruction of the ties between the Catholicism and the Orthodox faith also on the basis of other spiritual, cultural and intellectual tradition, which grew on the Eastern Slavonic grounds – the Kiev-Mohyla tradition.

4) The Archbishop of Halich based his ecumenical activities in Russia on the following basic assumptions:

- It is necessary to differentiate precisely the Eastern rite observed in Russian Orthodox Church from the one observed in the Uniate Church in Galicia. Only the former shaped on Russian ground would be suitable to be used in Russia.
- If the Orthodox Russia is to set communication with the Catholic Church then it should be done by Russians themselves. Nobody else can do it for them. This Orthodox – Catholic communion cannot be anything imposed from outside.

5) A. Sheptytsky drew particular attention to the cultural aspect of the ecumenical activities. It concerned in particular avoidance of any cultural unification – especially Latinization.

6) Any particularism in understanding of the Universal Church was completely alien to the Archbishop of Halich.

7) All the other fields of activities of A. Sheptytsky – whether of national or social and political nature were subdued or resulted from his ecumenical ideas and activities. They are the key to understanding his way of life and the choices that the Archbishop of Halich had to take on it.

8) The findings resulting from the researches lead to the conclusion that the concepts concerning work to reconstruct ties between the Catholicism and the Orthodox faith as promoted by A. Sheptytsky were a few dozen years ahead of the decisions taken at the 2-nd Vatican Council in respect of the ecumenical doctrine. Thus the activities of A. Sheptytsky fully deserve the name of ecumenical ones in understanding of the decisions of this Council.

Streszczenie

W pracy przedstawiono działalność A. Szeptyckiego na rzecz odbudowy łączności między katolicyzmem i prawosławiem. Głównym celem było ukazanie podstaw, na których opierała się myśl ekumeniczna halickiego metropolity.

Wypada stwierdzić, że założenia doktrynalno-ideowe, którymi kierował się A. Szeptycki w swych inicjatywach ekumenicznych, pozostają słabo zbadane i opisane. Przeprowadzone do tej pory analizy poświęcone tej kwestii, (chodzi tu o prace I. Hryniocha, Gregora Prokoptschuka i Lubomyra Huzara) nie wyczerpują całego zagadnienia. Stan ten wynika między innymi stąd, że opracowania wspomnianych autorów powstawały w czasie, kiedy dostęp do materiałów źródłowych, które znajdują się w archiwach, był znacznie ograniczony. Celem niniejszej rozprawy było uzupełnienie tej dotkliwej luki. Dlatego też wykorzystano w niej dokumenty, które stały się dostępne dopiero ostatnio – po zniesieniu cenzury i upadku ZSRR. Część z nich została opublikowana, wiele jednak nadal znajduje się jedynie w archiwach.

Szereg interesujących źródeł dotyczących pośrednio lub bezpośrednio działalności ekumenicznej A. Szeptyckiego ujawniła kwerenda przeprowadzona w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym we Lwowie, Archiwum klasztoru bazylikańskiego w Rzymie oraz w Bibliotece Słowiańskiej w Meudon pod Paryżem.

W Rzymie udało się zdobyć, między innymi, ciekawe dokumenty związane z kontaktami jakie utrzymywał halicki metropolita z przedstawicielami rosyjskiej emigracji porewolucyjnej, na początku lat dwudziestych minionego stulecia.

W Meudon z kolei znajduje się kopia maszynopisu korespondencji A. Szeptyckiego z Leonidem Fiodorowem – Rosjaninem, studytą, przyszłym egzarchą wspólnoty rosyjskich katolików wschodniego obrządku, którą erygował Szeptycki

Szczególnie ważnymi dokumentami, które odnalazłem we Lwowie, a które ukazują cyrylo-metodiański duch ekumenizmu A. Szeptyckiego są: tekst przemówienia halickiego metropolity wygłoszonego na mogiłę Markiana Szaszkiewicza, czy też relacje z II i III kongresu welehradzkiego autorstwa L. Fiodorowa – Rosjanina, późniejszego egzarchy wspólnoty katolickiej erygowanej przez halickiego metropolitę w Rosji.

Dużą wartość źródłową dla poznania dzieła A. Szeptyckiego ma także monografia Piotra Wołkońskiego poświęcona L. Fiodorowowi. Sporo uwagi poświęcono w niej A. Szeptyckiemu. P. Wołkoński szeroko cytuje listy Fiodorowa i innych Rosjan zaangażowanych w pracę na rzecz Kościoła katolickiego na Wschodzie, których adresatem był halicki metropolita. W monografii udokumentowano również relacje bezpośrednich świadków działalności A. Szeptyckiego w Rosji – czy to w czasie jego

podróży incognito, jak również podczas jego pobytu w Rosji w latach I wojny światowej i po rewolucji lutowej.

Należy dodać, że P. Wołkoński pracując nad swoją monografią prowadził badania bezpośrednio w archiwum zwierzchnika Cerkwi grekokatolickiej, w którym były zgromadzone dokumenty związane z działalnością w Rosji. W tym celu przyjeżdżał czterokrotnie do Lwowa w latach 1931–1937. Fragmenty pracy Wołkońskiego – w maszynopisie – można obecnie znaleźć w wymienionych wcześniej zbiorach archiwalnych we Lwowie, Rzymie oraz w Meudon.

Na podstawie pracy Wołkońskiego została wydrukowana w 1966 roku monografia poświęcona Leonidowi Fiodorowowi autorstwa Diakona Wasyla Burmana.

Książka składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy z nich jest poświęcony kwestii odrodzenia idei cyrylo-metodiańskiej w Galicji, a także sytuacji zakonu bazylikańskiego w czasie, kiedy wstępował do niego młody Roman Szeptycki. Omówiono tu również problem powrotu wnuka Fredry do obrządku wschodniego.

Bardzo przekonującym świadectwem osadzenia myśli ekumenicznej A. Szeptyckiego w tradycji cyrylo-metodiańskiej jest jego udział w zjazdach welehradzkich, gdzie pod patronatem Braci Sołuńskich spotykali się teologowie z chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, by wspólnie poszukiwać dróg do jedności Kościoła.

