

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

А. Г. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ

СВІТЛА І ТІНІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

ПРИЧИНКИ ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ
ЦЕРКОВНОЇ ДУМКИ

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІЯН

Рим - 1969 - Італія

BIBLIOTECA SPIRITUALE UCRAINA

A. G. WELYKYJ, OSBM

**LE LUCI E LE OMBRE
DELLA STORIA UCRAINA**

**UN CONTRIBUTO ALLA STORIA
DEL PENSIERO RELIGIOSO UCRAINO**

EDIZIONI DEI PP. BASILIANI

Roma - 1969 - Italia

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

л. 29

А. Г. ВЕЛИКИЙ, ЧСВВ

СВІТЛА І ТІНІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

ПРИЧИНКИ ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ
ЦЕРКОВНОЇ ДУМКИ

diasporiana.org.ua

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІЯН

Рим - 1969 - Італія

Можна друкувати

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

о. Павло П. Миськів, ЧСВВ
Ген. Вікарій

Дозволяється друкувати

Рим, від Вікаріяту Міста, дни 25.10.1969.

ГЕКТОР КУНІЯЛЬ
Архисп. Сотеріополітанський, Заступник

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Нова Збірка статей і нарисів о. Атанасія Г. Великого, що її публікуємо в рамках «Української Духовної Бібліотеки» є, можна б сказати, продовженням і доповненням попередньої: «Українське Християнство», бо походить з тих самих обставин і часу. Ми відділили її не тільки з рацій видавничих, але і речевих, і назвали її «Світла і тіні української історії», як новий «причинок до історії української церковної думки». Говоримо про «світла і тіні», бо така є наша народна і церковна історія і такий зміст цієї книги.

Поставала вона з поступом осмислювання цієї історії з різних світлих і сумних нагод, в яких Автор брав участь. Висказані думки мали тоді свою актуальність, а й сьогодні її не втратили. Вони були висказані публічно в ряді конференцій чи в газетних статтях, або і радіопредачах, перед різними слухачами і в різних часах. Зібрати ж їх в одне, ми вважали, що буде корисним для української громади, яка знайшлася в нашу добу саме в періодичнім затіненні своєї історії. І також у тім періоді треба бачити загальний історичний процес; бачити його зариси і ті моменти, які вчиняють цей процес тяглим, логічним і оптимістичним, ставляючи його в належні перспективи. Народ «в світлі чи в тіні» потребує і обов'язаний думати і жити, а жити, по спроможі — повнотою, і пережити часи затемнення горизонтів.

Нова збірка о. Великого є тільки маленьким причинком, до тої народної думи в часі лихоліття. Її заслугою є те, що вона пов'язує в одне і минуле, і сучасне, спростовує фальшиве та дає аргументи для народного оптимізму, вказуючи на духовні сили народу в минулому. З такого погляду можуть скористати і люди нашого часу.

Багато з висказаних в нарисах Автора думок діяло в

українській Діаспорі, але багато проникнуло і в Батьківщину, несучи світло і потіху в найтемніших періодах народного і церковного лихоліття, за допомогою Ватиканської Радіостанції, в рамках більш як 20-літнього пересилання. Тому думавмо, що воно підхоже, щоби наша громада знала, як і якими силами ставила наша Церква опір нищівній атресії проти Бога і Народу.

Кінцева відмітка Автора дає пояснення, як і коли, і з якої нагоди ці думки проникали в українську свідомість. І ми можемо тільки бути вдячні Авторові за його труд і зусилля, понесені для блага Церкви і Народу, без надії на якісь нагороди чи винагороди. Роками, і в тихості йшла ця праця, виповнюючи життєві літа, і треба б нам отут згадати саме про цю тиху працю, з нагоди 50-ліття Автора та його письменницького труду, початого в часах коли « музи новчали бо говорила зброя ». Саме в тій збірці маємо три статті з тих перших літ, які показують на ті заінтересовання долею Народу і Церкви, яким Автор залишився вірним до сьогодні, в усіх обставинах свого життя. А це, сподіваюся, тільки частина того життя, і тому висказуємо наше сподівання, що воно ще принесе багато користи Церкві і Народові Українському. Це наше побажання, в імені наших Читачів, яке отут формулюємо на многі і благі літа, в яких бажаємо, щоби бачив він свій Народ і Церкву не в « тіні » лихоліття, але в « світлі » Воскресіння.

Видавництво « Записки ЧСВВ »
і « Українська Духовна Бібліотека »

Рим, у празник св. Володимира 1969 р.

I.

ХРЕСНИЙ ШЛЯХ УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ (1950-1950)

*« Коли ненавидить вас світ,
знайте, що мене зненавидів
перше ніж вас... Не більший
слуга над свого пана; коли
мене переслідували — перес-
лідуватимуть й вас... »*

(Іван, 15, 18.20).

1. — НА ПЕРЕХРЕСТІ ПОЛІТИЧНИХ І КУЛЬТУРНИХ ВПЛИВІВ

Ще задовго до 988 р. християнство почало проникати в Україну чотирма різними шляхами. Із Півночі несли його варяжеські дружинники-купці; із Заходу місіонери-легати; з Сходу, від хазар та інших народів, войовники-полонені; із Півдня грецькі купці-мистці. Із Заходу і Півдня був це рух культурно-імперіялістичний; із Півночі і Сходу добичницько-підбосвий. На перехресті цих етнічних рухів та політичних дій зростала Українська Київська Держава й українське християнство та його Церква. Це перехрещування різних етнічно-політично-культурних впливів і рухів визначило політичну історію, етнічну зложеність, культурну синтезу та релігійно-церковну двійність Української Землі.

Вже за князя Ігоря християнство мало свій тривкий пункт опору в столиці держави, свій храм та своє духовенство. За нього християни були перед державою рівноправні. Вдова по Ігорю, кн. Ольга, своїм хрищенням дала укр. християнству важний агул у руки. Однак досі панівне поганство готовило протинаступ із княжої

грудниці, де між зброєю виднів уже Христовий хрест. Син Ольги Святослав I Завойовник станув на чолі поганського руху. Однак традиції батька та приклад матері-християнки не дозволили йому на чинну антихристиянську акцію. Вона обмежилась до морального натиску згори: висміювання, маловаження та утруднювання християнам державно-політичної кар'єри. Це були перші урядові труднощі для проникання християнства в Україну. Фактично воно не перестало здобувати терену, навіть під час походів на Болгарію і Грецію.

Однак збройна постава Святослава проти Сходу, Півдня і Заходу, подиктована поганськими амбіціями вікінга Півночі, була причиною трагічного його кінця, і менше лицарський і шляхетний поганин-кочовик Сходу пив кумис із черепа Святослава. Святославові сини були виховані бабунею Ольгою, християнкою. Святослав не мав часу таким вихованням зайнятись. Це виховання позначилося на позитивній поставі Ярополка до західного християнства. Відай разом із братом Олегом, вони були хрищені. Та вони скоро зійшли з політичного овиду. Із Півночі, з Новгороду, йшов Володимир, несучи і насаджуючи наново поганські кумири. Він сперся політично на Північ проти Заходу, Сходу і Півдня; світоглядом він стояв на становищі поганства проти християнства.

В першому розгоні концепція Володимира побідила. Він здобув політичні успіхи внутрі й зовні держави; особисто уживав світу, а для підданих ставив кумири. Символом того періоду — перша мученича кров двох варягів, пролята в Києві. Її зажадала на жертву богам поганська переможна течія. Однак на довшу мету Володимирова концепція не мала більшої державотворчої сили. Він почав шукати твердшої основи для свої внутрішньої політики, що принесла б йому також користі в політиці зовнішній. Кочовий Схід не входив у рахунок; Північ не виправдала положених сподівань; лишився Захід і Південь: Рим і Византия. По довгих ва-

ганнях Володимир рішився за Півднем, не зриваючи з Заходом, стараючися витягнути якнайбільше користей для своєї держави. Україна прийняла офіційно християнство з Византії, в його староболгарській шаті; для його поширення держава дала свою рішучу піддержку. Місцеве поганське населення не ставило якогось більшого спротиву. Що більше, воно знайшло в християнстві багато подібних до своїх поганських вірувань явищ і злучило їх в одне ціле. Звідси майже ціле XI століття християнство знаходить головну трудність у так зв. двосвір'ю, в змішанні поганських і християнських елементів. Однак моральні християнські первні та засади дуже скоро та глибоко загниздилися в душах неофітів. Може менше доступу мали ці засади до вищих, дружинницьких сфер і тому не потрапили викорінити погубної політичної крамоли, яка й завалила Українську Державу та вишичила княжу верству. Однак і тут подибуємо досить часто шляхетні приміри глибокого християнства. Маємо св. Бориса і Гліба, що їх почитав нарід за правдиво християнське перенесення «страсти»-смерті, спричиненої політичним антагонізмом у нутрі держави; маємо гарний приклад князя-ченця, Миколи Святоші, та багатьох інших князів і княгинь, що скорше чи пізніше надівали монашу рясу; маємо прегарне «поучення дітям» Володимира Мономаха, проникнуте глибоким християнським духом; маємо свідоцтво християнської резигнації в «моленію Данила Заточника», християнського паломничого ентузіазму в «хожденію Данила Паломника». Згодом, маємо приклад християнської мученичої мужности в кн. Михайлі Чернигівськїм та його боярині Теодорі, замучених татарами за їх християнські переконання.

У внутрішнім розвитку християнство йшло скорим кроком до перемоги. Воно мало перед собою великі зовнішні завдання, завдання місійні, знайшовшись на межі християнської Європи та поганської Азії. На жаль, так не сталось. Християнська Україна не понесла хрести-

янства на Схід. В її внутрішнім житті заіснували певні події, які зужили й по сьогодні зуживають майже усі її сили на внутрішню потребу, що більше: на релігійну боротьбу. Замість місієйним шляхом, українське християнство пішло хресним шляхом.

Причини цього заломання природного розвитку укр. християнської душі були чужі, зовнішні: схизма Керулярія та її носії на укр. землях: грецькі митрополити та духовенство. Вони вкинули вже на початку в історію укр. християнства те зерно, яке згодом зійшло посівом мученичої крові, аж до наших днів.

2. ТРАГІЧНЕ РОЗДВОЄННЯ

Вже в перших літах по 1054 р. історія Укр. Церкви починає заплутуватися. Ми не знаємо, напр., чому й коли уступив з митрополичого престолу перший укр. митрополит Іларіон; чому мусів утікати з київських печер їх основоположник Антоній; чому згодом прогнали з неї наслідника св. Теодосія — ігумена Степана, що став за Петра-Ярополка єпископом Володимира на Волині? Ми не знаємо остаточних причин боротьби між синами Ярослава Мудрого. Але ми знаємо, що найстарший з них, Ізяслав I (1054-1078), через свого сина Ярополка-Петра віддав свою державу в опіку св. Петрові, Римському його Наслідникові, Григорієві VII, і з його рук одержав корону. Може з-за цього погіб з руки скритовбийника Ярополк-Петро, бо як каже літописець: «багато нещастя потерпів він безвишно». За цим римським паломником плакав цілий Київ: «великий плач знявся над покійником».

Ми знаємо скільки труднощів та внутрішньої боротьби спричинили укр. князям різні протиримські писання митрополитів та ченців-греків, в яких вони, під клятвою та загрозою утрати вічного спасіння, забороняли ріднитись, а то й приязнитись з західними дворами. Що му-

сів відчувати укр. князь, який мав широкі міжнародні зв'язки, читаючи такі слова: « не прилучайтесь до латин. віри, не держіть їх обичаїв, втікайте від їх причастя і всякого їх учення, брідьтеся їх звичаїв, а доньок своїх бережіть і не давайте за них, ані не беріть їх; не братайтеся з ними, не кланяйтеся, не поздоровляйте; не їдьте з одної з ними посудини, ні не пийте, ані страв від них не приймайте... » (Теодосій-грек). Це означало ізолювати Україну від усього культурного світу та заганяти її в повну залежність тільки від Візантії. Такі писання могли викликати тільки обурення, або тяжкі викиди совісти, коли укр. князювання порядкували по різних дворах латинського Заходу, а латиншички-князювання були подругами українських князів.

Серед таких труднощів проминуло й чотири десятиліття 12-го століття. Рід Мономаховичів дав моральну й матеріальну піддержку візантійським впливам (1113-1145), а митрополити-греки користаючи з цього почали щораз частіше обсаджувати укр. єпископства греками (митроп. Никифор, Михайло).

Щойно в половині 1140-их років прийшла реакція проти такого поступовання, коли на київським князюванні засів енергійний Ізяслав II (1146-1154). Митрополит грек мусів опустити Київ, а на його місце собор українського єпископату вибрав місцевого ченця, « філософа і книжника », Кліма Смолятича, висвятив на єпископа та поставив митрополитом, мощами св. Климента Папи Римського. Майже рівночасно з тією подією в Київській Державі розгоряється громадянська війна між Північчю і Полуднем, між Юрієм Довгоруком та Ізяславом II, в яку був замішаний цілий ряд європейських держав. Війні дії проходили на Укр. Землі. За Ізяславом стояла Польща, Угорщина, Рожер Сицилійський; за Юрієм Чернігівщина, Галичина, Візантія. Аналіза джерел показує, що одною з вирішних причин війни була справа церковна: боротьба між Климом Смо-

лятичем та Ніфонтот Новгородським, греком, представником Візантії. На це вказує судьба одного і другого в часі тієї війни: доля Климента була тісно зв'язана з успіхами чи неуспіхами Ізяслава, подібно як доля Ніфонта йшла з військами Юрія Довгорукого, основника Москви.

Війна скінчилася невдачею Ізяслава і Климента. Візантія перемогла московськими руками, Юрій опанував Київ, до Києва прибув новий митрополит, грек і розпочав суд на переможеними, а вирок виконав Юрій, і то дуже ревно й совісно. Померлого Ізяслава (1154) викляли, Климента усунули з митрополії; усунули з єпископських катедр єпископів-учасників Київського Собору 1147 р. так, що по них пропав усякий слід, а їх катедри вняли нові єпископи, греки. Це була перша «чистка» Укр. Церкви, наказана Візантією, а виконана Московщиною. Вже тут знайшлося те славнозвісне самообвинувачення, каяття та прощення за мнїмі «злочини»: «і скинули Климента з митрополії київської, а всіх, що його святити віддали в неблагословення... а опісля повернули чин діяконам, що їх висвятив Климент, бо написали вони письмо на Кліма...» (Літопись Іпат., під р. 1157).

Так то вже в першій десятилітті свого існування (1147-1157), Москва насильно ввела в укр. церковне життя візантійську церковну крамолу, яка залишилася в ній вже настало, створюючи так в Укр. Церкві послушне й невольне оруддя в руках візантійських імператорів і патріархів. Татарська навала, що пересунулася укр. землями підірвала самі матеріальні основи якогось відродження та висвободження; що більше: загнала Київських митрополитів у Москву. Татарська політика ізолювала Укр. Землі від Заходу, створюючи з них сателітні князівства. На жаль, ця ізоляція була проведена тільки від Заходу; від Півдня, від Візантії впливів не перетято та урядово дозволено на вплив Півночі, Московщини,

яка вже тоді робила свій політичний інтерес, станувши на послуги татарського імперіялізму, який згодом перебрала в спадку. Такий, напр., татарський коляборант як Іван Калита здирав данину з земель Київської Держави, возив їх в Орду, складав покірно до ханської каси та брав свої відсотки й ласки татарських ханів.

Проти тієї коаліції двох імперіялізмів: татарсько-московського (Схід-Північ) та місійних впливів Півдня, Візантії, периферне князівство Галичини-Волині не могло вдіяти нічого, не знайшовши матеріальної піддержки Заходу. Воно ледве вдержалось кілька десятиліть в боротьбі на два фронти за своє існування. Захід в тому часі міг спромогтися тільки на моральну піддержку (королівська корона для Данила). Треба було відборонятися власними силами, а то й ходити разом з іншими в Орду, чи переносити татарські паціфікації. Коли татари дозволили Київським митрополитам перенестися до Володимира-Москви (митроп. Максим), як своїй васальній державі, Галичина старалась зрівноважити порушену рівновагу створенням Галицької митрополії (1303). Візантія, хоч-не-хоч мусіла на це погодитися, щоб не випустити з рук такої помітної частини давньої Київської митрополії. Але як тільки впала Галицько-Волинська Держава, а Московщина утотожнила свою церковну політику з візантійською, Візантія сейчас відкликала свою згоду, імператор Іван Кантакузен зніс митрополію, а патріярший собор потвердив імператорський акт та покликав ще навіть митрополита на суд (1347).

Розділені від половини 14-го ст. між Московщину, Литву і Польщу Українські Землі не могли повести жодної самостійної церковної політики, та були тільки предметом політичних торгів чи завоювань. І справді, по упадку Галицько-Волинської Держави в житті цих різних займанщин появляються такі явища, як: відновлення Галицької митрополії Польщею (1370-71 рр.), в порозумінні з візант. патріярхом; змагання між кіль-

кома митрополитами Київськими в Московщині; оснування латинських єпископств в Галичині й на Волині. Кожний господарив по своєму; одна й та сама єпархія раз належала до тої, то знову до іншої митрополії: Галицької, Київської Кипріяна, Пімена чи Діонісія, або й до Литовської. Всі однак мали те спільне, що візитували, видавали зарядження, збирали оплати та ожебрачували укр. церкви й монастирі.

3. — ШЛЯХАМИ ЄДНАННЯ

Під кінець 14-го ст. Ягайло пробує зв'язати свою займанщину з Римом; в Констанці пробує того самого Польща й Литва, висилаючи туди митрополита Григорія (1416-18). Все це, однак, було тільки пересування чужих фігур на укр. шахівниці. Українська Церква, як жива органічна цілість, мовчала, живучи своїм глибоким християнським життям, закоріненим у часах слави та закріпленням у часах лихоліття.

В 1437 р. Київським митрополитом став Ісидор, визначна постать свого часу. Візантія, zagrożена Туреччиною, зачала переговори з Заходом, з Римом, щоб заціну певних церковних декларацій одержати матеріальну допомогу та зберегти імперію. Помимо всього інтересу й нещирости Візантії, Ферраро-Флорентійський Собор був імпозантним явищем церковної історії. Від Сходу Європи взяв у ньому участь митрополит Ісидор. Він потрактував справу з'єднання серіозно й поставив його завданням свого життя. Повернувшись на свою територію, він проголосив Унію спершу на Укр. Землях. Укр. Південь прийняв цю вістку з полєкшою. Але коли для тієї самої цілі Ісидор подався до своєї московської резиденції, він зразу попав у московську тюрму; Москві Унія була не на руку, бо вона леліяла вже пляни стати « третім Римом », по близькім упадку « другого Риму » — Візантії. По втечі з московської тюрми, Ісидор не

знайшов зрозуміння й піддержки й в Литві-Польщі. Щобільше, йому дали до зрозуміння, що він не бажаний, бо його ідея церковного з'єдинення тоді в Польщі не приймалася. Польща ставилася за базілейською схизмою, відкидаючи все, що походило з Флорентії, а щодо Укр. Церкви — то вона бажала зайняти становище візантійських імператорів, та заневолити Церкву для своєї денаціоналізаційно-імперіялістичної політики.

Новий митроп. Григорій II (1458-1472), що прибув з Риму, не зміг вдіяти нічого. Його просто ігнорували, як ігнорували укр. католицизм по Флорентійській формулі. Польща й далі трактувала Укр. Церкву як схизматицьку, некатолицьку та заневолювала її своїми патронатами та конфесійними законами й обмеженнями. Лист Мисаїла митроп. з 1476 р. був криком розпуки людини, якій не хочуть вірити. Ще в 1500-01 рр. вдалось митроп. Йосифові Болгариничові передати в Рим заяву свого католицизму, але польська делегація від короля Олександра, що тоді перебувала в Римі, зробила так, що митрополит відповіді не одержав. Її переслано на руки латинського Віленського єпископа, що був центром латинсько-польської експанзії на Схід. Йому був даний місійний мандат та великі повновасті стосовно укр. католицького населення. Флорентійське порозуміння перечено. Тому не дивно, що коли польська королева Олена, донька великого князя московського, вмішалась у номінацію Київських митрополитів, то з боку катол. Польщі не було поставлено жодного поважного спротиву так, немов би справді ніколи не було Флорентії, Ісидора, Григорія, Мисаїла та Йосифа Болгаринича. Тому з другого десятиліття 16-го ст. ввійшло в звичай посилати по апробату для Київських митрополитів у Візантію. Притиснений матеріально візант. патріарх, за певні фінансові вигоди, уділяв благословення, але вже більше про долю Укр. Церкви не журився, залишаючи її на ласку чи неласку польського двору та маґнатів, які й

стали виключними роздавцями церковних урядів та маєтків (духовних хлібів).