Dzięki specyficznym warunkom powstałym w Galicji Roman Szeptycki mógł powrócić do wschodniego obrządku. Tu też, w czasie odnowy zakonu bazylikańskiego, którą przeprowadzili na zlecenie papieża Leona XIII jezuita – tak zwanej reformy dobromilskiej – urzeczywistniła się kluczowa dla koncepcji ekumenicznych halickiego metropolity idea syntezy tradycji wschodniej i zachodniej. To, że stała się ona faktem, musiało utwierdzić A. Szeptyckiego w przekonaniu, że nawiązanie łączności między podzielonymi częściami chrześcijaństwa jest możliwe i konieczne.

Wydaje się, iż analiza problematyki związanej z reformą zakonu bazylikańskiego pomaga zrozumieć genezę poglądów A. Szeptyckiego na sprawę miejsca Cerkwi unickiej między Wschodem i Zachodem, jej roli w kształtowaniu wizerunku Kościoła Powszechnego. Wprowadza ona też w skomplikowany kontekst relacji międzykonfesyjnych i międzyobrzędkowych i spleciony z tymi zagadnieniami konglomerat spraw narodowościowych i społecznych, które towarzyszyły działalności ekumenicznej halickiego metropolity.

Drugi rozdział książki został poświęcony problemowi stosunku A. Szeptyckiego do prawosławia – ukraińskiego i rosyjskiego – oraz sposobowi, w jaki rozumiał je zwierzchnik Cerkwi grekokatolickiej.

Ortodoksyjność, prawowierność oznaczała dla niego wierność postanowieniom siedmiu Soborów Powszechnych. To był fundament, na którym, jego zdaniem, można było odbudować więź między prawosławiem i katolicyzmem.

Myśl ekumeniczna A. Szeptyckiego była silnie związana ze wschodniochrześcijańską, zarówno unicką jak i prawosławną tradycją kijowsko-mohylańską, zupełnie inną od tej, w której formowała się rosyjska duchowość prawosławną. Dotyczy to zwłaszcza dwóch postaci: Welamina Rutskiego i Piotra Mohyły.

Nazwisko Rutskiego występuje w szeregu pism A. Szeptyckiego związanych z działalnością na rzecz jedności Kościoła. Można odnieść wrażenie, że halicki metropolita chciał siedemnastowiecznego metropolite unickiego uczynić patronem swych

działań ekumenicznych. Szeptycki przez długie lata pracował nad monografią poświęconą Rutskiemu.

Szczególnie interesująca jest kwestia ewentualnych związków duchowych i ideowych między halickim metropolitą a jego kijowskim, prawosławnym, XVII-wiecznym odpowiednikiem – Piotrem Mohyłą. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że A. Szeptycki formułował swoje koncepcje ekumeniczne pod bezpośrednim wpływem myśli P. Mohyły. Do takiego wniosku prowadzą dwie podstawowe przesłanki. Po pierwsze Szeptycki kilkakrotnie w swych pismach przywołuje postać i dzieło kijowskiego metropolity. Po drugie, w koncepcjach odbudowy więzi między Kościołem katolickim a Cerkwią prawosławną, które zrodziły się w kręgu mohylańskim w XVII w. oraz tych które promował A. Szeptycki, udało się ustalić kilka kluczowych punktów wspólnych.

Między innymi, obydwaj metropolici podkreślali konieczność powrotu do korzeni, do tradycji teologicznej i patrystycznej z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Obaj również okazywali szacunek i przywiązanie do wschodniej tradycji i obrządku.

U A. Szeptyckiego, podobnie jak i u P. Mohyły, podstawową metodą pracy ekumenicznej był dialog. W czasach epoki mohylańskiej był on realizowany za pośrednictwem stosunkowo dobrze udokumentowanej literatury polemicznej. Tę tradycję wymiany poglądów, oczywiście w odmiennej już poetyce, starał się kontynuować A. Szeptycki. Świadczy o tym chociażby ożywiona korespondencja, którą halicki metropolita prowadził z dostojnikiem rosyjskiej Cerkwi prawosławnej – Antonim (Chrapowickim). Jednym z przejawów powrotu do przerwanej w XVIII wieku dialogu w relacjach katolicko-prawosławnych był też list A. Szeptyckiego do ukraińskiej inteligencji prawosławnej z 1942 roku.

Ważnym punktem w koncepcjach halickiego metropolity odnośnie pracy na rzecz odbudowy więzi między Kościołem katolickim i Cerkwią prawosławną na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej był postulat utworzenia patriarchatów w Kijowie i Moskwie pozostających w łączności z Rzymem. Zamysł utworzenia w Kijowie patriarchatu był nienowy. Podobną ideę lansowali w XVII wieku P. Mohyla i W. Rutski. Wówczas miał to być sposób na zjednoczenie “Rusi z Rusią” i zachowanie wschodniej tożsamości. W zamysle lwowskiego metropolity cel był podobny – zjednoczenie duchowe i religijne narodu ukraińskiego. W porównaniu do planów dotyczących utworzenia patriarchatu, które zrodziły się w epoce mohylańskiej, w koncepcjach halickiego metropolity pojawił się – przynajmniej w odniesieniu do ziem ukraińskich – jeszcze jeden cel: wyrwać kijowskie prawosławie spod zależności od Moskwy.

Zarówno Mohyla, jak i A. Szeptycki kładli duży nacisk na odnowę życia monastycznego. W czasie wygłoszonego w Rzymie w lutym 1923 roku wykładu na temat *Rola ludzi Zachodu w dziele zjednoczenia Kościołów* metropolita Szeptycki, mając zapewne w pamięci pozytywne doświadczenie reformy bazylikańskiej, którą przeprowadzili jezuita, powiedział między innymi: “Wierzę, że [...] zakony kwitnące na Zachodzie pomogą zakonowi na Wschodzie w zorganizowaniu się i w nabraniu sił niezbędnych do życia, rozwoju, wypełniania swoich zadań i zachowania swoich najstarszych i najpiękniejszych tradycji”.

W związku z tym Szeptycki proponował utworzenie wschodniochrześcijańskich odmian zachodnich zgromadzeń zakonnych. Ideę tę starali się realizować be-

nedyktyni, jezuiti i redemptoryści, którzy wnieśli swój wkład w rozwój chrześcijaństwa na Wschodzie.