Звідси 16-те ст. в історії Укр. Церкви має дуже темні тіні. Єрархія й духовенство старались про королівські та шляхетські привілеї на церковні посади, не журячись про вірних та їх духовне життя чи освіту. На ці становища попадали люди неспосібні, а то й негідні, які нераз цілими літами не святились, а жили світським життям, користаючи з церковних маєтків. Під кінець 16-го ст. зло дійшло до того ступня, що навіть Константинопільський патріарх візитуючи в переїзді з Москви Укр. Церкву, ізжахнувся занепадом, зложив з уряду митрополита Онисифора Дівочку, назначив свого ексарха для нагляду, дав великі повновасті церковним братствам та вийняв їх з-під влади місцевих єпископів (ставропігії). Свідоміші міщанські та шляхетські круги бачили зло та глядали рятунку в просвіті. Багато з них, рятуючи своє релігійне життя, перейшли на латинський обряд, а згодом перейшли в польський табір. Інші глядали направи всенароднього лиха стараючись піднести просвіту духовенства та народу. Князь Константин Острозький оглядався на Московщину та інші слов'янські землі й тому розкладав справу на довшу мету; тимчасом укр. єпископат шукав негайної заради лихові, не зважаючи на інших. Може в тому присвічував єпископатові й свіжий приклад Москви, яка відділилася від Візантії, створюючи власний патріархат. Укр. єпископи бачили, що на Візантію годі надіятися й тому рішили ввійти в єрархічний зв'язок із західнім, Римським патріархатом.

Розроблюючи через кілька літ цю справу на своїх єпископських конференціях, вони не звернули належної уваги на кн. Острозького та на його культурно-політичну концепцію. Їх наглила до діл пекуча потреба. Та вони були свідомі, що це покищо провізорія, і що згодом прийде до поширення та поглиблення тієї справи, і тому вони в своїх умовинах з'єдинення залишили за

собою двері відкриті: « Якщо за Божою поміччю колись і інші наші брати Східньої Церкви приступили б до одности з західньою Церквою і за спільною згодою цілої Вселенської Церкви постановили б щось щодо ладу та напрями обрядів тієї Грецької Церкви, просимо, щоб і ми були того учасниками, як члени того самого обряду і віри » (Умовина 34).

4. — « РУСЬ НИЩИТЬ РУСЬ »

Трагікою Укр. Церкви на переломі 16-17-го ст. було те, що частина укр. ідейного й свідомого громадянства не зрозуміла вибраного укр. єпископатом шляху до відродження й подвигнення з руїни Укр. Церкви й підняла внутрішню боротьбу. В цю боротьбу було втягнуто внутрішні укр. сили, різні культурні, політичні, національні та соціальні змагання. Та крім того, від самих початків, туди було замішано й чинники сторонні. Є сліди, що вже в 1595-6 рр. Московщина вміщувалась у цю чисто внутрішню укр. справу, вказуючи для пробуджених стихій укр. католицизм як предмет завзятого побороювання. Рух Косинського й Наливайка був спрямований на підірвання матеріальної бази укр. католицизму та на викликання террору. Соймова боротьба укр. шляхти за рівноправність була штучно скермована проти укр. католицизму, відводячи так цю слушну боротьбу від властивого її предмету: від натиску польщизни. В цю боротьбу духів, в релігійну полеміку було, згодом, замішано молоді фізичну й політичну силу, козацтво так, що незабаром по боці укр. католицизму впали перші кроваві жертви.

По соймових успіхах 1607-8 рр., прийшов кривавий атентат на творця укр. церковного з'єдинення, на Київського митрополита Іпатія Потія (1609) у Вільні. Серед ясного дня, на одній з віленських площ, найнятий атентатчик сильним ударом ножа повалив старенького мит-

рополита, відтинаючи два пальці руки, якою митрополит в останній момент заслонився. Цей кривавий вчинок попередило насильне захоплення католических храмів у Вільні та по цілій Литві. Окупаційна польська влада, що загравала на внутрішній укр. боротьбі, тим разом заступилась за збереженням публічного порядку, а це ще більше розярило православну сторону та змішало в їх свідомості укр. католицизм з польською окупаційною політикою. Серед процесів, насильного захоплення церков та монастирів проминуло дві десятки літ від Берестя. І саме в тому другому десятилітті 17-го ст. Козаччина закінчила процес своєї формації та здобула своє внутрішнє національне обличчя.

В 1620-21 рр., даючи послуги Польщі проти Туреччини та Московщини, вона здобула собі певні права та титули на поступки й вдячність польського правительства. І тут так склалось, що саме в тому часі повертався з Московщини через Київ патріарх Теофан та, відає, з директив Москви, якій не по-внутру були козацькі екскурсії проти Московщини, підсунув Козаччині новий предмет боротьби: поборювання укр. католицизму. Для цього він висвятив на єпископські правно зайняті катедри нових православних єпископів, яких Козаччина мала посадити на владичих престолах.

Майже 5 літ тривав період кривавих насильств, заки укр. громадянство зрозуміло, що тією внутрішньою громадянською боротьбою воно приносить користь тільки політичним сусідам. Звідеж, в половині 1620-их років почались переговори в справі порозуміння, щоб «Русь не нищила Руси». Бо таке нищення справді йшло. Крім погіршення загальної ситуації, йшло й поголовне нищення противника.

Вже в 1618 р. втоплено в Дніпрі під Києвом митрополитичого офіціяла, ченця-василіянина й видубицького ігумена Грековича, за те тільки, що був католик. За тим православні обняли всі церкви й маєтки в Києві та око-

лиці, за виїмком св. Софії. Щоб забрати й цей храм, група козаків на празник Різдва Матері Божої вдерлася до святині й ув'язнила під час богослуження 4-ох ченців-василіян та вивезла їх до Трехтемирова. Їх звільнено на інтервенцію згори щойно по 6-ох тижнях та під загрозою смерти наказано опустити Київ. В 1620 р. погиб на празник Пасхи в Перемищині митрополичий візитатор Антін Буткович, з руки брата одного православного священика. В 1621 р., в серпні, в часі походу під Хотин відділ козаків замордував шаргородського декана Матвія, а 4-ох інших священиків врятувала тільки збройна інтервенція місцевої влади. В акції насаджування нововисвячених православних владик погиб мученичою смертю полоцький архієпископ Йосафат Кунцевич, замордований підбуреною товпою у власній резиденції в Витебську. Як зізнавало під присягою коло 150 свідків (в 1628 р.), і то католиків, православних, еретиків та жидів, одинокою причиною було те, що він був католиком.

Щойно по тому вчинку польська влада виступила в обороні порядку. Помимо запевнень козаків місто Витебськ було строго покаране. На противну сторону впав страх. Прийшло до олам'ятання. Борецький, правосл. митроп., переговорює з митроп. Рутським. Поодинокі сторони скликували синоди; на 1629 р. скликано до Львова спільний собор; однак він не вдався, як і пізніше в Києві. Бо пущена раз на фальшиві рейки сліпа фізична сила переросла всяку контролю. Козаччина, обновивши свої сили по Куруківській невдачі (1625 р.), проявилась тепер неуступливою та загрозила і Борецькому, і Могилі, що пустить їх з Дніпровою водою, якщо вони підуть на якісь переговори чи уступки стосовно католиків. І так, з добрих обосторонніх плянів, не вийшло нічого.

5. — РУІНА І ВІДРОДЖЕННЯ

По соймових успіхах 1632-33 рр., що їх православні здобули натиском на нового короля Володислава IV (1632-48), кільканадцять літ тривало переведження в життя соймових постанов «про замирення грецької релігії». Знову багато церков і монастирів перейшло силою в руки православних. Не маючи жодної піддержки з боку уряду укр. католики були обмежені тільки до більше чи менше торжественних і голосних протестів; за ними заступився також Апостольський Престіл. Та це не могло зрівноважити конкретної місцевої сили православних, за якими стояли соймові рішення, хоча король зволікав з їх potwierдженням.

Тимчасом, в успіхах і неуспіхах, козацька стихія зростала в політичну силу. Її вже не вдоволяв кинений її Польщею на жертву укр. католицизм. В 1648 р. прийшло до зриву Хмельницького. За Хмельниччиною прийшли довгі десятки літ «Руїни», якою кермувала рука сусідів. Національне повстання Хмельницького зрушило в укр. народі великі, давно приспані енергії. Вміле спрямування їх до властивих завдань було б принесло великі й тривкі успіхи. На жаль, по свіжих ще змаганнях Петра Могили в справі порозуміння укр. православ'я і католицизму, Хмельниччина понесла на своїх прапорах і давне, кинене їй ворожою рукою, гасло: боротьба з Унією! І треба сказати, що не що інше, а передусім таки те гасло завело цілий цей грандіозний рух у московську неволю, під «православного царя» (1654). Що більше, воно до тієї міри опанувало Козаччину, яка в міру тактичної потреби заприязнювалась навіть з татарами й турками (Хмельницький, Дорошенко), що справу скасування Унії висувала між головні постуляти переговорів та між головні пункти договорів (Гадяцький) з Польщею, справивши передше Москві кривавий Конотоп. І це було великою політичною помилкою Козаччини. Вона здобу-

шла мнимі «користі» проти власних людей, переочуючи дійсні національно-політичні цілі. Через це цей національний здви́г дуже скоро загря́з в ба́гні внутрішньої крaмоли на втіху сусідів (Руїна), які в Андрусові розділили Україну по лінії Дніпра (1667) без огляду на православних чи католиків українців, закріплюючи згодом цей поділ «вічним миром» (1687).

Починаючи від Самойловича, Укр. Земля вже на добре була прибрана Москвою в руки. Почались перегони населення з Правобережжя на лівий беріг так, що під кінець 17-го ст. укр. католицький терен був етнічно спустошений та була знищена сама матеріальна база його розвитку на Правобережжі.

Крім великих матеріальних і культурних втрат, і це 50-ліття було забaгрене мученичою кров'ю укр. католицизму. Відай одному тільки Всевідучому Богові відомо, скільки кривавих жертв приніс укр. католицизм у ті часи. Не згадуючи про безіменних вірних, про світське духовенство, якого жертви не було кому передати історії, пригадаймо тільки кілька імен василіянських ченців, що віддали своє життя за святу справу з'вдинення. І так, напр., в часах Хмельниччини: о. Мелетіїв Копистенському відрубано руки, ноги і язик; о. Гарасима Кульчицького проколено кинджалами та відрубано голову, і так він «за оборону видимого Голови Церкви віддав власну голову Богові й Церкві», як пише «помяник»; о. Сергієві Жилі розбито бердищем голову; о. Ісаїю Родовича вистрелено з гармати в Дермані на Волині, розриваючи на дрібні кусні; в тому ж дерманському монастирі посічено на кусні о. Лаврентія Кошеліва; о. Гедеона Гораїна розстріляно по довгих муках, а «багато інших Отців зарізано, других поранили убито, інших знову постріляно, а ще інших іншими замучено муками», як каже літописець; в тому самому часі в Дубні бичовано та відрубано голову о. Рафаїлові Трушевичеві. А це тільки одне-друге імення. А хто по-

числить сльози та ті всі моральні й психічні муки й терпіння сучасників, непевних завтрашнього дня, що мусли скриватися, скитатися? В тих самих часах, децю далі на північ, лютували проти українців і білорусів католиків і московські війська. І так о. Степана Вологовича в смоленськiм монастирі скатованого на смерть викинули поза монастир, де він довго лежав непогребаний; о. Никодима Козіцького спалено в Березвечі на вільнім вогні; о. Тому Грохольського з Онуфріївського монастиря волочено кіньми та вкінці втоплено в річці Сож; старенького о. Тита в Лещинськiм монастирі заморожено на морозі; о. Філарета палено вогнем, а вкінці відрубано йому голову в Бересті; о. Діонісія Сусла розірвано кіньми.

Це тільки кілька прикладів, що їх зберегло для історії перо літописця. А скільки їх було, що перетерпіли вигнання, скитання, побої, навіть муки та полишилися при житті, як живі свідки насилля? А хто оцінить журбу й побоювання парафіяльного духовенства? А сльози й душевний біль мільонів вірних? Ввесь цей тягар сліз, мук і крові впав тяжким тягарем на цілу Укр. Землю та на її трагічну історію, по сьогоднішню днину.

Врешті, по довгих літах террору, коли вся суспільність оглянулася на спільній народній руїні, знову виринула думка внутрішнього замирення. На жаль і тепер «Люблинська розмова» між католиками і православними не здійснилася. Але думка шукати рятунку в католицизмі запускала щораз глибші й ширші коріння так, що в 1692 р. ціла Перемиська, в 1700 ціла Львівська й Каменець-Подільська, а в 1702 р. ціла Луцька земля з тотожними єпархіями приступили до єднання з Римом та злучилися з давніми укр. католицькими єпархіями в одні сильне тіло. Навіть Львівська Ставропігія підчинилася в 1708 р. римському патріярхові. І так, в першiм десятилітті 18-го ст. майже ціла Укр. Земля стала католицькою.

6. — ГРОЗА ІДЕ...

Але вже в тому самому десятилітті на сході, за Дніпром збирались грізні хмари, які розшаліли страшним буревієм над укр. католицизмом у другій половині 18-го ст. Вже тепер впали перші громи, які показали звідкіля прийде та яка буде ця хуртовина.

Підкоривши собі половину укр. території (1654, 1667, 1687 р.) Москва вже в 1685 р. підкорила собі вповні укр. православ'я, відкупивши його собі в візантійського патріярха. Самі козацькі гетьмани (Самойлович) привели Київських православних митрополитів до стіп Московського патріярха (митрополит кн. Гедеон Святополк-Четвертинський). Укр. православна Церква стала тільки однією з залежних прямо від Москви провінцій. В тім самім часі приходить до влади Петро I та прибирає цілу Московську Церкву в свої руки, як оруддя своєї політики (Знесення патріярхату, Святійший Синод, Монастирський Приказ, « Духовний реґлямент », « Правда царської волі... » і т.д.). В Польщі-Литві вибухає війна за трон (1698), яка злучується в одну спільну дію з російсько-шведською війною (Північна Війна). Петро I без перешкод перемаршує здовж і поперек Польщу та окуповані нею Укр. - білоруські Землі. Тут він стрічається з укр. католицизмом. І з рацій воєнних, щоб не дразнити населення в запілля, він поступає досить обережно. Тяжко обчислити всі кривди й насилля, що його завдало укр. католицьке населення від московських військ. Що однак ждало укр. католицизм та які думки мав Петро I, показує найкраще « Полоцька траґедія » з 1705 р.

Ввійшовши до Полоцька в ролі союзника Польщі, Петро I по короткому часі заходить до полоцької католицької катедрі (11.VII.1705), яку обслуговували василіянські ченці, як сторожі гробу св. мученика за З'єдинення, бл. Йосафата. Спровокувавши визнання св. Йосафата за мученика й блаженного, Петро власною ру-

кою вбиває о. Теофана Колбечинського, а його дружина вбиває на місці о. Йосафата Анкудовича; о. Константинові Заячківському, що збирав розсіпані Петром по церкві св. Тайни, Петро I обтяв уха та приказав повісити. Повернувши знову до монастиря вбив разом з товаришами оо. Климента Рожнятовського, Якова Книшевича та діяконів: Михайла Ковалевського і Мелетія Кондратовича, та ченця-професа Гавриїла Коленду і монастирського кухаря; о. Якова Кізіковського мучили цілу ніч, щоб зрадив де церковні дорогоцінності; церкву св. Софії віддано православним, а опісля запечатано. Монахинь Василянку вигнано з Полоцька. У Витебську понищено всі ікони бл. Йосафата. Цар відгрожувався, що вимордує всіх уніятів, а про митрополита сказав: « Не буду царем, якщо його не повіщу » (подано за сучасною запискою митрополита, переданою Апост. Нунцієві).

Це було перше криваве виконання висказаного ще в жовтні 1656 р. бажання московських послів: « Унія повинна бути скрізь і в найкоротшій часі винищена без ніякого покликування на дипломи і привілеї, що їх дали уніятам королі » (Титов, Правосл. Церков, I, ст. 56, 60). Але вже й передше воно не було тільки голе бажання, як показує виконаний кн. Шаховским наказ царя Алексея Михайловича: « З міста Вільна і з інших міст і місточок, що є недалеко Вільна, всіх уніятів, що мешкають денебудь, вислати якстій геть, щоб під їх впливом не було якого відступства від віри (схизми) ». Хто був сильний — ішов на скитання, слабодухи « каялись і наvertsались ».

Коли на вістку про ці злочини публічна опінія Європи зворушилась, то цар Петро оправдувався, що зробив це по п'яному, спровокований тощо. Але це були пусті слова дипломатії; метод насильного нищення Унії ввійшов на стало в політику Москви. Сам Петро I дав дальший доказ цього. В 1709 р. (18.XII.) царські драґони схопили Луцького єпископа, Діонісія Жабоклицького,

та вивезли спершу до Києва, під замітом, що він прихильник Ст. Лещинського. По дорозі 60-літнього старця морально тортуровано везучи його в товаристві якоїсь шляхтанки, яка грала ролю «обманеної» єпископом. В Києві генерал-губернатор Дмитро Голіцин, «навертаючи» єпископа на православ'я, бив його в лице та відіслав у Москву, де православні ченці заковували його частенько в кайдани та всяким способом його принижували, а Петро I, не могучи «навернути» владика, плював йому в лице та гримав п'ястуком у груди. По тому його вивезли на Соловки, де він і помер в 1715 р.

Та це були факти, які зрушили опінію світа. Далеко більше діялось тайком, без розголосу, під претекстом політичним, для військової безпеки тощо. А до цього Москва мала нагоду підчас різних інтервенцій у Польщі, в першій половині 18-го ст.

Та не зважаючи на те грізне положення й сусідство, укр. католицизм розростався та внутрішньо закріплювався. По Замоївській Синоді (1720 р.) на цілому Правобережжі та в Галичині, як і на Закарпатті залишилось всього кільканадцять десятків православних приходств. Період володіння безпосередніх наступників Петра I дозволив на релятивний спокій для життя й розвитку укр. католицизму. Щойно царювання Катерини II (1763-1796) та її імперіялістичні пляни й діла поставили справу на вістря меча.

7. — ШАЛІЄ БУРЯ...

В дипломатичнім порозумінні з іншими потугами Катерина II починає інтервенювати в Польщі, в обороні, як говорилося, «покривджених» православних. До речі, православних в Польщі-Литві було так мало, що їх число ніяк не виправдує таких інтервенцій; а з другої сторони «кривдити» таку незначну горстку не було справді нікому жодного інтересу. За те була це добра

нагода вмішатися в діла чужої держави. Це вмішання допровадило до розборів Польщі. І та сама Польща, яка не зрозуміла своєї місії стосовно укр. католицизму, і заgravала на укр. внутрішній боротьбі, впала саме від тієї внутрішньої української релігійної боротьби.

Вже три роки по захопленні влади та по назначенні свого кандидата на польський трон (Станіслав Понятовські), Катерина II роздмухус на Правобережжі релігійно-соціяльний рух, т.зв. «Коліівщину» та Гайдамаччину. Українські історики (Грушевський, Дорошенко, Голубець) не можуть знайти в цьому рухові національно-визвольної ідеології. Коліівщина діяла групами, які вважали, що або роблять прислугу Ст. Понятовському проти барських конфедератів, або Катерині II. Коліівщина не була для Московщини страшна, бо не мала жодного національно-визвольного обличчя, а тільки соціяльно-руїницькі відрухи, які були Москві на руку, бо помагали знищити мастию консервативну клясу тих земель, що їх Москва хотіла забрати, та винищувала укр. католицизм, як основу укр. сепаратизму, що не хотів йти «під одного православного царя». Доки ідеологічний провід Гайдамаччини був у руках людей, як Мелхиседек Значко-Яворський, що молились на першому місці за Катерину II, то «Коліівщина» могла принести Московщині тільки користі. І як довго вона діяла під таким проводом і в таких напрямках, так довго Москва мовчала; щобільше, давала моральну піддержку нейтральною поставою російських військ, розташованих на Україні. Так могли горіти безпечно укр. католицькі приходства, так була можлива «Уманська різня» та інші криваві дії тих трагічних літ.

Тяжко є підтягнути підсумки тієї трагедії в людських жертвах. Тільки дещо могло бути записане, а решту затерли літа та довге володіння Москви на цих територіях. Знаємо однак про 16 світських священиків, що згнули в Коліівщині: оо. Тома Пискуновський (парох Костян-

ський), Іван Полушин (парох Валявський), Теодор Ёдицький (п. Мглівський), Прокіп Шаповаленський (п. Богуславський), Степан Берегеля (п. Рососький), Іван Волковинський (п. Уманський), Іван і Василь Нечаївські (пар. і сотр. Писарівські), Мартин Єзерський (п. Дацьківський), а крім того ще 7 інших, названих тільки хресним іменням (Гл. Акти гродзкі, т. I, Львів 1868, ст. 163). Однак символом насилля тих трагічних років — це так зв. « Уманська різня », в якій згинуло кілька тисяч католиків. Між ними згинули уманські василіяни за свою працю для укр. католицизму: оо. Гераклій Костецький, Іван Левицький, Ілля Магерович, Ліберій Очавський і брат Методій Масвський. На їх смерть наставав парох-апостат місцевої правос. церкви св. Михаїла, і їх замордовано. Та взагалі, коли зважимо, що від січня до серпня 1768 р. у руки православних перейшло коло 306 церков на Правобережжі, то можемо пізнати скільки при тому відбулось насильних вчинків над духовенством і вірними.

Коли в 1772 р. російські окупаційні війська готувались до перебрання влади в Україні, зразу почалась акція « наVERTання уніятів » на православ'я. По смерті Переяславського єп. Гервасія Лінцевського (1769), акцією кермував Значко-Яворський. Так зв. « Місію » переведжено при чинній допомозі переяславського полку. Спротив ламано тюрмою та побоями. На основі рукописного матеріялу історик тих століть, Е. Ліковський, пише таке: « В'язниці в Бердичеві, Умані, Білій Церкві і кількох інших місцевостях, містили в своїх мурах, у часі від вересня 1772 до жовтня 1773 р., по кільканадцять до кількадесять уніятських священників, котрих одним злочинном було те, що не хотіли виректися своєї віри й своїм парохіянам не хотіли дати згіршаючого прикладу. В самій лише Бердичівській в'язниці сиділо 68 уніятських священників, найбільше з Уманського деканату, бо аж 32, далі з Живоловінського 10, з Богуславського 8, з

Корсунського 6, з Смілянського 7, з Білоцерківського 5» (Ліковський, Дії уніят. Церкви..., Варшава 1906, 2-ге вид. т. 2.). Їх положення було справді трагічне. Як виходить з їх переписки з Апост. Нунцієм, Й. Ґарампі, вони сиділи заковані в кайдани, в голоді і холоді, і то виключно за віру і вірність Католицькій Церкві; їх напхали стільки до в'язниць, що вони лежать майже один на однім, одинока пожива: кусок твердого хліба та напів сирий горох; одежа від пів року не змінювана; їм заборонено слухати св. Літургію, а їх парохії зайняли наслані з Переяслава батюшки. Їх родини блукають на жебранім хлібі; їх співбрати по тюрмах, або блукають по лісах та печерах. Заходами Нунція, їх звільнено щойно під кінець 1773 р., але вони не мали вже де повертатися.

Подібна акція тривала через ціле царювання Катерини II. В розширенні границь імперії та в зцементуванні їх при допомозі православ'я, як послухного орудника державної політики, Катерина бачила задачу свого володіння. Це не була ревність релігійна, а чисто політичний рахунок. Головно під кінець життя, злівідувавши доценту Польщу (1795), саме при допомозі інтервенцій у справах церковних, вона взяла справу укр. католицизму радикально. Це була одна з системи її касат укр. життя: гетьманату — 1764, Січі — 1774, автономного адміністративного поділу — 1781, свободи селянства — 1785. Врешті прийшла черга на ліквідацію-касату Укр. катол. Церкви. 1796 р. вона скасувала цілу укр. католицьку ерархію, за винятком Полоцька, з якого хотіла зробити повільне знаряддя до тієї самої цілі: знищення укр. католицизму знутри й ззовні.

Як відбувалась ця «касата» укр. католицизму за Катерини II, можна вичитати напр. із звіту очевидця: «Про спосіб, що ним користувались нез'єдинені в навертанні з'єдинених на Волині». Згідно з тим звітом, православні священики, наслані Віктором Садковським,

звичайно з відділом війська, приїздили до католицького села, дзвонили в дзвони, скликали нарід. Тоді священник намовляв нарід повертатись до віри батьків. Тимчасом у церкві й на кладбищі біля церкви солдати готовили купи різок і київ для погрози народові. Вбравшись у церковні ризи, правосл. священник проголошував приказ цариці. Непокірним грозив пімстою, для послухних обіцявав ласки. Коли нарід мовчав, або одверто заявлявся за Унією, тоді били поодиноких людей по лиці, аж до крови, дерли за чуприну і то таки в церкві, перед вівтарем; кидали об землю. Далі вояки, на приказ старшини, виводили старших громадян на цвинтар і били різками, або киями. Як не помагало, замикали церкву, священника католицького вивозили. Коли нарід частинно подавався, тоді підписувано заяву й ціле село уважалось православним та й усіх інших вже змушували до підпису. Потім духовні обходили тричі церкву, крошили церкву і нарід свяченою водою, з престолів скидали антимінси, а вкладали свої...; коли подавався й уніятський парох, то його на якийсь час завішували в виконуванні священничих чинностей, поки не навчиться православних обрядів. Єпископ Луцький, Михайло Стадницький, бачучи ті страшні насильства на своїй Церкві та неминучий її упадок, утік до Варшави, де збожеволів і помер в 1797 р. (Ліковський, цит. тв. ст. 245-6). А це не одинокий опис, що зберігся. Подібне писав, напр., відсунений Катериною II від заряду митрополією митроп. Теодосій Ростоцький до Павла I (цит. тв., ст. 246-8).

Такими методами зломил Катерина II хребетний стовп укр. католицизмові. Деякі полекші за Павла I (1796-1801) та Олександра I (1801-1825) були тільки тактичні та впливали з їх містично-раціоналістичного думання. Програма залишилася та сама й нові царі за неї згодом знову хопились. Але і цей йосифінсько-раціоналістичний період за Павла I та Олександра I був також не без великої шкоди для укр. католицизму. Підчас нього зроста-

ли та виховувалися пізніші гробокопателі укр. католицизму під російською займанщиною. З тієї школи вийшов і Семашко, і Лужинський, і Зубко та товариші, які згодом стали послухним знаряддям у руках Миколи I, який використав цих кареровичів для здійснення своїх ліквідаційних плянів.

8. — « ВОЗСОЄДИНЕНІЄ ЛЮБОВІЮ... »

« Возсоединеніє уніятів » в 1839 р. матеріально було підготовлене ще за Катерини II, ідеологічно за часів Павла I та Олександра I, а тактично від самих початків володіння Миколи I (1825).

Вже в 1827 р. асесор Греко-католич. Церковної Колегії в Петербурзі — Й. Семашко, подав проєкт як закінчити успішно діло Катерини II. Міністер внутр. справ подає проєкт цареві, а цар прийняв його та доручив виконати завзятому ворогові укр. католицизму — Блудову. І справді, між 1827 і 1839 рр. було знесено єпархії Луцьку й Берестейську (1828); усунуто від управи єп. Сиротинського, Мартушевича та Головню; їх місце зайняли згодом апостати Семашко, Зубко, Маркевич, Пільховський, Лужинський, Жарський; василіянам заборонено приймати латинників, знесено уряд протоігумена (1832); знесено право патронату католиків (1833); зреформовано за православним взірцями духовні школи (1830-34), даючи відповідних професорів та православні підручники, посилаючи учнів до православних шкіл Петербурга і Києва; накинено православний служебник. Дезорганізація католицького життя йшла повною ходою; католицизм поступово перетворювало на православ'я. Нічого не помагали скарги чи протести вірних і духовенства. За протест духовенства Новгородського повіту прийшли тільки репресії від Семашка: їх змушували до відклику та наложено на них однорічню покуту, деякого заслано на Сибір (о. Плавський). Подібне стрінуло

тих, що протестували з деканатів Дзвіненського, Лепельського і Гродненського, де господарював В. Лужинський. Глухий був Микола I на протести шляхти Витебської; нічого не помогли протести й просьби парохії Любовицької і Ушацької (1835). « Ми собі сказали — писали парохіяни Ушатич, — що останемо без священиків, будемо відправляти наші молитви дома, помремо без священиків сповідаючися одні одним, але вашої віри не приймемо. Радше нехай нас стріне судьба блаженного Йосафата; цього саме й бажаємо ».

Все було даремне. Апостати працювали повною ходю, вербуючи приклонників. Смерть митроп. Й. Булгака (1838) приспішила кінець. Семашко вже готовив « соборовий акт » з 12.2.1839 р. та збирав підписи, ломив опір. Дня 13.2.1839 р. з Витебська вислано « соборовий акт » - просьбу до царя. Його підписали три єпископи-апостати та 22 вищих церковних достойників. До нього було долучено 2 деклярації розриву з Римом: з Литовської єпархії — 938 підписів (як плід « старань » Семашка), з Білоруської — 367 підписів (плід « праці » Лужинського). У звіті зазначено, що 116 світських священиків та 95 ченців не дали своїх підписів. Їх доля була припечатана: скитальщина, в'язниця, Сибір. А вірні? Їх про згоду не питали, а в крайньому випадку « утірних » приводили до « послуху ».

Даремний був протест папи Григорія XVI (1839-40). Зойк катованих заглушив і голос митроп. Михайла Левицького з 10.3.1841 р. Біла книга переслідувань укр. грекокатолицизму в російській займанщині, що появилася в Римі в 1842 р., збудила увагу західного світу, але не потрапила причинити насилля. Та, назагал, ліберальний західно-європейський світ мовчав, або писав про « добровільне з'єднання русинів ». І то в часі, коли одного прикладу села Дудокович вистачало, щоб показати цілу грозу того, що діялось там, де « воз'єднювали любовю ». В квітню неділю 1841 р. 50 поліціантів впало

до парох. церкви і вигнало з неї людей, які в завзятій боротьбі відборонялись від поліції. На другий день баталіон війська обляг церкву та розплачував по 300 киб за «непокірність». Трьох парохіян сконало під ударами. З того часу походить оскарження проти однієї жінки за те, що вбила власну дитину, щоб не дати її перехристити православному священикові.

З того погрому 1839-1842 рр. спаслась наразі була тільки Холмщина, яка була в межах так зв. Польського Королівства. Психологічна й тактична підготовка тривала тут ще 30 літ. Застосовано випробовані вже методи: реформа шкіл, обрядів, церковних книг, виховування духовенства на правосл. дух. академіях, дух йозефінізму, натиск на єпископів, свобідна й протегована урядом діяльність священиків-апостатів. Символом цього неменше трагічного «возєднання» Холмщини є імення галицького священика — Маркила Попеля. І він подав проєкт «воз'єднання», як колись Семашко, та згодом — за допомогою уряду — перевів його в діло, по уступленні єп. М. Куземського (1871).

За неповних 5 літ М. Попель довершив діла «чищення обряду» за московськими взірцями та понасаджував своїх прихильників по приходствах. Однак за зрванням з Римом на 100 місцевих священиків заявивлось тільки 18. І знову «непокірних» вигнано до Галичини, а на введення «чистого обряду» назначено новий речинець (1-13.I.1874). Та там, де недописало духовенство — спротивився народ. В селі Дрелєві (радвинського пов.) дня 5-17 січня 1874 р. крісовим залпом покладено трупом 5 людей, а кількадесять арештовано та вивезено, на основі приказу з Петербурга: «перебити всіх», що ставлять опір.

Деять днів згодом у Пратулині, коли люди не впустили до церкви правосл. священика і не помогли переконування війська, а люди присягли радше вмерти за віру, як віддати церкву, тоді на зібраних під церквою лю-

дей посипались стріли. Серед релігійних співів впало на місці трупом 9 людей, а 4 померло згодом від тяжких ран; кількадесят ув'язнено.

Та помимо такого спротиву «місія» йшла далі. Люди гинули під московськими нагаями, покидали села, бували навіть випадки самогубства з-за переслідувань. Енцикліка папи Пія IX з 13.5.1874 р. в багатьох відписах дісталася на Холмщину; це піднесло нарід на душі. Пій IX розяснив справу, нап'ятував насилля та дав своє благословення мученикам. Почалась нова нагінка; нарід держався твердо, окуповані православними церкви бойкотовано. Урядові чинники уряджували провокації і коли нарід брав справу поважно та привертав давній порядок по церквах, знову на села приїздило війсьско: накладано контрибуції, в'язнено, вивожено; виганяли нагих на мороз (Чоломия), били аж до смерти (Ломазі, Рудно), ганьбили жінок, щоб змусити до підпису чоловіків (Ломазі). Врешті такими методами примушено до апостазії парафії Куденську й Верешинську; в Люблинщині приступлено до підписування «добровільних заяв». Так повискано 45 парафій та 26 священників.

Перший акт «воз'єднання» проголошено в Білій, зігнавши до «добровільних» заяв по кілька чоловік з різних парохій. Нещасні «добровольці» плакали ціле богослуження так, що приявний на богослуженні варшавський православний архиспископ сказав до тих «добровільних» апостатів: «Ви правдиві мученики», а на адресу Попеля та спілки сказав: «Як Бог дасть, що та справа скінчиться, то вижену геть ту прокляту галицьку сволоч!».

Приготовивши так ґрунт на місцях, Попель і спілники завершили своє діло поданням просьби про «прийняття на лоно православ'я» (18.2.1875 р.). Та це була справа групки апостатів; католицька віра в серці народу залишилася. Коли 30 літ згодом проголошено релігійну свободу в Росії (1905), 200 тисяч холмщаків

повернуло на католицизм, тим разом — латинського обряду, бо для укр. католицизму свободи не було дано.

Так покінчено з укр. католицизмом у російській займанщині. Все замовкло. Все збувалось по приказу згори, з Москви. А звіттам кляли укр. католицизм і укр. сепаратизм. До 1875 р. можна було його клясти принайменше в рідній мові, з тактичних рацій. Від 1876 р., горезвісним указом про заборону друкованого укр. слова, віднято було навіть цю «потіху».

9. — ПИЩЕННЯ «МАЗЕПИНСТВА»

Та лишилась ще австрійська займанщина, де укр. католицизм розвивався, не зважаючи на перешкоди з боку йозефінсько-раціоналістичних течій, не зважаючи на претензії поляків та московську православну пропаганду. І це було камінчиком в оці Московщини, остаточною ціллю її плянування, причиною неспокою, що проявлявся в ненависті до всього, що українське і католицьке, та в москвофільській пропаганді в Галичині й на Закарпатті (Гнилички, Наумович, москвофільство). Та все це були засоби незвичні для московської тактики й методики; така пропагандивна праця вимагала довгих літ та часто кінчалася невдачами. Москва звикла вже була «воз'єднювати любовію», «отторгнутих насилієм». Сорок літ по подвигах на Холмщині трапилась нагода «воз'єднати любовію» і останню вітку укр. католицизму.

Коли в 1914 р. вибухнула світова війна, російські армії були готові, щоб одним ударом зайняти Галичину та знищити це забороло «мазепинства». А причиною того «мазепинства» рос. правительство уважало саме укр. католицизм. Шеф окупаційної жандармерії писав по кількох місяцях таке: «В мазепинськiм русі за останнє десятиліття більшу роль відіграло молодше уніятське духовенство... Більшими ревнителами та пропа-

гаторами мазепинства між галицьким селянством були уніятські ченці-василіяни. Вони поширяли мазепинство не тільки живим словом на проповідях, но і печатним способом» (Україна, 1924, IV, ст. 134). Отже, укр. католицизм у Галичині треба було знищити. Очевидно, це не могло статися вповні підчас воєнних дій, у запіллі фронту; проти цього була військова влада, щоб не дразнити населення. Та помимо всіх гарних запевнень російської окупаційної влади, православна пропаганда мала широко розкриті двері. Граф Бобринський заявляв повну толеранцію, але зазначив, що не стерпить «ніяких явних, ні скритих виступів проти православ'я»; а кореспондентові «Русского слова» (квітень 1915) заявив, що «в цьому дразливому питанні (Унія) не обходиться без деякої різькості».

Починаючи від митрополита Андрея Шептицького, було вивезено багато укр. католицького духовенства, катехитам заборонено викладання в школах, а парохії обсаджувано спроваджуваними батюшками, де тільки якась скількість населення проявила «добровільну» згоду на православ'я, або де катол. священик уступив з австрійськими військами. Петербурзьке «галицко-руське благотворительне общество» (27.9.1914) виготовило було навіть цілу програму та методику «воз'єднання Галичини». Між іншим там читаємо таке: 1. Бажано, щоб у парохії, де був православний рух перед війною, вислати православних священиків і єромонахів, що знають малоруське наріччя і звичаї червонорусів...; 2. Уніятські храми в селах, де більшість мешканців злучилася з православ'ям, мають бути передані православним; 3. Необхідно знести Орден Єзуїтів і «реформованих» Василіян...; 4. Митроп. Шептицький і єп. Хомишин, що належать до Василіян, мають бути усунені від катедр» і т.д. І справді, пляни ці вже були почали на практиці здійснювати. Щоб кермувати акцією, прибув єп. Євлогій та осів у Львові, видавши послання з закликом до «відновлення

православ'я». В Галичину почало напливати православне духовенство. Та про нього навіть правосл. єп. Пикон Красноярецький висказався був як «про чорне гайвороння», що обсіло Галичину.

Тимчасом сподіваних і обіцтованих собі перед війною успіхів не було. Народ стояв твердо при своїй католицькій вірі, разом зо своїм духовенством. Сам Євлогій, жалючись на те, що православ'я в Галичині не мало де «голови приклонити», писав: «сподіватися переходу з Унії всього руського населення нема підстав; Унія залишиться; її підтримують частина духовенства, монаші Ордени й Рим... перед православ'ям стоїть трудна й уперта боротьба...». А висланий Святійшим Синодом до Галичини історик боротьби з Унією в 16-17 ст. проф. Жукович (II-III, 1915) признав, що з усіх 1874 гал. уніятських парохій апостазувало частинно чи вповні тільки 81, тобто 4 відсотків, а далі так каже: «при з'єднуванні галицьких уніятів не можна числити на співпрацю уніятської церковної єрархії, а навіть духовенства загалом» (М. Корнилович в «Україна», III, 1925, ст. 147-8).

Так стояли справи. Щоб досягти більших і «добровільніших» успіхів, Москва повинна б була примінити до тієї «акції» свій випробуваний метод. Та до цього не стало її часу: спершу заломився її фронт, а згодом і царат. Нові наслідники московської церковної політики, усуваючи особи, залишили цілі та методуку: «возз'єднати любовію» католиків-галичан.

А цей західньо-укр. католицизм, отрясись з наслідків війни, далі розвивався й кріпшав, помимо всіх нагінки і перешкод з боку нової Польщі, помимо того, що над більшою частиною укр. народу зависло грізне марево атеїзму та його безпощадної боротьби з християнством, помимо того, що православні українці нової польської займанщини стали безбороннім предметом польської денаціоналізаційної політики, і чванились при тому своєю «незалежністю» та своїм автокефалізмом.

10. — НА ГОЛГОТІ...

Так проминуло двадцять міжвоєнних літ. Врешті зо Сходу розшалів буревій атеїзму і проти укр. католицизму (1939-41). Та проти цього замаху народ твердо обстоював свою віру. А коли настало террору (1941-44) вона — ця віра християнська — спалахнула знову стихійно по всій Україні.

Тимчасом, для порятунку комуністичною «самодержавією», знову, як колись для порятунку царського «самодержавією», запряжено православ'я, як засіб політики та впливу на маси. З тим оруддям повернули совітські армії в 1944 р. до Зах. України. Початкова тиша була тільки тишею перед бурею. Для досягнення своїх імперіялістичних цілей та заломання всяких «сепаратизмів», советська політика випустила проти укр. католицизму російське «казьонне» православ'я, щоб воно здійснило — за державною допомогою — свою історичну мрію: «воз'єднання уніятів» і так докінчило ще за царату розпачате, але недокінчене діло.

Гаслом до наступу була смерть митрополита Андрея Шептицького (1.11.1944). Крім звичайного атеїстично-матеріялістичного утруднювання релігійно-церковного життя та пропагандивного оббріхування й оплюгавлювання всього католицького, почалася виразна нищівна акція. В квітні 1945 р. виварештувано всіх єпископів та вищих священників; їх засуджено, згодом, на різні каторжні роботи, під політичними оскарженнями. Серед позбавленого пастирів стада виринула «ініціативна група по воз'єднанню з православ'ям», складена з кількох апостатів-карієровичів. Одержавши уповноваження для своєї «праці» від радянського уряду, вона почала систематичну роботу застрашування, террору, усування «упірних», збирання одностумців та «добровільних» підписів за воз'єднанням. В лютому 1946 р. грушка «ініціаторів» перейшла формально на православ'я; двох з них за

« заслуги » стали правосл. єпископами (Пельвецький і Мельник). На день 8-10 березня 1946 р. скликано до Львова « собор » за участю вже передше якслід оброблених священників і мирян. Тут, на тому « соборі », який назвав себе « греко-католицьким », під предсідництвом чисто православної президії та по промовах православних бесідників, « рішено » зірвати одність з Римом та приєднатися до православ'я. По різних торжествах і телеграмах, справа була для них формально закінчена: за їх думанням укр. католицизм тим перестав вже існувати. Хто « упорстнував » — цей мусів скриватись, утікати, чи йти в підпілля; решта пішла до в'язниць, на каторгу, або й на мученичу смерть. Окружений арміями війська і поліції, народ глядів, мовчав і терпів, або — по своїх силах — по сьогодні старається скинути накладане йому ярмо, навіть ціною власного життя.

Два роки згодом цей самий метод примінено й на Закарпатті. Серед різних адміністративних утруднень і пропаганди впав мученичою смертю від військового танка єп. Теодор Ромжа (ХІ. 1947). Насунуло ї сюди « чорного гайвороння »; скликано з'їзд на Чернечу Гору; завчасу « оброблені » учасники вирікались свого католицизму, зривали з Римом, « воз'єднювались » та понесли в народ замішання, сльози і німий біль для душ, а для співбратів-священників: в'язницю, каторгу, а то й смерть. Народ терпить і жде, аж перебереться міра Божої терпеливості.

Залишилась на батьківщині перед 1950-им роком вже тільки маленька горстка в Пряшівщині, в межах Словаччини, під проводом свого єпископа-святця Павла Гойдича. Але в 1950 р. і тут комуністичний поплентацький уряд, щоб приподобатися Москві, приступив до ліквідації укр. католицизму знаним вже методом насилля, яке зветься « добровільним воз'єднанням любов'ю ». Пресвященного Павла засуджено на досмертню в'язницю « за політику »; Преосв. Василя Гопка, помічника ін-

терновано; група слабодухів зірвала з Римом та прилучилась до Москви; настановлено православного єпископа, усунено «упорних».