W modelu zwierzchnictwa papieża w Kościele, który proponował halicki metropolita, można dostrzec przynajmniej pewne elementy wspólne z koncepcjami, jakie w tej materii kilka wieków wcześniej przyjął Piotr Mohyła. Punktem wyjścia była formuła pentarchii. Szeptycki, podobnie jak 300 lat wcześniej Mohyła i jego współpracownicy starał się wyraźnie oddzielić prerogatywy wynikające ze sprawowanej przez biskupa Rzymu władzy w obszarze jego patriarchalnej jurysdykcji, od tych którymi dysponował on jako zwierzchnik Kościoła Powszechnego. W związku z tym, zarówno XVII-wieczni przedstawiciele kijowskiego prawosławia, jak i A. Szeptycki, podkreślali, że ewentualne uznanie prymatu papieskiego przez Cerkiew prawosławną nie miało oznaczać jednoczesnej utraty własnej samodzielności i podmiotowości w chrześcijańskim uniwersum. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że problem tejże autonomii był o wiele głębszy i poważniejszy, niż tylko samo zachowanie odrębności liturgicznej, obrządkowej Kościołów wschodnich.

Jak widać, w tym względzie poglądy halickiego metropolity mają swoje korzenie w tradycji kijowsko-mohylańskiej.

W trzecim rozdziale podjęto próbę omówienia działalności ekumenicznej A. Szeptyckiego w Rosji i wśród Rosjan. W związku z tym szczególnie ważne – jak ustalono w pracy – są następujące postacie, których działalność można zaliczyć do nurtu “rosyjskiego renesansu duchowego”: Iwan Gagarin, Włodzimierz Sołowjow, Jelizawieta Wołkońska i Leonid Fiodorow.

Pośród tych osób najbardziej znaną jest niewątpliwie W. Sołowjow. Istnieją świadectwa, które potwierdzają, iż halicki metropolita znał osobiście rosyjskiego filozofa. Niewątpliwie myśl Sołowjowa wpłynęła w znaczący sposób na ostateczny kształt koncepcji ekumenicznych A. Szeptyckiego. Sporo odwołań do autora dzieła *Rosja i Kościół Powszechny* można znaleźć w korespondencji związanej z problematyką pracy na rzecz odbudowy łączności między katolicyzmem i prawosławiem, którą prowadził z różnymi osobami zwierzchnik Cerkwi grekokatolickiej.

Wskazując na wielką rolę inspirującą, jaką dla myśli ekumenicznej A. Szeptyckiego odegrał W. Sołowjow, nie można zapominać o pewnych dość istotnych różnicach w poglądach obydwu myślicieli. Obydwaj bowiem w odmienny sposób pojmowali znaczenie dziedzictwa Rusi Kijowskiej. Różnili się też w ocenach postaci Piotra I, a w szczególności przeprowadzonych przez niego reform w życiu Cerkwi. Odmienny był też sposób rozumienia przez Sołowjowa i Szeptyckiego roli, jaką Bizancjum i bizantyzm odegrały w rozwoju kultury chrześcijańskiej wśród narodów wschodniosłowiańskich.

Kolejną ważną osobą związaną z działalnością ekumeniczną A. Szeptyckiego w Rosji była księżna Jelizawieta Wołkońska, autorka dwóch obszernych studiów poświęconych prawosławiu i Cerkwi rosyjskiej: *О Церкви*, Berlin 1897, (drugie wydanie: Petersburg 1905) i *Церковное перелание и русская богословская литература*, Freiburg 1898.

Najważniejszą postacią współdziałającą z A. Szeptyckim w Rosji na rzecz dialogu między katolikami i prawosławnymi był niewątpliwie Leonid Fiodorow. Ten Rosjanin, prawosławny z urodzenia, w pewnym momencie swojego życia postano-

wił połączyć swą bizantyńsko-słowiańską ortodoksyjną tożsamość religijną i duchową z wiernością Stolicy Apostolskiej. Do wstąpienia na drogę, która, jak się okazało, ostatecznie prowadziła do Kościoła katolickiego, skłonił go ferment intelektualny i duchowy, który spowodowała myśl W. Sołowjowa. Pomocy udzielił Fiodorowowi również polski duchowny – Jan Ścisławski. Jednak bez wątplenia prawdziwym przewodnikiem na szlaku od prawosławnego petersburskiego seminarium duchownego do papieskiego Kolegium “Leonianum” w Anagni, był dla Fiodorowa metropolita A. Szeptycki. Relacje między nimi miały zupełnie wyjątkowy charakter. Zachowana korespondencja dokumentuje zjawisko, które można określić jako zderzenie dwóch modeli duchowości i dwóch mentalności: rosyjskiej – ukształtowanej w duchu opozycji wobec kultury łacińskiej oraz w warunkach kulturowego izolacjonizmu – i ukraińskiej dla której fundamentalnym elementem jest postawa otwartości na świat zachodni oraz zdolność syntezy pierwiastków wschodnich i zachodnich. Zbadanie tego swoistego fenomenu stanowi klucz do zrozumienia sensu działalności halickiego metropolity w Rosji.

W 1917 roku, po rewolucji lutowej w Petersburgu odbył się synod pod przewodnictwem A. Szeptyckiego, który zdecydował, na mocy otrzymanych przez halickiego metropolitę specjalnych pełnomocnictw papieskich, o utworzeniu w Rosji nowego Kościoła: Cerkwi katolickiej wschodniego obrządku. Jej zwierzchnikiem w randze egzarchy został mianowany Leonid Fiodorow.

Wierni tej Cerkwi często mianowali się “prawosławnymi – katolikami”. Ów termin wzbudzał spore wątpliwości przynajmniej wśród części członków kurii watykańskiej. A. Szeptycki starał się je rozwiać między innymi w swym liście do papieskiego sekretarza stanu, jednego z najbliższych współpracowników Piusa X, kardynała Raphaela Merry del Val z 22.12.1913 r. Halicki metropolita obszernie wyjaśnił w nim intencje Rosjan, którzy w ten sposób się określali.

Podsumowując, najważniejsze wnioski, które wynikają z niniejszej pracy, można ująć w następujących punktach:

1) A. Szeptycki zdecydowanie odrzucał model budowy jedności chrześcijaństwa oparty na formule uniatyzmu rozumianego jako działanie wymierzone przeciw Cerkwi prawosławnej. Celem wysiłków podejmowanych przez Szeptyckiego nie było więc oderwanie jakiejś wspólnoty prawosławnej od macierzystej Cerkwi i podporządkowanie jej Watykanowi. Istota jego ekumenicznego planu polegała na idei utworzenia na obszarze chrześcijaństwa bizantyńsko-słowiańskiego nowej wspólnoty eklezjalnej, która będzie prawosławna w wierze i katolicka w duchu.

2) Na myśl ekumeniczną A. Szeptyckiego miał wpływ unikalny klimat duchowy i kulturowy Galicji drugiej połowy XIX wieku. O jego specyfice zdecydował fakt, że na ziemiach habsburskiej prowincji stykały się ze sobą i wzajemnie przenikały dwa kręgi kulturowe: łaciński – zachodniochrześcijański oraz bizantyńsko-ukraiński – wschodniochrześcijański. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabierała kwestia renesansu tradycji cyrylo-metodiańskiej – fundamentu myśli ekumenicznej halickiego metropolity.

3) A. Szeptycki sformułował swą wizję odbudowy więzi między katolicyzmem a prawosławiem, również w oparciu o inną tradycję duchową, kulturową i intelektualną, która wyrosła na gruncie wschodniosłowiańskim – tradycję kijowsko-mohylańską.

4) Działalność ekumeniczną w Rosji halicki metropolita opierał na następujących podstawowych założeniach:

- należy wyraźnie odróżnić obrządek wschodni praktykowany w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej od tego, którym posługiwała się Cerkiew grekokatolicka w Galicji. Tylko ten pierwszy, ukształtowany na gruncie rosyjskim, nadawać się miał do zastosowania w Rosji,
- jeżeli prawosławna Rosja ma nawiązać łączność z Kościołem katolickim to powinni tego dokonać sami Rosjanie. Nikt inny za nich tego nie zrobi. Owa prawosławno-katolicka komunია nie może być czymś narzuconym z zewnątrz.

5) A. Szeptycki zwracał szczególną uwagę na kulturowy aspekt działalności ekumenicznej. W szczególności chodziło o to, żeby działalność ta nie prowadziła do jakiegokolwiek unifikacji kulturowej, a zwłaszcza – latynizacji.

6) Halickiemu metropolicie obcy był jakikolwiek partykularyzm w sposobie rozumienia Kościoła Powszechnego.

7) Wszystkie inne pola aktywności A. Szeptyckiego – czy to na niwie narodowej, czy też społeczno-politycznej były podporządkowane lub wynikały z jego myśli i działalności ekumenicznej. Jest ona kluczem do pełnego zrozumienia drogi życiowej i wyborów jakich w jej trakcie musiał dokonywać halicki metropolita.

8) Ustalenia, które wynikają z przeprowadzonych badań, prowadzą do wniosku, że koncepcje pracy na rzecz odbudowy więzi między katolicyzmem i prawosławiem, które lansował A. Szeptycki, o kilkadziesiąt lat wyprzedziły ustalenia II Soboru Watykańskiego odnośnie doktryny ekumenicznej. Działalność A. Szeptyckiego w pełni zasługuje na miano ekumenicznej w rozumieniu uchwał wspomnianego Soboru.

Показчик імен авторів

А. – АВТОРИ КИРИЛИЧНОЇ АЗБУКИ

- Абрикосов Володимир – 145, 179, 186, 189, 197
Абрикосова Анна – 129, 182
Августин, св. – 131
Адальберт, св. – 131
Анатолій Великий, св. – 94
Ангеллович Антін – 44
Антоній (митр. петербурзький) – 23
Антоній Великий – 84, 110
Антоній Печерський, св. – 110
Арсеньєв Ніколай – 23
Атанасій Александр., св. – 84
Афанасьєф Ніколай – 23
- Бабін Євгеній – 140
Базилевич Анатоль – 85, 109, 111, 205
Балабан Діонісій – 71
Баран Степан – 5, 205
Барвінський Олесандр – 31, 32
Бахтуріна Александра – 157, 205
Бейі Емануїл (Bailly Emanuel) – 171
Белосельський, князь – 170
Бердяєв Микола – 128, 141, 177
Бобрінський, князь – 170
Боніфатій, св. – 131
Буа, отець (o. Bois) – 171
Булгаков Сергій – 7, 11, 23, 128, 142, 145, 196
- Вагилевич Іван – 15
Валуєв Петро – 161
Василій Великий, св. – 28, 55, 84–86, 94, 109, 110, 114, 119
Василевський Юзеф (Wasilewski Józef) – 36
Василій Діакон – 7, 128, 131, 145, 169, 170, 171, 174–176, 179, 183, 185, 192, 205, 210, 216
- Величко В. – 142, 205
Венедикт, св. – 49, 110, 116
Венедикт XIII (папа) – 82
Венедикт XV (папа) – 94, 187
Верговський Гліб – 126, 128, 129, 169, 172, 173, 179, 187, 197
Вишенський Іван – 76
Вітославський (Witosławski) – 43
Волконська Єлізавета – 12, 134, 138, 161, 163–168, 170, 194, 197, 205, 212, 218
Волконська Марія – 170, 191, 197
Волконський Петр – 7, 131, 163, 164, 174, 178, 190, 197, 205, 209, 210, 215, 216
Володимир Великий, св. – 60, 61, 75, 86, 102, 109, 147, 148, 151–153, 161
Володимир Мономах – 147, 148
Вонятович Варлаам – 71
- Гагарін Іван – 12, 138–141, 150, 194, 205, 212, 218
Гагарін Сергій – 139
Глубоковський Микола – 23
Головацький Іван – 16
Головацький Яків – 17
Голубінський Євгеній – 136, 137
Городецький Платон (митр.) – 142
Горський Вілен – 152
Григорій II (мелхітський патр.) – 169
Григорій XVI (папа) – 39
Григорій з Назіанзу – 84
Гришко Василь – 133, 205
Гривец Франтішек (Grivec Frantisek) – 19
Гудзяк Борис – 155, 159, 205