Українського католицизму формально не стало в батьківщині; 350 літ він не давав спати московським царям і патріярхам. Врешті, по 180 літах боротьби «на гостро», його скрили під землю, в новітні катакомби. Український католицизм вийшов на свою Голготу. Недобитки його скитаються по всіх континентах світу: молячись, працюючи, ждучи... воскресення.

* * *

І коли того по людських обчисленнях найменше сподіватимуться вороги... коли немов забудуться великі обітниці Христові і стратять надію ті, що розбіглись чи скрились у підземеллях... прийде воскресний ранок і розломання гробних печатей.

І відновиться із терпінь, сліз і крові українська католицька душа від Сяну аж по Дін. І буде «одне стало і один пастир», щоб збувся і на Українській Землі Христовий Заповіт: «да вси єдино будуть».

(Видруковано в скороченні: «Слово доброго Пастиря», Нью-Йорк 1952, ч. 3: о.А.В.).

ПРОБЛЕМА КОРОНАЦІЇ ДАНИЛА

В реєстрі писем Інокентія IV з 1253 р. і попередніх (1) немає жодного документу, з якого виходило б, що цей великий Римський Архидієц наділив короля Данила королівською короною. Що в тому часі було в звичаю супроводжати такі акти відповідними письмами показує коронування литовського короля Міндовга в 1254-му році. Підносячи це князівство та його володаря до рангу королівства в західноєвропейському політично-правовому розумінні, Інокентій IV пересилас на руки Вармійського єпископа королівську корону з письмом, в якому доручає цьому єпископові скликати магнатів Литви та в їх присутності коронувати Міндовга, постаратися про зложення йому відповідної чолобитні та повчити новокреованого короля про його королівські обов'язки й привілеї. На це маємо оригінальний документ у 22 томі ватиканських реєстрів папи Інокентія IV. В тому самому томі записані і писем папи Інокентія з 1253 р., і то місяць за місяцем, день за днем. Данилом та його короною, як взагалі реєстрами папи Інокентія IV, цікавляться не від сьогодні. Однак ні одні ні другі не знайшли по

(*) Подаємо тексти докладів на науковій конференції НТШ (Римська Сесія), з нагоди 700-літнього ювілею коронації Данила Романовича, що заторкають прямо загальну тему. Тексти подаємо такі, як вони були зачитані, додавши відповідні замітки цитованих доповідачами творів і авторів. За висказані думки та їх наукову стійкість Редакція не бере на себе жодної відповідальності; для цілей тієї публікації вистарчає, що вони були зачитані публічно в рамках конференції Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. — Примітка Редакції «Записок ЧСВВ».

(1) *Archivum Secretum Vaticanum, Registra Vaticana, vol. 22.*

сьогодні дотичного документу. Виринає питання, як пояснити такий незвичний факт? Очевидно були люди, що пояснювали це в некористь самої коронації, ставлячи її в сумнів, немов би з дотичних переговорів нічого не вийшло і легенда про корону Данила постала тільки з тих невдатних переговорів у цій справі.

Дехто з українських вчених висунув навіть думку, що такі документи були, але їх далеко пізніше з ватиканських реєстрів усунули умисне російські чи польські вчені (Т. Галуцинський). На нашу однак думку, це виглядає неправдоподібне. Ми маємо з перших десятиліть XVII ст. списки листів різних папів, виготовлені тодішнім вченим архівістом римської курії Leoncini (2). В тих списках існують скаталоговані майже всі листи Інокентія IV до короля Данила. Такого важливого однак документу там немає. Значить в першій чвертині XVII ст. такого документу у Ватиканському Архіві не було. Ми знаємо, що в тому часі, чи радше передше в Ватикані не діяла жодна ні польська ні московська наукова місія. А крім цього в самому оригінальному фоліантові немає жодних слідів якоїсь маніпуляції. Треба отже висувати, що таке приманливе пояснення немає якоїсь тривкішої основи.

З другої сторони немає наукової стійності піддавати в сумнів сам факт коронування Данила, чи радше передання йому королівської корони. Хоча немає документу Інокентія, зате маємо автентичний лист його прямого наслідника, Папи Олександра IV з 13 лютого 1257 р. Цей папа, що засів на престолі Петра вже в грудні 1254 р., дорікаючи Данилові за «недодержання зложеної присяги», пригадує йому висвідчені Апостольським Престолом добродійства: «Тому Церква ця, бажаючи тебе утвердити відповідними привілеями в послузі собі, та зба-

(2) Знаходяться в залі каталогів та інвентарів Ватиканського Архіву.

гатити достойними ласками, піднесла твою особу до висоти королівської гідности, намазуючи тебе святим миром та вкладаючи на твою голову діядем королів» (3). Це свідощтво папи Олександра IV не лишає жодного сумніву щодо коронування Данила. Олександр як папа пам'ятав добре цю справу, якою займалася римська курія перед 4 роками. А може мав під рукою відповідні записки, які до наших часів не дійшли. З української сторони цю саму справу підтверджує Галицько-Волинський літопис; під роком 1253, по новішій реконструкції (вид. Т. Коструби) стоїть так написано: « В тому ж часі прислав пана шаповних послів, що принесли вінець, скипетр і корону, себто королівську гідність, кажучи: « Сину! Прийми від нас вінець королівства ». Бо вже давніше прислав був (пана) до нього єпископа бернського й каменецького, кажучи йому: « Прийми вінець королівства ». Та він тоді не прийняв, кажучи: « ворог татарин зле живе з нами, то як можу прийняти вінець без твоєї помочі? » Тоді прийшов Опіза, приніс вінець і обіцяв, що, мовляв, « матимеш поміч від папи ». Як же він (Данило) таки не хотів, намовила його мати його, Болеслав, Семовит і лядські бояри, кажучи, щоби таки прийняв вінець, « а ми будемо тобі помагати проти поган ». Так він прийняв вінець від Бога, від церкви святих апостолів і від престолу святого Петра, від отця свого Никентія й від усіх своїх єпископів. Бо Никентій виклинав тих, що зневажали грецьку правовірну віру й хотів скликати собор у справі правовір'я й з'єднання Церкви. Дашло ж прийняв від Бога вінець у городі Дорогичині, як ішов на війну зі сином Львом і зі Сомовитом, лядським князем... » (4). Пригадаймо, що цей

(3) *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, t. I, pag. 50.

(4) *Галицько-Волинський Літопис*, переклав Теофіль Коструба, ч. II, ст. 46.

опис стоїть всередині дуже докладного опису походу Данила на Чехію, а за ним слідує рівно ж дуже докладний опис дальших дій. В цьому місці літопису наше оповідання є вповні на своєму місці і немає причин сумніватись про якісь пізніші штучні вставки.

Із зіставлення з собою тих двох фактів, виринає проблема коронації, чи корони Данила. Її поглиблює ще дальший факт, що вже в 1246 р., на початку переговорів Данила з Заходом, він уважається в римських канцелярійних кругах та в очах папи королем Русі, а його князівство « королівством » (5). Ми знаємо, що в тодішніх зовсім не демократичних часах кидати нерозважно титулами не було і не могло бути в звичаю. За титулом стояла дійсність, якої він був урядовим знаком. Головно така чуйна на збереження порядку в ієрархії тодішніх вартостей Апостольська Столиця не могла дозволити собі на такий грубий недогляд та порушення політично-правного устрою тодішньої Європи. Це була річ, яка не була залишена до свобідного розпорядження тільки Апостольському Престолові. На сторожі політично-правної системи тодішніх часів стояла ціла тодішня ієрархічно побудована Європа. А крім того ми мусимо пам'ятати і те, що звертаючися в таких життєвих для Заходу справах до далекого володаря України, Римська Курія мусіла мати докладні інформації про фактичний стан України, головно про її політично-правне положення в світі. Це була річ нова, розпочиналася нова кореспонденція, переговори. І тому треба було дбати про всі подробиці, які могли б були справу зразу завалити. Ми знаємо, що тоді і згодом за неправильне затитулювання велись навіть дуже криваві війни. Далеко легше можна було на неправильний титул взагалі не відповісти.

(5) *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, t. I, pag. 33.

Тому Апостольський Престіл титулюючи Данила в 1246 р. і згодом королем, віддавав йому те, що тоді вже йому належалося.

А коли так, то що представляє собою рік 1253? А з тим, що означає взагалі наш сьогорічний ювілей? Політичну містифікацію? Бо аж сюди очевидно розтягати-меться ціла проблема Данилової корони. Це та проблема, яку мої дослідні римських документів веліли мені тут поставити. Про яку корону остаточно йдеться та який фактично святкуватимемо сьогодні ювілей? Постараємося дати відповідь у дальших рядках нашого докладу.

Прийнявши факт коронації Данила як певний, час і місце та церемоніял тієї події в річчю побічною. Це щонайвище справа історіографічної, менше чи більше докладної, реконструкції, яка не нарушує ніяк самого факту та його значення.

Повертаючись до Данила та проблеми його корони занотовую тут текст такого листа Інокентія IV до великого Майстра Тевтонського Ордену з 22.I.1248 р.: « Майстрові та братії Тевтонською дому, що знаходяться в сторонах Прусії. Тому, що ми вислали наші листи до Данила, Достойного короля Руси, та до шляхетного мужа Олександра, князя Суздальського, щоб постаралися повідомити вас, якщо завважуть, що татарське військо виступило проти християнства... » (6) і т.д. Завважаємо оба титули. Йдеться тут про Олександра Невського, немов родоначальника Москви та про Данила. В стилі Римської Курії перший уважався тільки звичайним князем (*dux*), Данило ж — це достойний, світлий король (*rex*). Завважно, що йдеться тут про листа до третьої особи, і Олександр і Данило стоять побіч. Звідкіля отже в римського писаря оте розділення в титулах? Це тільки для квітцестости стилю, чи може вимога

(6) *Ibidem*, pag. 42.

латинської мови? Ми знаємо, що латина в тому часі не панувала над дійсністю, але противно, достосовувалася до дійсности, збагачуючи свій словник. Виходило б, що між Данилом і Олександром була різниця в ієрархії їх значення. Ми побачимо згодом як і чому.

Зараз звернім увагу ще на один факт з часів того ж Інокентія IV. Ми сьогодні святкуємо ювілей 700-ліття корони Данила. Майже ніхто при цій нагоді не згадує іншої постаті, яка як і за життя так і сьогодні стоїть в тіні Данила. Йдеться тут про Василька Романовича Володимирського, молодшого на три роки Данилового брата. Галицько-Волинський літопис залюбки говорить про обох братів і раз у раз підчеркує прегарну братню гармонію і згоду, та взаємне доповнювання себе вдачею та діяльністю. Фактично Данило сидів на Холмі та Галичі, а Василько на Володимирі. І ось про того ж Василька Римська Курія висловлюється рівно ж як про «Короля Володимира». В листі з 5.XII.1247 Інокентій так титулує його: «Улюбленому в Христі Василькові, Світлому королеві Володимира» (пригадаймо собі «Олександрові, князеві Суздальському»), а до його жінки так адресує листа: «Світлій королеві Дубравці, жінці улюбленого в Христі сина нашого Василька, світлого короля Володимира» (7). (Пригадаймо, що тоді і згодом Ап. Престол так само титулував польських та інших королів: «Улюбленому в Христі синові н.н.». Такий титул носить Василько з 1247 р. Попередні листи були адресовані тільки до «Данила, короля Руси світлого». В році 1247, починаючи з серпня, Інокентій адресує майже постійно: «Світлим Данилові Руси та Василькові Володимира братові його, королям, та синові того ж Данила» (8). Цей факт перед 1253 р. впадає в очі та примушує поставити собі питання: коли і яким актом

(7) Ibidem, pag. 40-41.

(8) Ibidem, pag. 35.

був коронований Василько? Відповіддю на це питання історіографія назагал не займалася. А тимчасом для нашої проблеми це дуже важливий факт. З 1247 р. Римська Курія знає і визнає фактично в Галицько-Волинській Державі такий стан речей: Король Русі Данило, Василько король Володимира, його жінка Дубравка — королева. Крім того виступає, відай, первородний син Данила, можливо Роман, як наслідник Данила. Коротко, йдеться про династію Романовичів, якій Рим дає титул і гідність королівську. Ще в 1246 р. Рим звертався тільки до «Світлого короля Русі — Данила», і його та його королівство приймає під покров св. Петра і Апостольського Престолу. В наступному році ця справа стає поглиблена. Очевидно, це могло походити тільки з кращого обзнайомлення Риму з справами Галицько-Волинської Держави. Так отже вже з 1246 р., цебто від прийняття «королівства Русі» під покров св. Петра, Україна уважається в Римській Курії королівством, а її володарі королями. Щобільше, удільний князь Володимира, Василько, носить рівно ж титул короля Володимирського, під час коли в тому самому часі пан на Суздалі та Володимирі над Князюмою того титулу не має. Заходить питання, чи самим прийняттям під покров св. Петра Гал.-Волинське князівство ставало автоматично «королівством»? Нам здається, що ні. Під покров св. Петра та Апостольської Столиці були приймаєні не тільки королівства, чи князівства, але й інші правні одиниці, як напр. деякі монастирі та церкви. Значить, що приймання в покров не зміняло суттєво політично-правної структури того, кого прийнято під цей покров. Тому й династія Романовичів не дістала нового титулу і гідности тією дорогою. Лишається отже далі отворенням питання, як фактично стоїть справа з короною Данила, та з Галицько-Волинським королівством.

Щоб зрозуміти, що собою представляла держава Данила, та звідкіля походила його королівська гідність,

нам треба повернутися на 30 літ взад. Йдеться про спробу угорських Ариадовичів осісти на галицькому княжому троні в ранзі короля. Ці події загально знані, і їм наша і чужа історіографія присвятила розмірно досить уваги. З цього хочемо однак звернути увагу на такі моменти. Від 1209 р. угорські королі заволоділи Галичиною, правда зо змінним щастям. Але заволодівши раз нею, угорський король Андрій прибрав собі до свого титулу титул короля «Галичини і Володимира». З тим його титул звучав 1214 р. так: «Андрій з Божої Ласки король Угорщини, Дальматії, Хорватії, Рами, Сербії, Галичини та Володимира» (9). Питаємо: звідкіля мав Андрій титул короля Галичини? Чи тільки з самого факту завоювання її, і окупації, чи може з того, що завойовуючи її він був угорським королем? До того завважимо таке: Якщо б завоювання якоїсь країни чужим королем підносило цю країну до рангу королівства, то в такому разі, чому згодом Беля IV та інші побіч титулу, як вище, носять ще титул «князь (dux) Славонії»? Якщо б Галичина в тому часі була тільки звичайним князівством, то завойовуючи її чи одержуючи дідинно, вони долучили б були тільки титул «dux», як це мало місце з подібними завоюваннями тоді та згодом (напр. титул польського короля чи московського царя). Андрій же просто включає її до свого королівського титулу на рівні з Угорщиною. Це значило б, що прилучуючи Галичину, він знав що прилучує королівство. І коли в 1214 р. він звертається до Риму, щоб одержати королівське помазання для свого сина Коломана на короля Галичини, то він так дослівно просить: «Хай знає Ваша Святість, що вельможі (principes) та народ Галичини, підчинені нашій власті, просили покійно від нас, щоб ми поставили їм нашого сина Коломана на короля..., тому доручить Архиепископові

(9) Порівняй М. Чубатий у додатку до своєї праці в «Записках НТШ», т. 123, ст. 78.

Острогомському Іванові, щоб на основі апостольської повновасти помазав цього нашого сина їм на короля, та прийняв від нього присягу на послух Святій Римській Церкві » (10). В 1215 р. просить ще додатково: « А крім цього просимо в вашій святости, щоби зволила уділити та переслати скоро через цього післанця нашого золоту корону відповідну королівській гідності для нашого сина, щоб тішився одержанням корони від вашої щедроти, подібно як королівським помазанням від Апостольського Престолу » (11).

І з контексту, і з тодішньої ситуації виходить, що Андрій в 1214-15 рр. не просить Апостольський Престіл про піднесення Галичини до рангу королівства, але тільки про визначення в ній короля в особі свого сина. Йдеться тут про зміну династії та визначення особи майбутнього короля. Андрій хоче примістити добре свого сина і відступає йому частину своєї держави: Галичину. Для такого акту він потребував апостольського благословення і то передусім, як сам пише, тому « щоб стати більше сприсмливим для своїх, а від сусідів міг домагатися постійности і сталости » (12). Якщо б отже йшлося про піднесення Галичини до гідности королівства, то яким титулом Андрій вже передше мав у своєму титулі і Галичину як королівство?

Як бачимо, то і тут не лежать початки Галицько-Волинського королівства, і з тієї причини ми могли б пояснити найвище королівський титул Василька Волинського: « король Володимира ». Це однак не вистачає, що Данило носить титул « король Руси ». Тому пишучи листи в 1247 р. Римська Курія, можливо, що мала під рукою і записки з 1214-5 років, але вони не могли бути одинокі. Для дальшого вияснення справи корони Да-

(10) Там же.

(11) Там же, ст. 80.

(12) Там же.

нила, як « короля Руси », ми мусимо сягнути ще глибше та розглянути, як задивлялася Римська Курія на Українську Державу взагалі, бачену зо столичного города Києва.

Звідси ми мусимо повернутися до другої половини XI ст., до часів Григорія VII та Київського князя Із'яслава I Ярославича (13).

Прогнаний в 1073 р. братами Святославом і Всеволодом (14) Із'яслав подався на Захід, в першу чергу до польського свояка Болеслава. Не зазнавши тут піддержки, а радше грабунку, він подається до німецького короля Гайнріха (15), що розпочинав тоді свою знану боротьбу з Римським Архиєреєм Григорієм VII, яка скінчилася Каносою для Гайнріха, а смертю на вигнанні для Григорія. Зрозумівши де лежить фактична сила, він висилає свого сина Ярополка з Іриною та, мабуть, із своєю жінкою Гертрудою, до Риму просити помочі для відзискання Києва. Ярополк походив у Римі настільки добре, що Григорій наказав Болеславові віддати загарбане та допомогти йому в скруті. При цій нагоді Із'яслав передав через Ярополка свою державу в опіку св. Петра. Як ми вже згадали, таке прийняття в покров св. Петра не потягало за собою якихось правних перемін в державному устрою прийнятих в опіку. Не було справді причин, щоб Григорій VII підніє простого петента, що просив справедливости та допомоги в відзисканні втраченого до вищої, щобільше, тоді найвищої гідности, до ранги короля, а його державу до рангу королівства. На це треба

(13) Григорій VII, святий, римський архиєрей (1073-1085); Із'яслав I Ярославич, великий князь київський (1054-1078).

(14) Святослав Ярославич, згодом великий князь київський (1073-1075), князь чернігівський (1054-1076). Всеволод Ярославич, князь переяславський (від 1054), згодом великий князь київський (1078-1093).

(15) Гайнріх IV (1056-1105).

було якихось більших рацій. Про них ми не знаємо.

Маємо однак два документи в тіві нагоди (16), які кидують дещо світла і на нашу проблему, та висвітлюють погляд Риму на українську княжу державу. Відписуючи Із'яславові, Григорій VII титулує його «король русичів», а його жінку зве королевою. Пригадаймо собі вище сказане про так зв. стиль Римської Курії в титулуванні володарів та взагалі адресатів папських писем. Звернім увагу і на те, що в справі Із'яслава стороною, що стояла в гіршій позиції був Із'яслав. Він був петентом, він просив, і Григорій, цей Григорій, що кинув згодом Гайнріха на коліна в Канносі, не був схлопний поступатись без причини своїми прероґативами. Коли ж помимо того він прикладає Із'яславові-Дмитрові титул короля, то це не недогляд, ні не звичайне з'єднання собі прихильности Із'яслава, але в стилі Римської Курії належне йому право. Хоча Із'яслав і був нещасливим петентом у папській канцелярії, йому належало право на питомий йому і відповідний титул. Ним був титул короля, а для Руси титул: королівство.

Що наші висновки й зіставлення правильні, доказом хай буде факт, що пишучи три дні згодом про цю саму справу польському Болеславові, Григорій уживає до нього титулу: князь (dux) (17). Коли пригадаємо собі, що в 1248 р. пишучи до короля Данила та до Олександра Невського, Суздальського, Римська Курія знову робить те розрізнення на користь Руси-України, то мусимо признати, що в тому була свого роду система: Апостольський Престіл користувався тут певним прийнятим що до України правилом, яке належало до стилю Римської Курії в тих століттях. Коли в Римі виринало імення

(16) Порівняй оба листи в новішому виданні під заг. *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, т. I, ст. 5.

(17) Дня 20.IV.1075. Порівняй в *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, т. I, ст. 7.

Руси, йому прикладано титул королівства, і то так в XI, як і XIII столітті, і то так в супоставленню з Польщею, як і з московськими князями.

На основі вище сказаного, та на основі стабільности римської папської канцелярії в зберіганні раз признаких прав чи прероґатив, я заключаю, що титул короля, даний Данилові в половині XIII ст., був йому даний з тої самої рації, з якої був даний Із'яславові в другій половині XI ст.