- Данило, князь — 87
 Дзерович Юрій — 179, 205
 Дейбнер Іван — 145, 173, 179
 Делере Акілле (Delaere Achille) — 117
 Держоко (свящ.) — 43
 Долгорука Гелена — 170
 Домбровський Антоній (Dąbrowski Antoni) — 121
 Дороднищин Алексі (єп.) — 86
- Евлогій (Георгієвський), митр. — 86–88, 118, 205
 Евтимій Великий, св. — 84
 Ерн Володимир — 177
- Заремба Олексій — 146
 Зернов Ніколай — 142, 205
 Зерчанінов Алексій — 132, 145, 170, 173, 175, 179, 182
 Злотоустий Йоан — 94
 Знаменський Петр — 71
- Іван Грозний — 148
 Ізидор — 157
 Іларіон, митр. — 75, 147
- Йосиф II — 27
- Канізій Петро, св. — 100
 Каровець Макарій Михайло — 28–30, 205
 Карташов Антін — 23, 81, 205
 Келуларій — 154
 Кирило, св. — 14, 15, 17–21, 24, 26, 138, 159, 194, 210, 214
 Кирило Александр., св. — 84
 Кисіль Адам (Kisiel Adam) — 10
 Коссак Еміліан — 28
 Коссов Сильвестер — 71
 Кох Ганс — 133, 205
 Кравчук Андрій — 5, 52
 Кроковський Йоасаф — 71, 72
 Кузьмін-Караваєв Димітр — 126, 137, 168, 191, 197
 Куіловський-Сас Юліан — 31
 Кунцевич Йозафат — 28, 66, 108, 155, 181, 182
- Лев, отець, студит — 114
 Лев XIII (папа) — 6, 18, 34, 94, 125, 169, 184, 187, 210, 216
 Лев Великий (папа) — 81
 Левицький Кость — 32, 205
 Ледуховський Мечислав (Ledóchowski Mięczysław) — 179
 Ленін Володимир — 192
 Ленцик Василь — 8, 62, 67, 115, 205
 Лисяк-Рудницький Іван — 31, 205
- Лозинський Йосиф — 16
 Ломсаргіс Францішек (Lomsargis Franciszek) — 170
 Людвик, св. — 169
- Макарій Александр., св. — 84
 Макарій Єгипетський, св. — 84
 Мальцев Алексій — 23
 Марисюк М. — 63, 205
 Мартинов Іван — 140
 Масох-Сахер Леопольд (Masoch-Sacher Leopold) — 43
 Медвецький Яков — 65
 Меррі дель Валь Рафаель (Merry del Val Raphael) — 60, 103, 132, 145, 171, 173, 213, 219
 Мефодій, св. — 14, 15, 17–21, 24, 26, 138, 159, 194, 210, 214
 Микола I (папа) — 81
 Микола II — 87, 89, 169
 Мізаель — 157
 Міров Михайло, єп. — 184
 Мірчук Іван — 133
 Могила Петро — 12, 61, 64–71, 74–79, 84–86, 88, 89, 93, 94, 98–102, 105, 107, 122, 155–157, 193, 210–212, 216–218
 Морілло, єзуїт — 121
 Морозов Арсеній — 134
 Москалик Ярослав — 5, 97
 Мочульський Константін — 142, 206
 Музичка Іван — 7, 130, 140, 178, 179, 206
- Назарко Іриней — 27, 206
 Наумович Іван — 36

- Обачний О. — 35, 206
 Оболенський, князь — 170
 Огієнко Іван (архієп. Іларіон) — 61, 67, 71, 72, 103, 144, 147, 206
 Оглоблин Олександр — 68, 133
 Олександр, св. — 146
 Олександр II — 28, 139
 Олексій (митр.) — 146
 Онишкевич І. — 17
 Онуфрій, св. — 36, 45, 54, 56, 110, 197
- Павло, св. ап — 13, 14, 52, 120
 Павло з Алеппо — 10
 Панейко Василь — 46, 206
 Патрило Ісидор — 27, 206
 Пахомій, св. — 110
 Петро, св. ап — 81
 Петро I — 60, 103, 127, 132, 134, 147–152, 154, 161, 167
 Пій VIII (папа) — 44
 Пій IX (папа) — 29
 Пій X (папа) — 170, 172, 213
 Пій XI (папа) — 94, 115, 116, 187
 Пій XII (папа) — 97
 Плохій Сергій — 65
 Победоносцев Константін — 164, 166, 170
 Полонська-Василенко Наталія — 69, 72, 206
 Потій Іпатій — 75
 Прокопович Теофан — 9, 72, 151
- Роман, князь — 87
 Руриковичі — 147
 Рутський Веламін — 30, 63–71, 74–76, 78, 85, 88, 102, 107, 108, 122, 155 — 157, 193, 210, 211, 216, 217
- Сава, св. — 110
 Сапеляк Андрій — 108, 206
 Сарницький Климентій — 28, 29, 31, 45
 Сембратович Йосиф — 31, 197
 Семязький Трофім — 179
 Сигізмунд III — 44
 Сисин Франк — 10
- Сковорода Григорій — 177
 Слепий Йосиф — 39, 62, 66, 67, 80, 155, 179, 181, 182, 206
 Сломшек Антон (Slomšek Anton) — 15
 Смотрицький Мелетій — 75
 Соловйов Владімір — 6, 11, 12, 127, 128, 138, 142–150, 153–156, 160–167, 176, 177, 179, 184, 194, 198, 199, 206, 212, 218
 Соловйов Сергій — 142
 Сорокін Пітірім (Sorokin Pitirim) — 8
 Стаховський Л. — 67
 Стеблій Феодосій — 15, 206
 Столипін Петро — 170, 171
 Студинський Кирило — 39, 206
 Студит Теодор, св. — 87, 109, 110
 Сусалев Євстафій — 145
 Сушіль Франтішек (Sušil František) — 15
- Теодосій Печерський, св. — 110
 Терлецький Іполіт — 31
 Тойнбі Арнольд (Toynbee Arnold) — 8
 Толстой Микола — 145, 166, 170
 Томсон Франціс (Thomson Francis) — 10
 Труб'єцької Євгеній — 128, 142, 206
 Труш Іван — 39
 Тукальський-Нелюбович Йосиф — 71
- Уольш Е. (Walsh E.) — 129
 Урбан VII (папа) — 66
 Урбан VIII (папа) — 44
 Ушакова Наталія — 170, 171, 191, 197
- Федорів Юрій — 64, 72, 82, 206
 Філарет (митр.) — 139, 142
 Флоренський Павел — 7, 11, 145
 Фотій — 154
 Франк Семен — 141
 Франко Іван — 18, 206
 Фредро Олександр — 39, 45, 48, 50, 53, 210, 216
 Фульман Маріан (Fulman Marian) — 170

- Фьодоров Леонід — 12, 21, 25, 129–131, 134, 145, 162, 169, 170, 173–175, 179, 181–192, 197, 209, 212, 213, 215, 218, 219
- Фьодорова Любов — 174
- Хома Іван — 8, 206
- Хомишин Григорій — 83, 157
- Хом'яков Олексій — 128, 177
- Храповицький Антоній (митр.) — 11, 62, 86, 88, 90–92, 103, 144, 161–163, 211, 217
- Цамблак Григорій — 157
- Циганюк Ольга — 9, 207
- Ціеплак Ян (Cieplak Jan) — 171, 179
- Чарнецький Микола, єп. — 182
- Четвертинський Святополк Гедеон — 71
- Чорновол Ігор — 32, 207
- Шашкевич Маркіян — 9, 16, 17, 19, 197, 207 209, 215
- Шегда Мірослав — 155
- Шембек Софія — 48
- Шептицька Софія — 6, 29, 38, 43, 49, 70, 145
- Шептицька Ядвіга — 54, 197
- Шептицький Варлаам — 44
- Шептицький Казимір (о. Климентій) — 45, 48, 110 — 112
- Шептицький Леон — 54, 197
- Шестов Лев — 141, 207
- Шпренглер Освальд (Sprengler Oswald) — 8
- Шрехеверс Йосиф (Schrijvers Joseph) — 119, 120, 197
- Штоцінген фон Фіделіс (Stotzingen von Fidelis) — 116
- Штроссмейер Йосиф Єжи (Strossmayer Josip Juraj) — 6, 15
- Юркевич Памфілій — 152
- Яблоновський Людвік (Jabłonowski Ludwik) — 43
- Яворський Стефан — 9, 72, 151
- Ярмус Степан — 152
- Ярослав Мудрий — 147
- Ясинський Варлаам — 71, 72

Показчик імен авторів

Б. – АВТОРИ ЛАТИНСЬКОЇ АЗБУКИ

Прізвища, що виступають в тексті записані латинкою
та кирилицею подаються курсивом

- Adamek Zbigniew – 198
Andrusiewicz Andrzej — 132, 198
Attwater Donald — 169, 198
- Babiak Augustyn — 91, 101, 107, 198
Banaszak Marian — 19, 29, 40, 125, 198
Bardach Juliusz — 132, 198
Bartoszewicz A. — 16
Bartunek V. — 19, 198
Barwiński Aleksander — 198
Bem Józef — 32
Berg Ludwig — 131
Bezwiński Adam — 139, 198
Białokozowicz Bazyli — 126–128, 198
Bielski T. — 142, 198
Bilczewski Józef — 6
Bociurkiw Bohdan — 74, 198
Borodzicz Jan — 22, 198
o. Bois — 171
Boutchko G. — 5
- Chadyka Jury — 65, 198
Chirovski Andrij — 7, 57, 145, 198
Chojnicka Krystyna — 132, 198
Chynczewska-Hennel Teresa — 77, 199
Ciechanowicz M. M. — 126, 199
Czaadajew Piotr — 141, 151, 152, 177, 199
- Dacko Iwan* — 6, 199
Danzas Julia — 132, 133, 144, 162, 199
Drabina Jan — 77
Dyłałowa Hanna — 28–30, 46, 82, 199
Dvornik František — 19, 199
Dzwonkowski Roman — 170, 181, 182, 199
- Figura Marek — 50, 126, 133, 199
- Gajek Jan Sergiusz — 155, 203
Górka Leonard — 15, 19, 23, 25, 26, 188, 199
- Halecki Oskar — 126, 155, 199
d'Herbigny Michel — 88, 136, 142, 197, 199
- Himka John Paul — 15, 199
Hryniewicz Wacław — 77, 79, 85, 101, 102, 126, 127, 143, 183, 192, 199
Hrynioch Ivan — 6, 79, 95, 96, 209, 215
Huzar Lyubomyr — 6, 67, 83, 121, 141, 145, 209, 215, 199
Heydenkorn B. — 6
- Jabłonowski A. — 10, 199
Jackowski Henryk — 29, 30, 32, 37, 38, 42, 47, 53, 69, 70, 108, 199
Jan Paweł II — 5, 19, 20, 144
Janicki Jerzy — 144, 199
Jarco Jan — 14, 200
Judin A. — 169, 200
- Kapuścik Ryszard — 141, 200
Karewicz Feliks — 170, 173, 200
Kępiński Andrzej — 13, 46, 106, 155, 204
- Kisiel Adam — 10, 203
Kita Marek — 142, 204
Kłańska Maria — 43, 45, 200
Kłoczowski Jerzy — 10, 200
Kołpiński Diodor — 145, 170, 179, 200
Koneczny Feliks — 33, 34, 46, 47, 200

- Korolevskij Cyrille* — 5, 47, 83, 109, 110, 112, 113, 115–118, 169, 179, 200
Kotlarski Grzegorz — 126, 127, 133, 200
Kowalska Hanna — 8, 200
Kozak Stefan — 19
Kozik Jan — 16–18, 200
Kozłowski Ryszard — 142, 154, 166, 200
Krasicki Jan — 126, 200
Kravchuk Andrij — 5, 52, 200
Krzemień W. — 132, 200
Kubasik Adam — 48, 52
Lednicki W. — 126, 200
Lehr-Spławiński Tadeusz — 19, 200
Ludwikowski Rett R. — 40, 200

Łesiów Michał — 65, 200
Łotman Jurij — 133, 200
Łużny Ryszard — 9, 13, 19, 21, 46, 77, 106, 155, 200, 201