Другим документом з часів Григорія VII, що підтверджує наші висновки про королівську гідність укр. володарів XI ст. в Римі, є мініятури так зв. Кодексу Ґертруди (18). Про цей кодекс наука не сказала остаточного осуду. Досить докладний його опис дав Северіянов (19). В частині цього кодексу, до речі молитовника якоїсь княгині Ґертруди, що відноситься до нашої проблеми, він походить з кінця XI ст., на думку В. Ціґлера (20) деє з 80-тих років того ж століття. Принайменше з того століття походять згадані нами мініятури. Передусім дві мають тематикою нашу проблему. На першій зображений св. Петро, а у його стіп в благальній позі Ярополк та його жінка Ірина (21). Припавши до стіп про це саме благас їх мати, як написано «мати Ярополка». Так представив собі мініятурист посольство Ярополка до Риму в XI ст. В другій же мініятурі зображений Христос на троні, що коронує одним жестом рук і Ярополка і Ірину. За Ярополком та Іриною стоять їх небесні покровителі, св. Петро і св. Ірина, як свідки цього акту (22).

(18) Зберігається в Чівідале коло Удіне, в північній Італії.

(19) Северіяновъ С.Н., *Codex Gertrudianus*, Спб. 1922.

(20) Фотокопія мініятури між іншим і в *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, т. I, ст. 128.

(21) Ziegler A.W., *Gregor VII und der Kijewer Grossfürst Iziaslav* in «*Studi Gregoriani*», т. I, Roma 1947, ст. 392-393.

(22) Фотокопія в *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, т. I, ст. 512.

З того виходило б, що Ярополк у Римі одержав з цієї нагоди корону. Але і тут, хоч маємо документ про подію, не маємо жодного папського документу про її правне підґрунтя. В збережених реєстрах Григорія VII про це немає жодного документу. І знову вражає нас цей брак. Дивно виглядає це титулювання українських володарів королями, а їх держави королівствами, це обдарування коронами, без жодного супровідного документу. Питаємо себе слухачо: чому?

Щоб дати відповідь на те: чому, дозволю собі завершити мою реконструкцію такою правдоподібною гіпотезою, поставленою недавно наново і в досить ядерній формі о. Іринесом Назарком, в його праці «Св. Володимир Великий — Христитель і Володар України» (23). І. Назарко дає синтезу поглядів на цю тему таких істориків як М. Грушевський, П. Ісаїв та М. Чубатий та деяких російських. По думці М. Грушевського «з історичного становища коронація Володимира залишається покищо гіпотетичною, хоч і дуже правдоподібною» (24). На тих самих джерелах, що і Грушевський, цебто на легенді про «мономахові регалії», та на зображеннях його в них на його монетах опиралися й російські історики. Вони зокрема розвинули теорію про Мономахові регалії, установляючи дві їх редакції. В новіших часах замітно посунув справу вперед візантолог Дельгер, головню опублікуванням реєстру грамоти про висилку до Києва царських інсигній 11 жовтня 989 р. враз з рукою царівни Анни, та правильним відчитанням деяких місць патріяршої грамоти з 1561 р., якою був признаний царський титул московським великим князям. Дельгер не сумнівався в автентичності цих документів. Ці матеріяли

(23) Назарко Ір., о., *Святий Володимир Великий — Володар і Христитель Русі-України*, Рим 1954, ст. 145 слід.

(24) М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. I, ст. 505-510.

розробив недавно П. Ісаїв у своїй праці: « Чи Володимир Великий був коронований? » (25).

Полишимо відкритим питанням чи привезені рега-ліями Володимир був коронований; П. Ісаїв виказує, що вони були тільки переданими. Володимира Візантія не коронувала. Тому в цій справі Володимир звернувся до Риму, і в тому напрямі діяли рівно ж ті посольства, що їх Володимир вислав до Риму. Остаточо посольство з Риму в 1000 році, те саме що коронувало угорського Степана, в асисті угорських і чеських послів прибуло до Києва, де відбулася коронація Володимира. До тієї думки схиляється і М. Чубатий: « більше можливе припущення коронації Володимира зі сторони Папи, як зі сторони візантійського цісаря » (26). Для підтвердження цього погляду видвигається і те, що цісар Оттон III, що був через свою жінку посвоячений з Володимиром, стараючися про королівську корону для угорського Степана, постарався і для свого вуйка про таку саму корону (27).

Для підтвердження тієї думки додамо, хіба, що посольство наступного 1001 р. (28), що поїхало від Володимира до Риму, їздило туди, правдоподібно, для зложення відповідної чолобитні, до якої були зобов'язані новокороновані королі. Коли отже Володимир був коронований з Риму, так тоді нам став зрозумілою поведінка Римської Курії щодо Русі та її володаря. Якщо Рим в 1000 році коронував Володимира, так тоді в стилі тієї ж Курії Україна була в ранзі королівства, і звідси

(25) П. Ісаїв, *Чи Володимир Великий був коронований?*, в « Шлях », ч. 33-36, Філядельфія 1949.

(26) М. Чубатий, *Історія Української Церкви*, Гіршберг 1946, ст. 53.

(27) Порівняй І. Назарко, *Святий Володимир Великий...*, ст. 149.

(28) Гл. *Полное собрание русских летописей*, т. IX, ст. 68. (Публіковано в « *Записки ЧСВВ* », т. II (1954), стор. 95-104).

її дідичні володарі « ipso facto » ставали королями, чи вони по своїм настоленні зложили чолобитню, чи її за-недбали.

За кожним новим разом, коли українська справа вринала в Римі, там заглядали до канцелярійних записок, з яких черпали і титули, і інші історичні інформації про політично-правне положення України.

На жаль ті записки пропали. В римських реєстрах існує незаступима прогалина між Іваном VIII з IX ст., та між Григорієм VII й Інокентієм III з XIII ст. З них залишився тільки фрагмент з часів Григорія VII, в якому, на щастя, зберігся лист Папи Григорія до Із'яслава. І саме з-за браку інших реєстрів стиль і титули його листа до Із'яслава нам є незрозумілими. Але ми мусимо пам'ятати, що в часах Григорія папська канцелярія не мала тієї болучої прогалини, і папські секретарі тих часів, пишучи згадані документи, не писали навмання, але на основі певних даних. Легкодушність у таких справах у римських канцеляріях була недопускаєма.

З нашої реконструкції виходить, що починаючи від 1000 року в Римі Україна-Русь уважалась королівством. Звідси ні за Григорія, ні за Інокентія III, ні за Інокентія IV її до тієї ранги підносити не було потреби, щоби більше — було неможливим. Тому немає у папських реєстрах на це жодного документу. Бо і в 1075 р. Григорій VII передав Ярополкові королівську корону як простий дарунок, чим визначив його право до наслідства по прогнаному батькові. Це було визначення особи на це королівство, по яке посягали інші претенденти. Тому і в 1214-5 р. назначення Коломана на Галич було тільки визначенням особи нового основоположника нової династії. По цих угорських перипетіях та по здобутті фактичної влади в Україні Данилом, Рим пересилаючи корону Данилові визнав за ним право на Русь-Україну. Тому Інокентій ще перед тією посилкою корони титулує Данила королем, а його державу королівством, основу-

ючись на записях своєї канцелярії. Королівська гідність Данилові припадала не з нового піднесення до тієї гідності, але правом дідичення. Данило, що походив з Рюрикового роду, що володів від IX ст. Києвом, не потребував нових правних актів. І тому ми не маємо в римських реєстрах жодних записок про пересилку корони чи радше — його першого уділення. І Данилові вона була переслана як дарунок, як засіб визначення з поміж різних претендентів правного наслідника. І Інокентій IV визначив Данила, а не Олександра Суздальського. Королем спадковцем давнього королівства Русі був Данило Галицький, а не Олександр Суздальський. Традиції княжого і королівського Києва перейшли легально на Захід, а не на Північ у Москву, яка ніколи згодом не добилася того титулу і підвищення аж до XVII століття. Так принайменше задивлялася на цю справу давня Римська Курія.

Тому святкуючи сьогодні сімсот літ Данилової корони, ми не святкуємо створення королівства України та креації першого українського короля. Ми святкуємо правне перенесення київського королівства на західні українські землі, чого доказом корона Данила.

(Публіковано в «*Записки ЧСВВ*», т. II (1954), стор. 95-104).

III.

АНОНІМНИЙ ПРОЄКТ ПЕТРА МОГИЛИ ПО З'ЄДИНЕННЮ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ 1645 Р.

В 338 томі документів Архіву Священної Конгрегації Поширення Віри в Римі, у відділі: *Письма реферовані на генеральних засіданнях Конгрегації*, знаходиться латинський документ такого заголовку: «*Sententia cuiusdam Nobilis poloni Graecae Religionis*» (1) (Думка одного польського шляхтича грецької релігії). Змістово — це проєкт розв'язання української церковної проблеми на передодні Хмельниччини. Проєкт — анонімний. До сьогодні історіографія не сказала остаточного слова про автора (2). Спроб не бракувало; згадати б таких авторів, як Голубев, Пелеш, Шмурло, Андрусак та інші. Анонімність автора спричинила досить поверховне ставлення й до самого проєкту. Ю. Пелеш згадує тільки про його існування як проєкт «руського шляхтича» (3), не розглядаючи змісту; С. Голубев у своїм монументальнім творі про Петра Могилу приписує його Антонієві Селяві, Київському католическому митрополитові (4); Е. Шмурло приписує його Адамові Кисілеві, прирівнюючи його

(1) SMURLO E., *Le Saint Siege et l'Orient orthodoxe* (1609-1654). Prague 1928, стор. 163-169. APF, *Scrittura riferite nelle Congregazioni Generali*, vol. 338, fol. 375 sq. (Архів Пропаганди, Письма реферовані на Генеральних Засіданнях).

(2) Проблемою займались переважно російські православні історики, що старалися за всяку ціну доказати «непримиримість» П. Могили до ідеї укр. католицизму.

(3) PELESZ J., *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, Bd. II, pag. 213.

(4) Голубевъ С., *Кіевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники*, Київъ 1898, т. II, стор. 210.

зміст до інших письм Кисіля (5); М. Андрусяк, у своїй праці про справу патріархату за Володислава IV, держиться припущення Шмурла (6). Подібно інші, як Амман, Танчук (7). Текстові, назагал, не присвячують великої ваги. Звичайно автори розробляють при цій нагоді коротке резюме якогось провкту Петра Могили тих літ, до якого текст не зберігся. І так що до нашого документу історики шукають автора, для провкту — резюме Могили глядають документу, якого ніхто посьогодні не знайшов. Все, що було знайдене — це звичайні, тотожні копії згаданого резюме. Ніхто, оскільки нам відомо, не потрудився проаналізувати слово в слово одне і друге, і справа одного і другого документу залишилась невирішеною, з шкодою для одного і для другого. Наш дослід тієї проблеми виходив саме з такої речеві і словної аналізи обох текстів. Аналіза ця показала повну тотожність головних і побічних точок змісту, подібність вислову їх та термінологічні схожості, наскільки можна говорити про такі при повнім тексті та його коротенькому резюме, приготованому для практичних цілей іншою людиною, з західньою ментальністю. Звідси виринає питання: яке авторське відношення одного до другого? Історіографія собі цього питання не ставила. А однак, зваживши оригінальність провкту та його позитивне сприйняття в Римі, вирішення цього питання має не тільки науковий інтерес. Крім того, що тут стрічається ім'я митрополита П. Могили, загально признаної великої постаті цього часу, не без хісна і для наших днів буде пригадати собі шляхи й цілі укр. релігійної і церковної думки на передодні обновлення української

(5) Шмурла Е., цит. твір, ч. II, стор. 116.

(6) ANDRUSIAK M., *Sprawa patriarchatu kijowskiego za Władysława IV*, Lwów 1934, стор. 269-285, стор. 278.

(7) AMMAN A.M., *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1950. TANCZUK D., *Conamina unionis Eccl. Ruthenae prima medietate saec. XVII*, Romae 1938 (dissert.).

державности в XVII столітті. Помимо сумнівів наших попередників, уважаю, що на це питання можна певно відповісти, очевидно не на основі бібліографії, але на основі документів часу.

І так на початку резюме проєкту приписуваного П. Могилі стоять такі слова: «...польський король прислав сюди о. Валеріяна, капуцина, з удостоверючими листами до Свящ. Конгрегації Поширення Віри, а цей отець предявив письмо нез'єдиного митрополита Руси, людини вченої, та добре настроєної до Римського Престолу... та настоює, щоб розглянути це письмо, і або одобрити, або поправити, бо цей митрополит не хоче починати переговорів у такій великій і тяжкій справі, поки не матиме з Риму вказівок, що виглядатимуть відповідні й здійсними» (8). Далі слідуєть точки проєкту. Ці слова виразно натякають на лист о. Валеріяна, з 29 січня 1645 р., писаний по його приїзді до Риму; ним він презентував кардиналові-префектові письмо П. Могили: «мало що маю сказати відносно залученого в польській мові письма митрополита київського...; найперше, чого ожидають від Його Святости і Свящ. Конгрегації — це вказівок, чи зміст... апробується, чи щось треба додати чи відняти...» (9). Для цих авторитетних вказівок письмо було віддане до перекладу на латинську чи італійську мову, і, по тодішній методиці праці Конгрегації, з нього зроблено коротке резюме в італійській мові, яке розіслано до учасників найближчого засідання в цій справі. Звідси можна пояснити явище, що згаданого резюме знайшлося, наразі, аж п'ять примірників. З відповідними письменними коментарями Секретаря Конгрегації та Магістра Апостольської Палати, справа пішла на загальне засідання Конгрегації в дні 16 березня 1645

(8) Архів Проп., *Письма...*, том 338, лист 460.

(9) Архів Проп., *Письма...*, т. 338, л. 5; SMURLO, *op. cit.*, Appendice.

р., в якому взяло участь 4-ох кардиналів, новоіменованний Нунцій для Варшави, Іван де Торрес, та інші радники. І ось у шабльоновому для таких засідань звіті сказано зараз на вступі, по вичисленні учасників: «На ньому найперше прочитано удостоверяючі листи, дані польським королем для о. Валеріяна, капуцина, та резюме письма під заголовком: «Думка одного польського шляхтича грецької релігії», в якому діло про загальне з'єднання усіх українців (у тексті «русинів», яке перекладатиму сьогоднішньою біжучою термінологією) з Апост. Престолом, про спосіб цього з'єднання та вкінці про умови, на яких це з'єднання було б побажане» (10). Далі згорнені у вісьмох точках рішення Конгрегації.

Зіставивши разом одне і друге свідоцтво виходить таке: 1) автором письма, з якого зроблено римське резюме — є православний митрополит київський; 2) заголовок письма, з якого зроблено це резюме, звучить: «думка одного шляхтича і т.д.». Отже цей митрополит є автором письма, під заголовком: «думка одного польського шляхтича грецької релігії», що саме ми хотіли знайти. Значить дискутований на засіданні Конгрегації проект був ділом П. Могили. Тут завважити б, що з документів часу не виходить, щоб о. Валеріян приніс до Риму аж три документи: а) «Спосіб загального порозуміння виготовлений православними», б) проект П. Могили, до якого бракує по сьогодні тексту, і в) наш документ. Таку думку підніс свого часу Голубев, а за ним повторили інші, аж до наших часів. Тимчасом так зв. «Спосіб загального порозуміння» стрічається в римських документах щойно 1647-48 року, другий і третій документ є тотожні. О. Валеріян, як і записано в звіті зі згаданого засідання, не тільки предложив до розгляду один документ, але тільки один і приніс до Риму, про що й пише дня 29 січня 1645 р., розуміється, крім вір-

(10) Архів Проп., *Акти...*, том 16, л. 288.

чих листів від короля. Що римські кола добро були поінформовані про автора анонімного письма-проекту, гарантом є особиста прихильність згаданого о. Валеріана в Римі, що як посол мусів бути добре поінформований про справу та її авторів. Тому, на нашу думку, анонімна «думка» знайшла свого автора, а дискутоване колись і коментоване згодом римське резюме знайшло свій текст-переклад. Наш висновок такий: Можна певно сказати, що П. Могила був автором письма під заголовком: «Думка одного польського шляхтича грецької релігії», тобто анонімного проекту з'єдинення української Церкви в 1645 р.

На дальше питання: чому Могила писав анонімно? відповідь не тяжка. Найперше, письмо митрополита не мало офіційного характеру; йшлося про соуду римських кругів. Далі, було небезпечно посилати таку соуду до Риму, у такі небезпечні часи, коли легко можна було перехопити післанця. Як знаємо, 30-літня війна ще не була закінчена, а протестанти симпатизували з православними, й були б таке письмо розголосили як компромітуюче П. Могилу, а тоді — лови вітра в полі й оправдуйся. Головно огірчені ставропігійні братчики були б донесли справу до кого слід; Могила прикорочував їх права.

Але на нашу думку є ще й інша причина для аноніма, і то саме такого аноніма: «думка шляхтича, грецької релігії». Як знаємо, Папа Урбан VIII ще 3 листопада 1643 р. передав через єп. Метода Терлецького з Холма два окремі письма: до «достойного брата Петра Могили митрополита» та до «улюбленого сина Адама Кисіля, чернігівського каштеляна» (11), закликаючи їх до злуки з Римською Церквою та до висилки двох ченців для переговорів до Риму. Відповіддю на цей заклик була висилка о. Валеріяна в 1645 р., для засягнення інфор-

(11) THEINER A., *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. III, pag. 425.

мацій, заки можна б приступити до вирішення справи. Виходило б, що відповів тільки митрополит, а А. Кисіль ні. Окремого письма під його ім'ям — немає. Що така «нетактовність» не належала до характеру А. Кисіля доказом хоч би те, що історики приписують саме нашого «аноніма» А. Кисілеві, призначуючи для П. Могили згадане резюме. Тому думаю, що і А. Кисіль відповів, і то відповів у порозумінні з П. Могилою. Вони оба були найголовнішими експонентами укр. православного суспільства. Це було загально знане і на місці, і в Римі, і зідси саме до них звертався Урбан VIII. Одержавши послання Папи, вони, порозумівшись, виготовили спільний проєкт та, відай, за спільною згодою вжили згаданого аноніма, що по суті відповідало дійсності. Цей наш погляд підпирають документи тих часів. Петро Сарацин, грек на службі єп. Методія Терлецького, писав у 1648 р. (20. VIII) з Варшави про генезу цих переговорів таке: «Зараз не приходиться мені писати нічого іншого, хіба що зверну увагу Вашої Достойности на те, що ця майбутня свята злука є плодом книг, що їх привіз з собою з Риму мій холмський єпископ, а які пан Кисіль, воєвода брацлавський, дав нез'єдиненому померлому митрополитові Могилі, та й сам згаданий пан Кисіль на одному з'їзді в Варшаві, в часі минулого сойму, показався добре прочитаний у Флорентійським соборі, з книги кардинала Юстиніяна, і з того читання зачерпнув багато світла в справі догматів нашої святої віри» (12). Значить, по свідoctву Терлецького та Петра Сарацина, що в 1645-46 мав бути послом до Кисіля й Могили, оба згадані провідники укр. православ'я в тому часі думали ці самі думи, і положили їх спільно й анонімно на папір. Цим згаданий проєкт — це ніщо інше як проєкт укр. духовної і громадської провідної верстви в справі церковного з'єдинення на передодні Хмельниччини, якої

(12) Архів Проп., *Письма...*, том 65, л. 228.

провідники походили також із згаданих верств. Цей проєкт розглянула прихильно Конгрегація в березні 1645 р. і на його основі дискутувалась справа далі в Україні, аж до Зборівського трактату і до виставлення постуляту укр. маси: « унія усюди має бути винищена ». Своім відтяганням справи укр. провідна верства завадила, що укр. церковна проблема була поглиблена та загострена в часі Хмельниччини, і цілим рядом драстичних фактів її розв'язка відсунена та майже знеможливлена. І це треба числити як одну з трагедій укр. історії. Бо в дійсності, як показує згаданий проєкт, не було жодних поважних речевих причин до піддержування й поглиблення укр. церковного роздвоєння, чого гарантом може бути Петро Могила, світоч укр. православ'я і автор « ісповіді православної віри » взагалі, яка стала офіційною книгою цілого східнього православ'я.

Що нового давав цей залишений укр. суспільності в заповіті проєкт Могили? В ньому автор опрацював свій життєвий досвід в унійній справі, підтягнув підсумки своїх студій та поробив далекойдучі концесії, на які тільки дозволяла йому совість. Звідси цей проєкт — це систематичне поглиблення й поширення попередніх змагань у цій справі в напрямі його сиринтливості в православних і католицьких кругах. Тому він заслуговує на належну оцінку, якої брак треба принести його анонімності; те, що було сказане історіографією на тему римського резюме є невисначаюче, бо історики не знайшовши повного тексту, ставилися з певними резервами до цієї справи, вбачаючи навіть у цьому якусь католицьку містифікацію, щоб тільки оборонити мниму « неоподатність » Петра Могили зглядом укр. католицизму. До речі, це було тільки задушевне бажання істориків, зокрема московських. Українська історіографія, і католицька і православна, не потребує обороняти Петра Могили; його оборонять його власні історичні діла. Українська наука не може і не повинна обороняти « несприятимости » в

справі мирного розв'язання укр. церковної проблеми, бо її взагалі не було, а що до Петра Могили зокрема.

II.

Анонімний проект Петра Могили 1645 р. можна розглядати в подвійній схемі: розповідній самого автора та систематичній римського резюме. Змістово йдеться про тотожну річ. Методично схема римського резюме є більше проглядна, зате вона вже була розглядана й коментована. Тому у цій другій частині нашої аналізи хочу підчеркнути деякі моменти по оригінальній схемі Петра Могили.