Magnuszewski Jan — 193, 201
Magocsi Paul Robert — 5, 201
Malvy A. — 100, 201
Mailleux P. — 164, 166, 170, 201
Melnyk Marek — 77–79, 85, 89, 93
Markunas Antoni — 201
Mironowicz Andrzej — 101
Mysków Jan — 21, 199
Mokry Włodzimierz — 8, 9, 15, 18, 71–74, 78, 89, 101, 201, 202
Mróz Maciej — 8, 183, 202
Mucha Bogdan) — 138, 202

Nabywaniec Stanisław — 155, 203
Napiórkowski Andrzej — 195
Napiórkowski Stanisław — 188
Natanek Piotr — 155
Naumow Aleksander — 19, 61, 67, 73, 74, 77, 202
Nebesniak E. — 5
Nieznanowski S. — 77
Nowosielski Jerzy — 84, 155, 203
Nowicka A. — 182, 203

Obolensky Dymitr — 83, 202
Olejnik S. — 126,
Onoszko Bronisław — 100, 202
Opacki Zbigniew — 126, 202
Osadczy Włodzimierz — 28, 36, 44, 202
Osipowa Irina — 170, 181, 182, 202

Pawłowa R. — 16
Papierzyńska-Turek Mirosława — 8, 202
Pachłowska Oksana — 9–11, 72, 202
Palmieri Aurelio — 112, 125, 202
Pascal Pierre — 132, 177, 179, 202
Pidručnyj Porfiry — 27, 202, 203
Pierling Paul — 138, 140, 203
Pimin Euzebiusz — 89, 93, 99, 105
Płoskiewicz W. — 135
Podgórzec Zbigniew — 84, 203
Prokoptschuk Gregor — 6, 203, 209, 215
Przebinda Grzegorz — 141, 142, 153, 160, 203
Przybył Elżbieta — 94, 97, 203

Radyszewskij Rostysław — 9, 77, 203
Remmers G. — 139, 203
Ropp Edward, еп. — 126, 172, 179, 203
Roth J. — 44, 203
Rydzewski Włodzimierz — 142, 204

Sakowicz Kasjan — 74, 76, 89, 203
Serczyk Władysław — 77
Skoczyński Jan — 126, 203
Smolikowski Paweł — 32, 203
Starowieyski Marek — 80, 81, 203
Stegner Tadeusz — 6, 15, 73, 74, 101, 203
Suchanek Lucjan — 72, 151, 199, 203
Sulima-Kamiński A. — 10
Suttner Ernst — 71, 73, 203
Sysyn Frank — 10, 203
Szegda Mirosław — 63, 155, 203
Szeptycka Zofia z Fredrów — 6, 29, 38, 43, 49, 70, 145, 203
Szeptycki Jan Kanty — 38, 39, 42, 48, 69, 204, 207
Szewczenko Ihor — 77, 204

- Ścisławski Jan — 213, 219
Śliwowska Wiktoria — 139, 204
- Thomson Francis — 10, 204
Tondini Cezare — 125, 134–136, 161,
165, 167, 204
Torzecki Ryszard — 6
- Urban Jan* — 21, 22, 24, 125, 171, 175,
204
Uczitiel Tamara — 201
Uspienski Borys — 72, 133, 204
- de Vries Wilhelm — 81, 204
- Weymanowa z Szeptyckich Elżbieta* — 54,
174
Walicki Andrzej — 128, 139, 150, 163,
204
Wawrzonek Michał — 77, 204
- Wenger Antoine — 170, 171, 173, 179,
204
Willois J. — 125, 204
Wołczański Jan — 6, 204
Wysocka Felicja — 13, 46, 106, 204
Wiesław Witkowski — 18, 204
Woroniecki E. — 22–24, 204
- Zawadzki Roman — 155
Zdziechowski Marian — 126–128, 198,
200, 202
Ziejka Franciszek — 13, 46, 106, 155,
204
Zięba Andrzej — 6, 39, 41, 77, 174, 183,
198, 204
Znosko Aleksy — 78, 204
Zuberbier Andrzej — 126, 199
- Żurowski M. — 126, 198
Żywow Wiktor — 72, 204

Зміст

Вступне слово	5
Бібліографічні нотатки	5
Основні тези праці	8
Будова праці	11
Розділ 1. Галицькі умови формування екуменічної думки А. Шептицького	13
1.1. Кирило-мефодіївська спадщина – основа екуменічної думки А. Шептицького	13
1.2. Василіани й Добромильська реформа	27
1.3. Проблема зміни обряду А. Шептицьким та її галицькі обставини	38
1.4. Діяльність А. Шептицького та її оцінка у Галичині	54
Розділ 2. Значення київської, візантійсько-слов'янської традиції для екуменічної думки А. Шептицького	59
2.1. Митрополит А. Шептицький та києво-могилянська традиція	59
2.2. Особлива роль християнської спадщини перед 1054 роком	78
2.3. Діалог – головний метод екуменічної праці	87
2.4. Питання примату в Церкві	92
2.5. Ідея Київського та Московського патріархатів	101
2.6. Відновлення східного монастирського життя	107
Розділ 3. Екуменічна діяльність А. Шептицького в Росії	125
3.1. Вступні зауваження	125
3.2. А. Шептицький у колі російської екуменічної думки: І. Гагарін, В. Соловйов, Є. Волконська	138
3.3. А. Шептицький і православні-католики	169
Кінцеві висновки	193
Бібліографія	197
Resumé — Резюме англійською мовою	209
Streszczenie — Резюме польською мовою	215
Покажчик імен авторів	221

Автор сердечно дякує:

- Комітетові наукових досліджень та Фондові для польської науки за фінансову підтримку досліджень;
- Проф. Володимирові Мокрому як науковому керівникові за мериторичну підтримку;
 - Проф. Александрові Наумовові та проф. Станіславові Обіркові за цікаві зауваження;
- Оксані Гайовій, Оксані Голод, Ярославі Приході, отцю Порфірію Підручному, отцю Рене Марішаль за всю поміч