Проект складається речево з двох частин: 1) виказання недосконалостей і браків Берестейської Унії, 2) вказання правильної розв'язки, через усунення саме тих браків.

Критика Берестя має три пункти: а) брак чистого і святого наміру, б) спосіб невідповідаючий фактичному укладові сил, в) протиприродний характер самої концепції унії-злуки.

Що до другого пункту, самого способу, Могила, відай за настоюванням А. Кисіля, писав таке: « в українському народі свобідна шляхта дає релігії свою поміч і піддержку; бо духовні особи не мають таких привілеїв, як люди римської Церкви; і тому, коли вони, як слабша частина, приготували злуку при опозиції шляхти — то поступили проти укладу сил цієї держави, і тому ціле діло не вдалося » (13). Що ж до самої концепції з'єдинення, то Могила, критикуючи Берестя, висунув таку засаду: « ...злука (унію) і одність (унітас) — це дві різні речі; одність виключає двійність, злука — змагає зв'язати двоє в одне ціле, не знищуючи злучених частин; а таке сталосся кілька разів, а останній раз у

(13) Архів Проп., *Письма...*, том 338, л. 375.

Флорентійській Злуці латинян і греків. А тимчасом унія українців з латинянами в тому королівстві виглядає протиприродна такій злуці, маючи на приміті не збереження обряду, але перемену грецького в латинський, і тому не мала успіхів» (там же). Далі Могила розробляє думку, що такого пересуцествлення не треба, бо «спірні точки між греками й латинянами радше словні, як дійсні, і такі, що дотичать самих богословів, яким про них треба б і дискутувати...». Далі Могила вказує, що творці Берестя робили якраз навпаки і тим не зблизили роз'єднаних, але ще більше віддалили. Як приклад Могила вказує пряму єрархічну залежність від Риму та зречення з деяких специфічних проявів душі східнього християнства. Ця частина, назагал, коротка. Тут не піднесено нічого із злободенних подій за останнє півстоліття: 1595-1645.

В другій частині Могила пропонує поступити навпаки, протилежно до браків Берестя. Найперше що до самого наміру: повна резигнація з якихось особистих користей чи відзначень, противно: бути готовим на зависті, ненависті й небезпеки, а навіть і смерть за те святе діло. Що до способу: повна і рівноправна участь світської провідної верстви в переведенні проєкту в життя. Запедбання цієї верстви передше привело до неуспіху, який повториться, навіть як це робила б людина дуже визначна походженням і церковним становищем». «Бо — каже далі Могила — знайдуться завжди несовісні люди, що донесуть до шляхти та оскаржуватимуть таку людину... що вона глядає себе і своєї пустої слави, а легковірний і підзорливий нарід у це повірить, і так ціла справа розібеться» (там же). Далі Могила подає плян, як вчленити і використати тодішню провідну й сильну верству до цього діла. Коротко, це плян з'їзду-конференції усіх українців, силою державної конституції. Тут Могила хотів уникнути давньої перешкоди для з'їзду католиків і православних на спільний Синод, якому про-

тивився з рацій догматичних Апостольський Престол. «Цей синод — каже Могила — матиме свою основу в конституції, не згадуючи про унію українців з Апост. Престолом» (там же). Конкретно, цей проект, що до самого способу з'єдинення, можна зібрати в такі точки: 1) порушення церковної проблеми на повітових з'їздах-соймиках і вибір відповідних послів, прихильних мирному поладнанню справи; 2) порушення цієї самої справи на державному сеймі та випрацювання конституції про з'їзд усіх українців у справі порозуміння, не згадуючи про злуку з Апост. Престолом; для опозиціонерів визначати законні санкції; 3) визначення місця, предсідників і посередників, по двох, розсудних та поважних; 4) шляхта розглядатиме справу із свого штанд-пункту, а духовенство з релігійного; 5) рішення з'їзду апробуватиме державний сойм; 6) для тих, що не прибудуть на конференцію буде відібране право «вета», а в часі підготовки буде заборонена всяка агітація. Так писав П. Могила, чи радше А. Кисіль, про участь шляхти, тобто провідної верстви, в ділі порозуміння, якій призначено переведення зовнішньої, організаційної сторінки цього порозуміння.

Про внутрішню, змістову сторінку порозуміння П. Могила говорить у третьому пункті свого проекту. Тут він випрацьовує теорію, як і коли така злука не буде проти самої природи всякої злуки, розробляючи поставлену вище засаду: злука не нарушує речей злучених, не є одністю (унітас). Ця точка, по суті, і по думці автора найважливіша. Автор, як і передше, виходить із загального заложення. Цим разом воно виражене такими словами: «Хотячи якоїнебудь згоди, сторона сильніша й розважніша мусить переконати простішу й слабшу в тому, щоб залишити на боці речі другорядної ваги, які зчасом поладнаються самохіть, або ті, що можуть викликати тільки ще більше замішання, а користі не принесуть жодної, або дуже незначну» (там же). Далі ав-

тор каже так: « Довготривалі розходження між греками й латинянами спричинили багато проблем, які згодом тут, у нашій батьківщині, збільшили ще в безконечність взаємні оскарження... ». Однак « коренем усього лиха було розходження греків і римлян в справі первенства Найвищого Архидіакона. З цього кореня поволі вийшло багато ложних наук, і то щораз небезпечніших; і все те лихо перейшло від греків до українців, що держаться грецького обряду. Тому нам, що хочемо завернути цю святую справу до її святих початків, треба відкинути все те, що згодомросло й наростає підчас цього розходження... А тому, що джерелом, началом і причиною розходжень, колись між греками і латинянами, а тепер між самими українцями, треба уважати признання примату (первенства) в Церкві, то це треба й уважати найважливішою речю » (там же). Далі автор пише про переговори на Флорентійському Соборі, на якому досить легко прийшли до згоди щодо інших точок розходження, звернувши головну увагу саме на цей спірний пункт. З цього Могіла далі висновує прямо: « І нам треба поступати цим самим способом у цій святій справі; і то тим безпечніше й успішніше можемо зараз ужити такого способу, ніж колись латиняни з греками, бо тоді всетаки йшла гостра дискусія і дискутуючі були далекі від порозуміння і про Пресв. Євхаристію, і про походження св. Духа, і про чистилище, і про поосібний суд і т.п., а тепер усі освічені українці є вповні пересвідчені, що ті, що заперечують св. Тайни, що не признають почитання і слави Святих, поосібного суду, молінь і богослужб за усонших і чистилища, проявляють себе радше еретиками, ніж українцями. Про походження ж св. Духа, як про справу не легко зрозумілу для всіх... дехто ще вперто її обстоює, але розважні люди її дуже добре розуміють і якслід розуміють. Лишається отже примат, як найважливіша справа до розгляду » (там же).

На початку дальшого розвивання справи П. Могіла

ставити таке своє, обумоване документами й історією пересвідчення: на початку грецька Церква визнавала примат Римського Архисрея й сьогодні це визнає в своїх літургічних піснях і тому основно грецька віра є правовірна й свята. Все інше прийшло згодом і було осуджене. Сьогодні українці розходяться між собою у цій самій справі, і «згода здається немислимою, хіба одна сторона уступить другій, або знайдеться, за натхнінням св. Духа, якийсь новий вихід» (там же). Перше неможливе. Що отже робити? І тут Могила розвивав саме цей «новий спосіб». В загальному він полигав в тому: «... все що було первісно — хай лишиться в цілості незмінним і тепер, а чого не було — те треба усунути». «А було так, що Найвищий Архисрей був визнаваний першим і найвищим у Церкві Божій, Намісником Христа і Наставником, отже це нехай і зараз залишиться». А не було такого, як каже Могила, щоб грецьким обрядом безпосередньо володів латинський, бо греки мали свого Настоятеля, що «признавав Примат, але залежав від Патріарха свого обряду».

На цьому місці Могила розв'язує трудність, що з'єднання українців є тільки з'єднанням частини грецького обряду; як отже можна погодити залежність від константинопільського патріарха і визнання примату Римського Архисрея? Розв'язка П. Могили є справді оригінальна. Він пише: «Слушно припускаємо й розумно сподіємося, що колиб він (патріарх) був свободний, то думав би те, що наказує правда; але тому, що він у ярмі поган, то уважається за недіяльного, але не треба усувати його. Бо правдою віри завжди було, що буде «один пастир і одно стадо»; а тому, що існує велика надія, що колись християни, при Божій допомозі, висвободяться з рук поган та повернуться до згоди між собою, тому не треба вибивати з рук нагоди цьому святому загальному посднанню й злуці через поосібне замирення українців та й не треба відчувувати греків від злуки, через відчу-

ження українців від свого Пастиря і Патріярха; лише в тому належить їх випередити, щоб ті, що свобідні, зробили скорше те, що інші, в турецькім ярмі, не можуть зробити, тобто, щоб прийняти одність віри, злуку Церкви й примат у Церкві Божій, а тимчасом залишитися вповні й незмінно кожний у своєму правопорядку і обрядах у всьому. — Отже не треба ні творити патріярха, ні не треба устанавляти безпосередньої залежності Церкви українців від Римських Архисреїв, але нехай залишаться усі в своїм правопорядку. Тільки в такій формі можна буде говорити про святе з'єдинення » (там же).

До такого поступовання змушує загроза від розбрату, а уможлиблює таку розв'язку те, що, як каже Могила, « ми яено знасмо з святих догматів і з основ Божої Церкви, що ми тільки обрядом відрізняємося від римлян, а суть віри є одна в усіх і всіми так само визнається; і тому, що не можемо заперечити, що блаж. апостол Петро, як навчають нас наші церковні пісні, був завжди головою апостолів, а наслідники його, Римські Архисреї, постійно мали в Церкві Божій найвищу власть, тому не відступаючи від Отця нашого Патріярха, від якого ми одержали святе хрищення, і не припізнаючи злуки Церкви, в якій є справжнє спасіння, всі ми в ім'я Господа Нашого, духовні й світські, знайшли й одногосно прийняли цей спосіб, щоб уникнути небезпек розбрату, щоб відновити нашу прадідну віру: ми житимемо під одним Головою і Пастирем-Намісником Христа, як учить нас символ віри, що одна є католицька й апостольська Церква, а в ній визнаватимемо одного й найвищого Наслідника блаж. Петра, Римського Архисрея ». Резервуючи собі незмінність обряду, митрополит Могила переходить до останньої, найконкретнішої справи: обсадження Київської митрополії. « А тимчасом наш митрополит не ходитиме ні до Риму, як це звикла робити часть українців, ні до Констанцінополя, як це в звичаю в другій частині, але хай буде постійно хірто-

нізований собором Архiepіскопів і Єпископів... і кожний з них по виборі на митрополію і виведенні на архієпископський престол, хай складає ісповідь одности священної віри і признання примату Римського Архiepірея, і цю свою ісповідь хай проголосить публічно по грецьки, латинськи й по українськи по цілій Русі; а на цьому самому соборі хай буде обов'язаний цей митрополит, а кожний єпископ митрополитові, зложити на цю ісповідь торжественну присягу » (там же).

На цьому закінчилася практична частина проекту. Далі йдуть ще деякі пояснення та сподівання, що « через збереження патріяршої надвлади буде за Божою волею дана всім грекам потіха щасливої злуки і мира »... а « Найвищий і Всемогучий Бог усі браки доповнить милостивно своєю всевишньою правцею, а час загоїть рани взаємно собі завдані так, що вкінці злука сердець і умів створить одне й неподільне тіло » (там же).

Досіль проект П. Могили. Крім незвичайної простоти замислу, він показує велике зрозуміння церковної проблеми в Україні та її труднощів, які однак не знеохочують його шукати розв'язки. Він не відкладає її аж до часу, коли на землі, в Європі, заіснує якась інша раса людей, чи на далеку майбутність (14), не викручується історією, сентиментом про « прадідну віру », чи остаточно: диктатом совісти (15). Як правдиво віруюча людина, християнин, він бере слова Христові дослівно і докладає зусиль до їх здійснення, резигнуючи навіть з офіруваного йому передше патріяршого титулу, щоб не відштовхувати дрібних людей. Для тієї самої тактики він визначає і укр. тодішній провідній верстві помітню роль в цьому ділі: щоб не відштовхнути ставропігіяльних брацтв — він признає наразі теоретично надвладу

(14) Бачинський Є., *Кілька рефлексій...*, 1952.

(15) Гл. *Львівські Архiepархіяльні Відомости*, Львів 1943 (У справі порозуміння).

Царгороду. Для цієї ж справи він і не відштовхус римських кругів домаганням спільного Синоду, але хоче його скликати силою державної конституції, без жодної згадки про унію. Так проєкт Могили став найбільш наближеним до фактичної розв'язки укр. церковної проблеми, не тільки по боці Української Церкви, але також і з сторони Риму, на що вказує позитивна постава Риму.

Така позитивна відповідь Риму була дана на загальному засіданні Конгрегації дня 16 березня 1645 р. Секретар Конгрегації, монс. Франціск Інголі, великий приятель і правдивий знавець укр. справи, дав про нього позитивну оцінку. Одинокі замітки він поробив тільки що до самого характеру Синоду-конференції та дораджував участь єп. Методія Терлецького. Але, відай, тут він не зрозумів П. Могили, бо цей плянував з'їзд чисто на базі конституційній, а не церковній. Так офіційна постава Конгрегації була позитивна, й рішено на цій базі далі переговорювати, аж до щасливого закінчення. В справі догматичних різниць станули на становищі Флорентійського Собору, чого хотів Могила. Що до практичної залежності Київського митрополита від Риму, то Конгрегація висказала думку, що тут вдасться митрополита переконати просити апробати в Римі. Монс. Інголі був однак думки, що якщо проєктодавець не схоче до того зобов'язатися, то такий випадок незалежності не буде новиною (16). В дальших переговорах думка Інголі була б, відай, переважила, бо Конгрегація в своїй відповіді не виказала постави непримиримої, але радше максимальну програму-бажання, і тому, зрозумівши якслід проєкт Могили, навіть у такій дразливій справі як спільний Синод, залишила це до осуду митрополита, зазначаючи тільки, що католики не братимуть в ньому участі в характері вже давніше недозволенім Римом (рік 1629, 1638-39), чого зрештою П. Могила й не хотів. Далі ве-

(16) Архів Проп., *Письма...*, том 338, л. 469.

ліла Конгрегація Нунцієві слідкувати за дальшим розвитком справи, подавати інформації, та до нічого не зобов'язуватися, не повідомивши скорше Апостольського Престолу.

Давши Нунцієві, Іванові де Торрес, на дорогу відповідну інструкцію, відпустили його до Польщі, де він прибув щойно 1 травня 1645 р. Та поки Нунцій зазнаюмився з цілістю ситуації Нунціатури та нав'язав відповідні зв'язки, Могила стояв уже над гробом. Дня 10 листопада писав Торрес до Риму таке: «Я дотепер не міг виконати доручення тієї Свящ. Конгрегації тому, що, як було мені наказано в цій інструкції, залежало дуже на довірочності в цій справі; тепер тут у короля з'явився і князь Оссолінський, і Архiepіскоп Гнезненський і Єпископ Терлецький, тому старатисьму в неприявності митрополита переговорювати з ними, щоб помогли мені і радою і ділом доконати такої спасенної, справедливої і конечної справи; переговорюватиму і з королем, як тільки допустить мене на авдієнцію, бо зараз він лежить на подагру. Зверну окрему увагу на те, щоб порушити й вповні виконати дані Свящ. Конгрегацією в цій інструкції доручення» (17). Однак не сталося, як плянувалося, бо вже 22 грудня 1646 р. Нунцій повідомив Конгрегацію «про небезпечну недугу нез'єднаного руського київського митрополита» (18), а в перших днях січня 1647 р. Петро Могила помер (19).

Номінуючи нового митрополита Сильвестра Косіва, король сподівався, що він поведе далі діло Могили, тимбільше, що це була праведна людина і приятель А. Кисіля. Про ці сподівання повідомив Нунцій Конгрегацію (20) дня 13 липня 1647 р. І справді для дальшого

(17) Архів Проп., *Письма...*, том 63, л. 179.

(18) Архів Проп., *Письма...*, том 64, л. 7.

(19) Петро Могила помер дня 6 січня 1647 р.

(20) Архів Проп., *Письма...*, том 64, л. 49.

ведення діла було скликано до Вільна православну конференцію, де уложено точки для дискусії на наступну конференцію вже з католиками. Ці точки в головних лініях впливали з проєкту П. Могили, може без потреби розвалковуючи деякі справи, що Могилі вважались далеко простішими. На цьому цілу справу застав важливий 1648 рік. В травні прийшов зрив Хмельницького, за кілька днів помер король. На підготовчому державному сеймі в липні була і православна і католицька сторона, був і Кисіль і С. Косів; за їх ініціативою постановлено цю справу закінчити на елекційнім осіннім сеймі (21). Від цього сейму католики обіцяли собі «великого побільшення Христового стада» (22). Мали зіхатись всі, щоб остаточно прийти до згоди (23).

Тимчасом Хмельницький гнав у боях польську армію, розгромив її під Пилявцями (23.9.1648), облягав Львів та підступив під Замостя. Залякані електори мерщій вибрали бажаного побідником Яна Казимира та розіхались, не зробивши нічого в церковній справі. Петро Сарацин пише просто про це такими словами: «На тому сеймі не зроблено нічого для загального порозуміння, бо неждані успіхи козаків заколотили й заколочують спокій у державі, що мало бракує, щоб її цілком знищити» (24). І справді, щоб рятувати, що ще було можливе, король, оточений під Зборовом, кинув на жертву українців католиків, яких зажадала народня стихія: «Унію треба усюди знищити» (25). Українські провідні круги, відволікаючи, спізнилися. До компромісу, проєктованого Могилою, не прийшло, бо не стало великої людини. Те, що не було можливе, по думці Мо-

(21) Архів Проп., *Письма...*, том 65, л. 127.

(22) Там же.

(23) Там же.

(24) Там же, том 65, л. 129.

(25) PELESZ J., *op. cit.*, II, pag. 225.

гили, щоб одна сторона уступила вповні другій, тепер захотіли здійснити силою, що привело до взаємної руйни, до того, що переможна сторона, митрополит Косів з духовенством, мусіла, хоч і « з сльозами », присягати на вірність Москві (1654). Якщоб українські провідні круги були пішли за проектом Могили, то на місце параграфу зборівського договору про винищення Унії, був би поставлений інший, не внутрішнього, але зовнішньополітичного характеру. Унія в плянах укр. провідних кругів не належала до причин Хмельниччини; плян її винищення, як осяг Хмельниччини, був тільки наслідком низової агітації серед розбурханої стихії, яка домагалась жертви. В світлі вище з'ясованого такого явища пояснити годі. Було б історичним фальшом уважати, що укр. провідні, відвічальні круги бачили в Хмельниччині спосіб розв'язки укр. церковного питання, як цього хоче залюбки московська православна історіографія, відтягаючи тільки проблему Хмельниччини від її національно-політичного підложжя в соціально-політичне. Проти цього свідчить проречисто анонімний проект Петра Могили з 1645 р. та ці переговори, що тяглись аж до Зборівського договору в 1649 р. Рівно ж історично неслухним є, немов би митр. П. Могила був « непримирливий » ворог укр. католицизму (Голубев, Пелеш) (26). Історія укр. церковної проблеми вимагає основної ревізії, якщо хочемо вже раз скінчити з плитким історизмом, який наляг на укр. уми та не дозволяє їм до сьогодні розв'язати самостійно укр. церковного питання.

В 1941 р. митрополит Андрей Шептицький, поставивши знову на порядок дня укр. церковну проблему і одержавши негативну відповідь з православної сторони, яка заслонилась історичними аргументами, сентиментом та совістю, у своїй відповіді на відмову укр. інтелігенції написав такий запит-докір: « Історію Бе-

(26) В цитованих творах.

рестейської Унії знаєте, Панове, з письм істориків, які усі, або майже усі, були не тільки засадничими ворогами з'єднання церков, але й ворогами українського народу. Коли мусите поправляти їх тези що до укр. народу, Запоріжжя, Мазепи, гетьманів, тощо, — то чому не вважаєте потрібним провірювати їхні історичні твердження про з'єднання церков?» (27). Одною з таких поправок вважаємо і цих кілька слів. Оскільки ця поправка правильна — хай розсудять шановні читачі.

* * *

Українська церковна проблема й зараз нерозв'язана. Серед укр. громадянства в батьківщині й на чужині у цій справі нуртують різні струї, нераз дуже болючі для цілоти укр. справи. Багато українців вважає, що сьогодні цю проблему треба відложити на другий плян. Можливо, і ми погоджуємося, але тільки, щодо способу й методики її трактування. Уважаємо, що поважне об'єктивне її трактування компетентними людьми не може ніколи прийнятися, аж до її остаточної розв'язки. Зокрема укр. вільна наука тут на еміграції не повинна прийняти своєї ревізійної роботи. Може завтра, у вирі будівництва укр. самостійного життя, на це не буде відповідної атмосфери. Далекі від батьківщини, її архівів та бібліотек, ми в інших ділянках можемо дати дуже мало справді наукового. Тільки укр. церковну проблему можна трактувати задовільної тут на еміграції.

(27) *Львівські Архивпархіальні Відомости*, Львів 1943, стор. 45.

IV.

З ХРОНІКИ ВАТИКАНСЬКОГО АРХІВУ ПРО ПЕРЕЯСЛАВСЬКИЙ ДОГОВІР

Можна сказати, що про Переяславський Договір з перед 300 літ заговорив цілий світ. Провідні голоси в цьому діялозі належать все таки обом контрагентам: Україні й Москві. Всі інші голоси — це добровільний чи недобровільний резонанс однієї чи другої « правди про Переяслав ».

Як ствердила історіографія, оригінального документу про той Договір не маємо. Історична інтерпретація його змісту розбіжна, в головному ж протирічна. Тому для з'ясування тієї суті муіли оператися на другорядних джерелах, які може поставити одна й друга сторона, та які фактично були притягнені до дискусії. Хто слідив за пресою, той міг мати досить докладний образ того, чим розпоряджають обидві сторони.

Нижче подані уривки з листів Апостольського Нунція у Варшаві Петра Відоні (був Нунцієм від 1652 року), який інформував Ватиканські кола в Римі на підставі польських чуток і джерел про Переяславський Договір. Ясно, що там відбивалися бажання й погляди польські, що зовсім не були приязні для Хмельницького.

* * *

Вже в 1654 році, 23 лютого, Нунцій писав до Риму, що стався союз між Хмельницьким і Москвою і далі: « Однак духовенство не хотіло присягати з причини розходжень у деяких справах віри, що існують між їхньою і московською церквами, а передусім тому, що вони залежні від іншого патріярха і побоювалися, що їх змусять силою присягати. Ця вістка спричинила тут (у Вар-

шаві) велике замішання, бо на самих москалів не звертали великої уваги, але бояться, що від союзу козаків (з москалями) справи приймуть катастрофальний характер». Це була перша вістка про Переяславську подію з Варшави, що потрапила до Риму.

В дальших місяцях увага варшавських дипломатів була зайнята дипломатичною роботою за приєднання на свою сторону татарів, щоб тим можна було передішити справу перемоги над Хмельницьким. Дедалі Нунцій Відоні подав докладніші вістки про спільну та про окрему дію українських і московських військ проти Польщі.

В травні 1654 року кримський хан запевнив Польщу в своїй допомозі, а то саме з причини «союзу москалів з козаками», та готовий був виступити «проти козаків, якщо вони не залишать москаля», домагаючись, щоб король здержався покищо «від ворожих дій проти козаків, аж доки він (хан) не вплине на козаків повинуватися королеві та залишити москаля».

Дня 6.7.1654 Нунцій писав далі таке: «Вкінці Хмель дав відповідь татарському ханові, що зірвати спілку з москалями він не може, але радо злучиться з ним (ханом) на шкоду Польщі, Семигороду та господарів Молдавії і Волощини, як своїх ворогів. Тому хан розпочав воєнну дію проти козаків, які, підступивши під Бар, були відкинені польськими військами з деякими втратами».

В жовтні у Варшаві ходили чутки, що Хмельницький переговорює з Семигородом, щоб злучитися з ним та, «уживаючи звичайних своїх штучок, пустив вістку, що ніби хоче підчинитися туркові і залишити москаля». Але, як пише Нунцій, «треба очікувати дальших вістей, щоб роз'яснити його підступ».

В грудні Хмельницький мав відповісти також на пропозицію Радзівіла, що оперував на Литві і Білорусі, що «вже тепер не час наставляти вуха на такі пропозиції, через союз з москалями».

Тимчасом воєнні дії розгорталися щораз ширше, втя-

гаючи проти Польщі, Швецію і Семигород. Тільки розбіжність інтересів не дозволяла Австрії встрявати і посередничати в цій справі.

В квітні 1655 року Нунцій повідомляв Рим про ці ускладнення. Від 26.4.1655 р. писав про облогу литовськими військами Могилева між іншим таке: «Київський митрополит, що втік від козаків і прибув у ці стори, вислав до міста Могилева священника свого обряду, закликаючи могилівців піддатися, бо Хмельницький вже програв; але вони посла придержали без відповіді». Правдоподібно йдеться про Митрополита Сильвестра Косіва, бо знаємо про його поставу до Переяслава і, що тільки «із сльозами» він присягав на цю угоду.

Дня 2.5.1655 Нунцій повідомляв про заходи Хмельницького, щоб Семигород посередничав у справі перемиря з Польщею. Це однак уважали у Варшаві тільки за тактичне зволікання. Насправді, Хмельницький йшов в напрямі на Львів, а московські війська на Гродно і Варшаву.

Тиждень згодом, 9.5.1655 р. Нунцій повідомляв Рим про те, що «деякі козацькі полковники не згодні з Хмельницьким, як гетьманом», а саме через натиск Туреччини — розірвати угоду з москалем: «З Великої Проти вислано окрему людину до Хмельницького, яка мала дати йому до зрозуміння, щоб взагалі залишив приязнь з москалем та знов підпорядкувався королеві, відповідно до статей Зборівського Миру, бо, в іншому разі, вишле проти нього сілістрійського візира з усім його військом».

Вже 15.5.1655 р. Нунцій писав знову про певну згідність Хмельницького піти на уступки, бо «побачив себе й своє військо малоцко не залишене москалями на призволяще». З тієї нагоди Нунцій зазначає, що однією з головних точок можливого замирення буде знову справа Унії та церковних мастків і що він поробив відповідні заходи у короля для їх забезпечення, бо знав, що «магнати для мира готові заплатити усяку ціну».

Дня 5.7.1655 наспіла вістка, що Хмельницький пропонує Туреччині, у відповідь на її дипломатичний тиск, приступити до спільної дії проти Польщі, обіцяючи свій васалітет на тій частині Польщі, що її займуть козаки, і то на подібних правах, як Волощина та Молдавія.

Однак дня 1.8.1655 у Варшаві вже знали, що Хмельницький разом з москалями прямує на Кам'янець Подільський.

Дня 2.9. писав Нунцій вже дуже ляконічно аж з Кракова: «Зачуваємо, що москалі прямують з Гродна на Варшаву, а Хмельницький на Львів».

Два дні пізніше говорили у Кракові про можливість сепаратного миру з козаками за посередництва татар.

А ще 7 днів пізніше, 11.9., Нунцій писав про облогу Кам'янця та про те, що «між Хмельницьким та московськими полководцями заігнували якісь незгоди, що могли б спричинити розлам між ними». Того ж дня король казав випустити з полону якогось «дуже любого Хмельницькому» козака, щоб цей «схилив його (Хмельницького) перейти на сторону короля, а що найменше — порвати приязнь з москалем, обмежившись лиш до України.

Та, не втрачаючи надії на якесь порозуміння з Хмельницьким, Ян Казимир, польський король, опинився з кінцем місяця вересня в Ратіборі на Шлезьку.

В жовтні знаємо вже про якісь старання Польщі, про сепаратне замирення з Москвою на шкоду козаків.

В листопаді Нунцій пише про Хмельницького під Замостям та про те, що «Хмельницький писав до короля шведського та пропонував точки замирення».

В листопаді-грудні Ченстохова видержала шведську облогу і доля Яна Казимира змінилася на краще, — починається його повернення до краю.

В перших днях січня (9.1.1656) польська сторона мала якісь малі надії на замирення з козаками, хоча загалом їй голосно говорилось, що йдеться тільки про тактичний крок. З тієї нагоди Нунцій писав до Риму:

« на всякий випадок відчуваю, що треба буде прийти з ним (Хмельницьким) до якогось замирення, а тоді на перше місце вирине стаття про зворот маєтків, що їх посідають з'єдинені та інші духовні особи ». В січні, під натиском шляхти, король вислав послів для переговорів з Хмельницьким.

Під час побуту Яна Казимира у Львові, в лютому 1656, Нунцій писав, що « Хмельницький відправив москалів з Кисва, а ввів туди козацьку залогу »; чотири дні пізніше, 20.2., — « про добре наставлення Хмельницького до короля Яна Казимира », щоби більше, — що Хмельницький був би навіть готовий підкоритися королеві, якщо « король з малою дружиною прибув до Кам'янця ».

На тому справа й затяглася. Конференцію в справі замирення відкладано з місяця на місяць. У Львові не знали нічого певного про задум Хмельницького.

Дня 19.5.1656 р. Нунцій так ляконічно звітував до Риму: « Про переговори з Хмельницьким треба щораз більше сумніватися, бо вважають, що він хоче стати паном цілої Русі (України), і то аж по Вислу ».

В часі побуту Нунція у Львові король оповів йому такий дотеп, що буцімто кружляв між козаками: « турок — поганин, московський государ — єврей, король Швеції — віроломник, а король Польщі — бідна сирітка ».

Тут, у Львові, Нунцій мав нагоду вчитати в листах чернігівського воеводи таке про Хмельницького: « Прийшли листи від пана воеводи чернігівського, що він прибув до Хмельницького, повідомивши раніше його через одного шляхтича. Хмельницький прийняв його з великою пошаною та « віватами » за здоров'я короля, та сказав воеводі, щоб він задержався декілька днів, аж поки він, Хмельницький, не відправить московських послів і татар, бо перші прибули від свого « государя » з багатьма соболевими шкурами, щоби його Хмеля, задобрити. Перед тим йому писали (з Москви), з великими жалями і бажали, щоб Хмельницький дав звіт і рахунок з більше

як 60 тис. москалів, що згинули при ньому в попередньому поході; але Хмельницький мав відповісти, що прийде із 100 тис. військом відвідати його (царя) та здати йому звіт».

Під кінець 1656 р. козаки почувалися залишеними на призволяще москалями, які робили заходи порозуміння з Польщею (сепаратно) на шкоду Україні.

На весну 1657 року почалася знов посилена дипломатична робота між Швецією, Україною, Семигородом і татарами. Так почався і новий похід козацько-семигородський та поновна втеча польського короля аж на Шлезьк. Але й цей раз Ян Казимир мав щастя і незабаром міг вернутися до краю.

У половині 1657 р., за два місяці перед смертю Хмельницького, Петро Відоні писав до Риму таке: «Хмельницький дає до зрозуміння, що хотів би мати патріярха від Папи; може він думає, що могтимо мати його нез'єдиненого. Хмельницький хотів би з'єднати Україну з Польщею на таких правах, як князівство Литовське, маючи окремих урядників та міністрів. Цього, по думці багатьох, не можна йому відмовити, бачачи, що це повстання було причиною усіх воєн. І я сказав, що коли жертвувано багатьом корою Польщі, то далеко меншим коштом можна було погодитися з козаками, а маючи їх, — не було б потреби в закордонній допомозі. — Король потвердив командування тим військом за сином Хмельницького. Але тому, що зачувається, що багатьом з того народу не подобається такий вибір, — я сказав, що можна б дати це потвердження посильному, що повертається назад до Хмельницького: коли він (Хмельницький) ще живе — дати йому, а коли б застав його мертвим, або в безнадійному стані — нехай (посильний) потвердження задержить при собі, щоби, позискуючи одного, (Юрася) не втратити всіх. Ця думка подобалася і так її виконано».

* * *

На цьому й кінчимо цих декілька заміток.

Нам здається, що хоч ці відомості й неповні, і багато з них було тільки звичайними поголосками, але вони вказують, що в Україні не все було так, як сьогодні подає російська та совєтська історіографія.

Хмельницький, входячи в угоду з Москвою в Переяславі, не випустив ініціативи з рук та фактично й далі провадив дипломатичні переговори (та укладав союзи) самостійно з Польщею, Туреччиною, татарським ханом, Волощиною, Семигородом, Швецією і ін., які добре знали про Переяславський Договір, та трактували Хмельницького, як суверена України.

Принайменше вже з того, що подавав Нунцій, у Римі думали про Україну, як про фактичну силу, а її союз з Московщиною уважали звичайним мілітарним союзом для боротьби з Польщею. Там були знані його змагання звільнити всю Україну (аж по Вислу) та були схильні допустити розв'язку — створення державної унії: Польща-Литва-Україна, що згодом, вже за тяжчих обставин, старався здійснити Іван Виговський у Гадяцькому Договорі.

Гадяцький Договір та Конотоп фактично й правно анулювали важність Переяславського Договору вже по неповних 6-ти роках його постановля.

(Друковано в: «*Науковий Бюлетень УТГІ*», Мюнхен 1954, ч. 39-40).

ЩЕ ПРО «ЗОРЮ НАД ПОЧАЄВОМ»

У «*Нашій Культурі*» (Вінніпег ч. 3, січень 1953, ст. 32-33) сказано таке: «У присланій програмі псси п. Григора Марієн (!) Лужницького, історія Почаївського Манастиря цілком пофальшована і правді не відповідає... І тільки через 45-ть років по цьому, року 1720-го обманом, підкупом та насиллям, при допомозі польської державної влади, Почаївського Манастиря захопили в своїй руки уніяти, і по цьому ним володіли» (відповідь див. «*Америка*», ч. 51, з 18.ІІІ.1953). Ще того самого 1953-го року «*Журнал Московской Патриархии*» (ч. 10, октябрь, стор. 28-32) помістив статтю Архимандрита Інокентія під заг. «*Свято-успенско-Почарская Лавра в борьбе в католицизмом*», де, між іншим, написаним зо становища Москви, а не Києва, сказано таке: «хитростью и обманом Почаевский монастырь в этом злосчастном 1720 году был вовлечен в унию, чего не ведали монахи православные и народ, не хотевший унии. Боясь народного гнева, латиняне в темноте творили свое темное дело» (стор. 30).

Прочитавши ці два тексти, не хочемо входити в розгляд схожостей між «*Нашою Культурою*» та «*Журналом*» у цій справі. Ціль цих рядків — тільки уточнити деякі дати, які покажуть цілу безосновність твердження про «обман, підкуп, насилля чи хитрість». Історія, звичайно, сама, коли щільно пошукати, спростовує всякий фальш. Бо правда в свому поході століттями завжди залишає стільки слідів, що може себе саму оборонити. Так стоять діла і щодо Почаївського монастиря. У цій справі ми сьогодні не мусимо вірити тільки тим, що мають доступ до московських архівів. Про справу Поча-

сва маємо низку документів і в римських архівах, і то не десь прихованих чи недоступних для контролю, але на досяг руки і приятеля, і ворога. Уважаємо, що робимо прислугу правді, коли розглянемо деякі з них.

Справа з'єдинення Почаївського монастиря не виринула щойно 1720 р., але була розглядана Свящ. Конгрегацією Поширення Віри вже в серпні-вересні 1712 р., на основі оригінальних листів почаївських ченців, львівського єпископа Варлаама Шептицького та папського Нунція в Варшаві. Тут розглянемо тільки перший документ, який є основний для цілої справи: тобто лист почаївських ченців з 23.VII.1712 р. Ось текст згаданого документу.

« Всесвітліші і Високопреподобні Отці, честигідні Покровителі й Добродії ласкаві.

« Це є той п'ятий день, що його сотворив Господь, коли нас і нашу чернечу спільноту, яка стільки літ блукала на бездоріжжях, — просвіченням Св. Духа вивів на прості і рівні шляхи і показав правдиву загороду католицької віри на Скелі Петра. Приходячи до неї, покірно і пильно просимо найвищого і вселенського Батька і — визнаючи його за нашого правдивого Пастиря, — складаємо йому нашу синівську пошану, прибігаючи в вою благуханню й найвищого благословення та його покрову. Не сумніваємося, що як найлагідніший батько блудного сина, як орел орленя прийме нас у затінок своїх крил. У цій справі ми дали вже письмо на руки Всесвітлішого Високопреподобного пана Шептицького, єпископа Львівського нашого ж обряду, за відомом Високодостойного і Преподобного в Христі отця і пана Тромбетті. Повідомили ми про ці наші торжественні бажання й невідкличчі рішення Всесвітлішого, Високодостойного і Преподобного пана Нунція, нашого шанобливого Покровителя. Також уважали ми за потрібне покірно просити Ваші Всечесності, Опікунів наших шанов-

них, щоб ці наші бажання і постанови не занекали вивершити своїм покровом і ласкавістю.

« Наш Почаївський монастир, — заснований достойним паном, бл.п. Федором Домашевським, шляхтичем і урядовцем, коло 100 літ тому назад, під іменням св. Тройці, — прославився чудами Преч. Діви Марії. Волею фундатора був він прилучений до Церкви Константинопільської і Уставу ставронігійського, а згодом, з-за різних воєнних лихоліть, підчинений під ближчого до нас Архiepіскопа Московського, якого ми за одноголосним рішенням цілої нашої чернечої спільноти покинули і цим листом в торжественний спосіб покидаємо, уважаючи це підчинення за справу для нас шкідливу.

« В світлі ж вище сказаного приходимо з проською до вас, Всечесніших Високодостоїностей, Покровителів наших шановних, щоб силою прав і ставронігійських привілеїв, як передніше ми залежали від самого Константинопільського Патріярха, — щоб тепер залежали ми від самого Найвищого Архiepірея цілої вселенної, Батька і Пана та втішалися його опікою і правосуддям у всіх напастях, журбах та утисках від противників.

« Однак, а це найголовніше для нас, щільно просимо, щоб прилучено нас до нового Збору всіх монастирів Правила св. Василія Великого, існуючого на Землях Львівській, Галицькій, Каменець-Подільській, що його оснований минулого року, і який — за одноголосною згодою зібраних — піддався і підчинився під провід, опіку й охорону вище названого Всесвітлішого і Високопреподобного пана Шептицького, єпископа Львівського. Бо цей Збір дуже відповідний і згідний зо старинним нашим устроєм та чернечою дисципліною, що було для нас чи не найбільшим поштовхом та потягнуло наші душі на лоно св. Церкви, щоб стати нам з тієї нагоди членами того Збору (Конгрегації).

« Бо ніхто з певністю не може краще працювати для св. віри та утвердити в нас св. З'єдинення, як саме цей

Збір та злучник нашого обряду, — Всесвітліший єпископ Львівський, Директор і Опікун того Збору.

« Вже другий раз наші голови й полонені уми наші схиляємо з просьбою до земського Заступника найвищого Божества, щоб зволив їх благословити, поправити і берегти, а нас прийняти й охороняти та щоб зволив завершити ці наші бажання і постанови повнотою своєї святости й благодати.

« А тимчасом благаючи Всевишнього і Предоброго Бога умильною молитвою та безперестанним молінням, остаємо Всесвітліших і Високопреподобних Достойностей, Панів і Опікунів наших шановних і прецедрих добродів покірні слуги і недостойні прохачі.

о. Арсеній Кучоровський, Настоятель монастиря Почаївського (в.р.).

о. Макарій Великопольський, Вікарій його (р.в.).

о. Юстиніян Козаневич, Економ того ж монастиря (в.р.).

о. Паісій Полкиданович, Еклезіярх того ж монастиря (в.р.).

о. Евстахій Куневич, Сповідник того ж монастиря (в.р.).

о. Гедеон Левицький, дякон і радник того ж монастиря (в.р.).

Пахомій Визберт Заблоцький, Прокуратор того ж монастиря (в.р.).

(Гл. *Архів Пропаганди, Письма реферовані на загальних Засіданнях*, т. 583, л. 496-7).

Так виглядав лист Почаївських ченців з 23.VII.1712 р., що був розгляданий на засіданні Конгрегації дня 2.VIII. і 12.IX.1712 р.

Як виходить з вирішень Конгрегації, заяву Почаївських ченців прийнято в Римі позитивно, з тим, що поблено деякі застереження. Було вирішено, щоб монастир підчинено безпосередньо Апост. Престолові, а

не Львівському єпископові, щоб не викликати непотрібних непорозумінь між ним та Луцьким єпископом, на якого території знаходився монастир. Якщо б цього не можна було досягнути, то Нунцій повинен був займенувати Львівського єпископа Апостольським Делегатом і, як такому, згадані ченці могли б йому підчинитися, бо мають до нього велике довір'я. Для дальшого ведення цього діла Нунцієві переслано відповідну інструкцію. Загалом були готові в усьому піти на уступки Почаївським ченцям. При цій нагоді, для прикладу, переслано акти Берестейської Унії та документ узалежнення Львівської Ставропігії прямо від Ап. Престолу, з 1708 р. Така була думка Ап. Престолу дня 2 серпня 1712 р. Місяць згодом справу ще раз перевірено, розважено та вирішено остаточно таке: « Повідомити пана Нунція про донесену тими ченцями справу та іменем його Святости і Свящ. Конгрегації нехай він прийме й допустить їх до ісповіді віри, відповідно до інструкції даної йому, і нехай звітує, щоб можна було виставити звичайне Бreve » (Арх. Проп., *Акти*, т. 82, л. 511-513, ч. 25).

Прочитавши одне і друге — питаємо: і де ж тут « обман, підкуп, насилля, хитрість, незнання того що твориться, темні діла », коли Ап. Престол йде на всі можливі уступки, щоб тільки не відштовхнути добре розположених ченців? Хто прочитав повищі рядки — цей відповіді нашої не потребує. В світлі тогочасного оригінального документу, авторитет навіть митрополичий чи архимандричий, по той чи цей бік залізної заслони, — нічого не може; він поставлений тільки за голі твердження сумнівної вартости. Може канадійські « історики » могли б бути оправдані тим, що тяжко досліджувати про такі справи на еміграції, але такого оправдання ніяк немає підчинений Московського патріярха, якому, чейже, доступ до архівів XVIII міг бути вільний. Якщо там нічого не знайдено, крім вище наведених втертих пустих фраз і наклепів, — то думаємо, що зробили ми

добре діло давши принайменше один оригінальний документ. Очевидно, ми тієї справи не починали і немаємо обов'язку своїх тверджень доказувати іншими джерелами. Однак ми готові послужити навіть фотокопіями документів усім тим, що хочуть пізнати не що інше, але правду і висвободитися з тенет тенденційної пропаганди. Головно на сторінках «*Журналу*» ми радо побачили б щось більше, як тільки голословні твердження архим. Інокентія. «Зоря над Почасвом» — далі, і ясно світить. Ждемо.