20. СОЛОВІЙ Мелегій, *Божественна Літургія. Історія – Розвиток – Пояснення*. Рим 1964, р. XIV+422 – (Divine Liturgy: History, Evolution and Commentary).
21. МУЧАЛСЬКИЙ Antonius, «*Liber de Fide*» Pseudo-Nathanaelis. *Fontes et Analysis*. Romæ 1967, р. 149.
22. ПЕКАР Атанасій, *Нарис Історії Церкви Закарпаття*, т. I. Рим 1967, стор. 241 – (An Outline of Church History in Transcarpathia).
23. СИМУ Hieronymus, *De figura iuridica Archiepiscopi Maioris in Iure Canonico Orientali vigenti*. Romæ 1968, р. 222.
24. ГАЄСЬКИЙ George – БАРАН Alexander, *The Cossacks in the Thirty Years War*, vol. I (1619–1624). Rome 1969, р. 140.
25. ДУХНОВИЧ Alexander, *The History of the Eparchy of Prjašev*. Rome 1971, р. VIII+102.
26. МУДРИЙ Sophronius, *De transitu ad alium Ritum (a Byzantino-ucraino ad Latinum)*. Romæ 1973, р. XXIV+182.
27. БЛАЖЕЖОВСЬКИЙ Dmytro, *De potestate Metropolitanum Kioviensium in clerum Regularem (1595–1805)*. Ed. 2-da, Romæ 1973, р. 196.
28. ТРЕМБИЦЬКИЙ В., *Український державний гимн та інші українські патріотичні пісні*. Нью-Йорк–Рим 1973, стор. 126 – (The Ukrainian Anthem and other Patriotic Songs).
29. БЛАЖЕЖОВСЬКИЙ Dmytro, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665–1784)*. Rome 1975, р. XXVII+280.
30. ГЛІНКА Luigi, *Gregorio Jachymowyc – Metropolita di Halyc ed il suo tempo (1840–1865)*. Roma 1974, р. XXXVII+368.
31. КУПРАНЕЦЬ Орест, *Православна Церква в міжвоєнній Польщі (1918–1939)*. Рим 1974, ст. XXI+235 – (The Orthodox Church in Poland in the Period between the Wars 1918–1939).
32. КУПРАНЕЦЬ Орест, *Духовне Возництво на скитальщині (Українська Кагол. Духовна Семінарія Гіршберг – Кулемборг)*. Рим–Торонто 1975, с. 206. – (A Hearth Away From Home: The Ukrainian Catholic Seminary in Hirschberg – Culemborg).
33. ПАТРИЛЮ Ісидор, *Джерела і бібліографія історії Української Церкви*, том I. Рим 1975, XII+376 – (Fontes et bibliographia Historiae Ecclesiae Ucrainae, vol. I (vol. II – See n. 46; vol. III – n. 49)).
34. ГЛІНКА Luigi, *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm (Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo-ortodossa)*. Roma 1975, р. 274.
35. КУПРАНЕЦЬ Орест, *Походження назви «Русь» у «Хроніці Руської Землі» О. Іванюса з 1611 р.* Рим–Торонто 1978, 296. – (The Origin of the Name «Rus'» by A. Gwagninus from 1611).
- 36–37. СОЛОВІЙ Мелегій, *Мелетій Смотрицький – як письменник*. Торонто (т. I: 1977, с. 275; т. II: 1978, с. 450. – (Meletius Smotryc'kyj – and his Writings)).

38. БАЛИК Борис, *Інокентій Іван Винницький, єпископ Перемиський, Самбірський і Сяніцький (1680–1700)*. Рим 1978, стор. XXIII+382. – (Innocentius Joannes Vinnyts'kuj, episcopus Premisliensis... 1680–1700).
39. ФЕДЮК Павло, *Святий Василій Великий і християнське аскетичне життя*. Рим–Торонто 1978, с. 230. – (St. Basil the Great and the Christian Ascetic Life).
40. ВАВРИК Михайло, *Нарис розвитку і стану Василянського Чина XVII–XX ст.* Рим 1979, стор. XXIII+217+карта – (Evolutionis Ordinis Basiliani S-ti Josaphat saec. XVII–XX... delineatio).
41. КОРЧАГІН Клим, *Карне право Української Католицької Церкви*. Історично-юридичний нарис. Рим 1981, стор. XVII+147 – (Jus poenale Ecclesiae Ucraino Catholicae).
42. BARAN Alexander – GAJECKY George, *The Cossacks in the Thirty Years War*. vol. 11 (1625–1648). Rome 1983, p. 124. (vol. I – See n. 24).
43. BLAŽEJOWSKYJ Dmytro, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576–1983)*. Rome 1984, p. 365.
44. ДЖУДЖАР Юрій, *Католицька Церква Візантійсько-слов'янського обряду в Югославії* (Історично-юридична праця). Рим 1986, стор. 200. – (La Chiesa di Rito Bizantino-slavo in Jugoslavia).
45. BLAŽEJOWSKYJ Dmytro, *Schematism of the Ukrainian Catholic Church – A Survey of the Church in Diaspora*. Rome 1988, p. 1318.
46. ПАТРИЛЮ Ісидор, *Джерела і бібліографія історії Української Церкви*, том II. Рим 1988, ст. VIII+330. – (Fontes et bibliographia Ecclesiae Ucrainae, vol. II).
47. НУСУЛАК Laurence Daniel, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the period of Union with Rome (1596–1839)*. Rome 1990, p. 420.
48. *Нарис історії Василянського Чину*. Рим 1992, стор. 640. – (A Sketch of the History of Basilian Order – of Saint Josaphat).
49. ПАТРИЛЮ Ісидор, *Джерела і бібліографія історії Української Церкви*, том III. Рим 1995, стор. VIII+324. – (Fontes et bibliographia Ecclesiae Ucrainae, vol. III).
50. ПЕКАР Атанасій, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, т. 2: *Внутрішня історія*. Львів–Рим 1997, стор. 492.
51. BLAŽEJOWSKYJ Dmytro, *Historical sematism of the Eparchy of Stanislaviv from its establishment until the outbreak of World War, (1885–1938)*. L'viv 2002, p. 450.
52. ВАВЖОНЕК Міхал, *Екуменічна діяльність митрополита Андрія Шептицького в Україні та Росії*. Рим 2006, стор. 230 – (The Ecumenical Activity of Metropolitan Sheptytsky in Ukraine and Russia).