(Передача з української секції Ватиканської Радіостанції, в 1953 р.).

« БІЛА КНИГА » ПРО ПЕРЕСЛІДУВАННЯ УКР. ЦЕРКВИ

« Назва « *Біла книга* » — буде чи не анахронізмом, коли говорити про події з перед 250 літ. Але тут ідеться про поняття, не про вираз. А « Біла книга » сьогодні це офіційальне й публічне виявлення перед цілим світом правди про якісь події чи факти.

Перегортаючи фоліанти Ватиканського Архіву нам попало у руки щось таке, що сьогодні ми назвали б « Білою книгою ». Йдеться про листи Капи Климента XI з 1705 і 1710 років, що цими днями по'являться в друку в другому томі « *Документів Римських Архисреїв по історії України* ». Цих листів є декілька, писаних до різних людей. Найбільше обширний і характеристичний у цій справі є лист з 22.XI.1710 р., писаний до польського короля Августа II, союзника Петра I, та разом з ним — противника Станіслава Лещинського, Карла XII і Мазеви. В цьому листі публічно нап'ятовано переслідування московським військом українського католицизму.

Про переслідування Укр. Церкви, зокрема чернецтва, знали в Римі вже в 1705 р., і з тієї нагоди появилася також декілька листів згаданого Папи, головню ж про так зв. « *Полоцьку трагедію* », яка стала символом того, що діялося по всій західній Україні. По полтавській перемозі в 1709 р. Петро I знову попустив поводи своїй зненависті до укр. католицизму, може вже й тоді охрищеного « мазепинством ». Бо таким церковним « мазепинством », « сепаратизмом » можна було уважати український католицизм з свіжим ще з'єдиненням Перемишля, Львова, Луцька та цілого Правобережжя, що сталось вже за володіння Петра I, і було немалим ударом по

його амбіції, як « опікуна » православ'я, за яке він погрожував давній Польщі навіть війною. Тому інтервенція в Польщі в першому десятилітті XVIII ст. дала йому нагоду пімститись на тих церковних « мазепинцях », як згодом мститиме криваво на « мазепинцях » політичних по 1709 р. Справді, зрив Мазепи з 1709 р. був не тільки одиничним кроком старого гетьмана. Це було радше послідовне завершення того розвитку, що проходив у всіх ділянках і в цілій Україні на переломі XVII і XVIII ст., головню в ділянці мистецькій, освітній, культурній і церковній. Це доба козацького барокка, моголинецько-мазепинської академії та архітектури тощо. Ці речі не прийшли з Азії чи Москви та й Петро I їздив по Європі інкогніто вивчаючи тодішні західньо-європейські здобутки, що були будь-що-будь в більшості католицькі. Це була та сама життєсна струя, що в церковній ділянці захопила з собою Перемишль, Львів, Луцьк, доходячи в культурній шагі до окупованого Москвою Києва та Лівобережжя, а в вільній Мазепинній чи Орликівській Україні була б легко опанувала ціле Лівобережжя. На жаль, історії не завернути: Мазепа помер у Бендерах, а Орлик, гетьман-скиталець, став католиком. Значить, що і до нього особисто докотилася ця течія, але, на жаль, Україна була вже в інших руках.

Отож, коли Петро I вдарив по « винувниках » Полтави, він вдарив і її ідеологічне підгрунття, якого носієм був український католицизм. Звідси пояснюється те нове посилення проти-католицької нагінки і переслідувань з боку Петрової солдатески проти українських церков, монастирів, духовенства. Для з'ясування характеру і цілей цієї нагінки, розгляньмо вище згаданий лист — « білу книгу » — Папи Климента XI.

« Улюбленому в Христі синові нашому Августові, світлому королеві Польщі. Климент Папа XI. Улюбленому в Христі синові нашому, поздоровлення й Апостольське благословення.

« З того, що відписав Твоїй Світлості великий князь Московії, досить ясно бачимо, що ти на наш заклик гаряче старався, щоб висвободити руських ченців Чина св. Василя, католиків, з тих дошкульних напастей та гніту, що їх сьогодні понад усяку міру дізнають від московських солдатів, сюди спроваджених. Але звідси також видно, що хоча великий князь каже, що бажає, щоб Комісія, визначена тобою і ним, дослідила та відповідно покарала всіх тих, що цим ченцям та іншим католикам твоїх провінцій завдали насилля, то він однак є дуже упереджений проти самих таки русинів (українців), що є в одності віри з Римською Церквою, не вагаючись казати про них, відай з намови греків-схизматиків, що вони є до нього і до його влади дуже ворожі. Тому та сама ревність, що спонукала тебе взяти в оборону тих людей, вона сама нехай запалить тебе, щоб довести цю їхню справу до побажаного висліді. А цього, здається, не можна відповідніше зробити, як через комісарів, висланих з обох сторін, відповідно до пропозитованого проєкту; тому годиться, щоб ти тих, що їх уважатимеш за спосібних (щоб тільки католиків), щоскоріш визначив, щоб разом з москалями розглянули правдивість того, що з тої і цієї сторони закидається. Бо де буде збережена слухність і де тільки глядітимуть на правду, легко буде видати суд, чи з'єдинені руські ченці, що перебувають в Польщі та в Вел. Князівстві Литовському, порозкидані далеко від себе, та й не в великій силі, могли пошкодити московському війську, що, як кажуть, у немалій силі тепер стаціонує в тих областях; чи радше, навпаки, вони зазнали від них (війська) тяжких кривд, а навіть деколи й смерті, передусім коли католицькі церкви світського і чернечого клиру, а між ними й Полоцький собор та інші парафіяльні, й монастирі згаданого Чина були передані на грабіж та вогонь та доценту знищені, а ченці, майже всі, прогнані з своїх осідків та розігнані на всі сторони як збігці; а,

вкінці, і та мовчанка, що заіснувала в святих і божих справах у тих областях, чи не може посвідчити, хто є правдивим і певним спричинником стільки зла і кривди.

« Бо те, що вороги Римської Церкви безстыдним очорненням твердять, що з'єдинені руські вірні погрозами кар, а то й одвертим насиллям змушують нез'єдинених проти їх волі й при опорі приймати одність з Римською Церквою, це трудно можуть доказати тим, кому знаним з якою лагідністю й тактом Церква старається закликати назад і привести до Христової кошари заблукані овечки. А ще тим менше достовірне є те, як вони додають, — немов би пархія Луцька, Галицька і Львівська та інші церкви й братства в згаданому королівстві й князівстві, вичислені в цьому листі, — на основі якогось договору з перед небагатьох літ, заключеного між поляками і москалями, а згодом відновленого, — були змушені прийняти єдність з Римською Церквою, до якої тепер належать; так, немов би це не було довершене скоріш перед тим договором, що відносився до новіших часів; більше того: ще минулого століття, коли то єпископи і народ тих областей, пізнавши — за Божою ласкою — правду, самохіть і самочинно й з повною свободою прийшли до цієї святої Церкви, що є матір'ю всіх Церков світу і вчителькою.

« А далі, в тому справді прислужився справедливості великий князь Московії, який хвалиться, що дозволив на свободне практикування католицької релігії в своїй імперії; однак, справді нарушив би він тяжко Божі і людські права, якщо старатиметься відібрати цю свободу богослужб і святих дійств на чужих землях.

« Тому може бути тільки користь з того, коли прослідиться дуже пильно все те вище сказане. Але коли покажеться, що згадані ченці слушно скаржаться та їх переслідують і гонять проти всякого права, і то з зневажливості до Римської Церкви та Папського імені, то це буде обов'язком твоєї визначної чесноти допомогти їм та

подбати, щоб у твоєму королівстві не вчинили такої великої шкоди вірі, справедливості, а навіть твоєму авторитетові. Про це докладніше поговорить Всечесніший Брат Микола, Тебанський архієпископ, наш Нунцій при Твоїй Світлості, якій з любов'ю уділяємо Апостольського благословення.

« Дано в Римі, дня 22 листопада 1710 р. ».

Прочитавши цей документ, бачимо, що Климент XI не мав нічого іншого на меті, як розкрити перед світом правду про події в Україні, що їх пропаганда Петра I прикрила старанно плащиком політичної репресії проти мнених політичних, та військових злочинів українців — католиків. Не без гіркої іронії пише Климент XI про цю « небезпеку » від кількох сотень спокійних ченців для московського війська, переможного ще до того над Карлом XII. Йдучи в глибину властивих мотивів цього переслідування, Климент XI показує безпідставність російського протекторату над західними Українськими Землями в справах віри. Вкінці, спроваджує всі причини до однієї: ненависть до українців-католиків, з-за їхньої злуки з Римом. В цій ненависті Петро дійшов аж до такої противорічності, що дозволяв латинському духовенству виконувати свої функції в своїй державі, а українському духовенству не дозволяв цього робити навіть у чужій. І Папа Климент XI дорікає йому за цю людську непослідовність, а дії Петра I проти українців-католиків нап'ятовує як « тяжке порушення Божих і людських прав ». І це було тверде і тяжке обвинувачення, коли воно було кинене з Петрової Скелі в бік володаря якоїсь країни. В нашому випадку цей тяжкий закид кинув публічно Папа Климент XI в бік Петра I в 1710 році, виступаючи в обороні українського католицизму, переслідуваного в Західній Україні в розмаху репресій по-полтавського періоду. В обороні справедливості Рим не вагався кинути переможцеві з-під Полтави закид в злочині проти людських і Божих прав.

Пам'ятаймо, що ті злочини були виконувані на українських людях. І в тодішній Європі був це чи не одинокий голос виразного засуду кривавих дій Петра I в Україні, по полтавській битві та упадку Мазепи. При нормуванні наших відносин до Апостольського Престолу про це варто і треба б пам'ятати.

(Передано українською секцією Ватиканської Радіостанції в 1953 р.).

VII.

ЗАМІТКИНА МАРГІНЕСІ «ДІЯНІЙ» Т. ЗВ. ЛЬВІВСЬКОГО СОБОРУ 1946 РОКУ.

Дня 8 березня 1951 року минуло 5 літ від хвили, коли у Львові, у катедральнім храмі св. Юра, під шест кінкових фотоапаратів, зібралось 235 духовних і світських людей, які назвали себе « собором греко-католицької Церкви », а свої діла і слова — соборовими « діяннями ». Не тяжко вже сьогодні сказати, що скаже історія про цю подію та чи зачислить її до соборів, що їх пам'ять згадуватимуть ще далекі покоління. З хвилиною коли президія цього збору видала свої « діяння » в окремій книзі на те, щоб вони « не залишились у тайні » (ст. 13), пропала надія, що може ще десь таки стосовні документи розгубляться по різних архівах Львова, Києва та Москви і цей суд історії випаде згодом трохи лекший, з-за браку повного доказового матеріялу. А так цей суд історії подиктували вже самі її творці й режисери. Сьогодні можемо тільки повторити цей самосуд, що його виконав на собі цей « собор » своїми власними « діяннями », тобто: словами й ділами. Останніх п'ять літ експериментування, орошеного кров'ю і сльозами мільйонів католиків-мучеників, як наслідок тих « діяній », показують лише тим наглядніше його внутрішню вартість.

Коли сьогодні згадуємо про цю подію то не тому, немов би вона заслуговувала на згадку та й не тому, наче б нам було приємно перегортати сторінки національної ганьби й лихоліття! Ні! Ми далекі від таких намірів. Коли ж проте говоримо, то лише тому, що й зараз нашу Батьківщину пригнітає ця подія цілою своєю

жорстокою, кривавою вагою, а скитальщина може ще й не усвідомила собі як слід, що саме було у Львові 8-10 березня 1946 р. Хочемо пригадати тому нашій страдальній Батьківщині, що вона лише невинна жертва злочину й насилля, бо березневі події не могли змінити й не змінили нічого перед людським і Божим правопорядком. Нашій же еміграції хочемо вказати правдиве лице тієї події, а то й перестерегти перед фальшивими, хоч і буйними фантазіями про майбутність, про одну православному Церкву в одній незалежній Українській Державі. Скажемо коротко: злочином не можна змінити Божого й людського правопорядку, і: на злочині не можна основувати величі й майбутности народів і держав. А історичні документи про ті « березневі діяння » наглядно й незаперечно свідчать, що вони тільки просте насилля над совістю й душею чотирьох мільйонів українців-католиків, не виключаючи й самих учасників « собору ». Підготовка, самі « діяння » та їх наслідки, як їх подали самі їх творці, свідчать про те.

I. - ПЕРЕДСОБОРОВІ « ДІЯННЯ »

1. - В половині 1944 року до Галичини вступила в боях переможна совєтська армія, як визволителька від німецької окупації та мстителька за події на тих землях по 22-гому червня 1941 року. На країну налягло тяжке, гнітюче вижидання: чули всі, що буде гроза, хоч покищо була ще лиховісна тиша перед бурею. Дня 1-го листопада 1944 р. вдарив перший грім: помер митрополит Андрей, Мойсей народу, якого піднесені молитовні руки побіджали безбожного Амалика в 1939-41-их роках. І немов на знак покотився країною регіт наруги над пам'яттю праведника. Товариш Володимир Росович у своїй брошурі: « *З хрестом чи з мечем* » назвав великого митрополита ворогом народу, німецьким агентом, карієровником, честиллобом, наживником, безвартісною лю-

диною і тому подібним. Окремі агенти подбали про поширення брошури по цілій країні. Не було вже жодного сумніву, що буде лихоліття, коли збещено маєстат могили та пам'ять того, за якого домовиною несено вінки як «батькові народу». Прийшов врешті рік 1945, останній жахливої війни. Галичиною перекочувались на захід безконечні армії. І ось серед того блискавкою обхопила країну друга вістка, що всі укр. католицькі єпископи, під проводом митрополита Йосифа, опинились у в'язниці. Лишилось стадо без пастирів, прибите горем, залякане. А в перших днях травня скінчилась війна, залишаючи ріки пролітої крові, руїни сіл і міст та ожебрачений економічно нарід. І саме в цей час, незнати за якими вирішними понуками, задумано плян на ожебрачення ще й душі народу. Три священники-апостати увійшли в позбавлене пастирів Христове стадо, не через браму, якою є Христос, але перелізши через огорожу, як каже Христос: «А той, що не входить дверми, а перелазить куди іноді — злодій це і розбійник» (Іван, 10, 1). А «злодій не приходить, як тільки на те, щоб украсти, і вбивати, і погубити» (Іван 10, 10). Бо й справді дня 28 травня 1945 р. вони звернулись листовно до Ради Комісарів Радянської України, до світської влади, яка поставила на своїх прапорах бежбожницькі гасла та ув'язнила укр. католицьких єпископів, з проханням про «затвердження Ініціативної групи по возз'єднанню греко-католицької Церкви з Руською Православною Церквою» (ст. 15). Цей документ, що ляг основою цілої трагедії греко-католицької Церкви в Батьківщині, вимагав би окремого для себе розгляду. Крім історичних фальшивів, крім соковитого запльовування того, що це вчора було святе — це передусім документ знаного совітського «каяття» та визнання неіснуючих, сугерованих злочинів, під впливом панічного страху. У тому письмі автори виразно признаються: «Признаємось щиро, що ми під кінець німецької окупації (1944) вже мали тіль-

ки один страх, а не мали ніякої надії» (ст. 17). Чому ж, спитасмо? Бо — пишуть вони — « ми помилялися в оцінці радянської дійсності й історичної місії СРСР » (ст. 17). А в якій площині лежала помилка? Здавалось би, що духовні люди наголошуватимуть справи релігійні, заперечуватимуть десятки тисяч зліквідованого клиру, тисячі знищених, пограблених, замкнених церков тощо, а тимчасом вони поминають ті справи мовчанкою, так мов би не в тому полягала їхня помилка й ті справи залишились по давньому. А ось у чому вони зауважили свою помилку: « доблесна, подиву гідна, радянська армія покрилась вічною славою, розгромила Німеччину, спасла Європу... а словянські народи від загибелі... українські землі возз'єдналися... Генераліссимус Сталін ввійде в вічну історію як збирач укр. земель... нам відомі дуже великі заслуги Микити Сергійовича Хрущова » і тому подібне. Коли б справді на тому помилка полягала й у тому вони каюлись та просили прощення, то нам нічого б і згадувати про це, хоча вони далі кажуть, що на тих пізнаннях « ми стоїмо й будемо стояти » (ст. 18). Завважимо тут хіба, що ті пізнання та платформа — це лиш ствердження голих історичних фактів, з-за яких жодна стороння людина не може почуватися до якоїсь моральної вини, хіба якогось страху перед майбутністю. Зрозумілим було б ще й те, що так залякані нежданною дійсністю люди гнуться на всі боки і на всякі адреси з високословними подяками. Коли б на тому й скінчилось, мали б ми до діла лише з малими людьми. Тимчасом дальші, потягнені ними, абсурдні висновки показують нам іншу сторону цілої тої події. Ось, що вони пишуть: « Ми маємо повне довір'я до Радянської влади... » (ст. 18); до тієї влади, що дала повну свободу й державну піддержку безбожницькій пропаганді та протирелігійним маніфестаціям, а релігію і Церкву переслідувала та знищала різними обмеженнями; до тієї влади, яка знищала тисячі храмів та віру в серцях мо-

лодого покоління; до тієї влади, яка в'язнила або покарала смертю тисячі православного духовенства; до тієї влади, яка за свіжої ще пам'яті ув'язнила цілий укр. католицький єпископат та засудила на каторгу; до тієї влади, яка дозволила ругатися над пам'яттю митрополита Андрея. Коли ще до того чуємо те запевнення довір'я з уст священників, то такий висновок нам принайменше по-людськи незрозумілий. А далі вони висновують з свого страху ще й таке: « для думаючих ясно, що уніятеська Церква, як уніятеська, в цих нових наших умовах державного й народнього життя являється як історичний пережиток » (ст. 18). Ось до чого допровадив панічний страх збунтованого раба: від каяття він переходить сейчас до морального самогубства. Коли б такі залякані релігійні опортуністи жили були в перших століттях християнської ери — ми не мали б сьогодні християнського світа, ми не мали б катакомб та мільйонів героїв-мучеників. Бо ж по засаді львівських рабів, ясно, що « в умовах державного та народнього життя » римської імперії перших чотирьох століть християнство являлось історичним пережитком і абсурдом.

Коли до таких абсурдних висновків привів згаданих ініціаторів страх, то не менш неоправдані висновки зробили вони і з того добра, яке їм ввижалось з їхнього діла. Вони пишуть далі таке: « Коли весь український народ об'єднався в один державний організм, то і його Церква мусить об'єднатися в одну Церкву — в свою рідну, незалежну від чужинецької кормиги, в православну, що є Церквою наших батьків » (ст. 18). Справді фальшивий це провідник страх про мізерне життя, хочби він прикривався й плащиком добра. Вони забули, що Церква — Христове царство — не з цього світу, тому й не вимірюється кордонами держав; забули, що Церква — це організація душ і вона не мусить слідкувати за простірним розподілом народів і держав і в тій площині немає « чужинецької кормиги », з під якої хочуть

визволитися львівські самостійники, але є тільки солодке ярмо Христове; і якщо хто з під нього визволиться — попаде в неволю сатани. Між Христом і Велзевулом не може бути поєднання, не може ніколи замовкнути боротьба добра зі злом в ім'я якогось пацифізму, а тим більше не може вона замовкнути в ім'я якихсь мілітарних здобутків чи подій. У тій боротьбі добра зі злом Христос приніс не мир, але меч та перестеріг своїх вірних: « Не бійтесь тих, що тіло вбивають, а душі вбити не можуть; а радше бійтесь того, що душу й тіло може погубити в пеклі » (Мат. 10, 28).

Коли б християнство було поставило за головну задачу: орієнтацію на політичні чи мілітарні обставини народів і держав та примінювалось постійно « до всіх нових умовин державного й народного життя » світу — то воно не було б стало справою душі, але рабом повсякчасної політичної кон'юнктури та й було б скоро повернулось « до віри батьків », якою в тих часах було поганство; подібно, як проповідуючи поворот до віри батьків і львівські апостати повинні остаточно опинитись у поганстві українських предків.

З таких то міркувань згадані залякані претензи осуджують цілу свою минувшину, минувшину своєї Церкви та її проводу — єпископів. Бючись розкаюно в груди, вони кажуть безбожницьким комісарам: « на жаль намні списки не зор'єнтувались ні в політичній ні в церковній нововитвореній ситуації, і хвиля життя перейшла їм понад голови, а ми лишилися наче на розбитому кораблі » (ст. 18). І тими словами трьох галицьких мудреців осудили цілу двотисячелітню історію християнства, посміялись над кров'ю мільйонів мучеників, посміялись над самим хрестом Христа. Бо з їх засади безпосередньо виходить, що і Христос не « зор'єнтувався ні в політичній, ні церковній ситуації » свого часу і народу і за те « хвиля життя перейшла понад його головою » — він повис на Хресті, як дереві ганьби, і то з рук провідни-

ків-самозванців власного народу, які також, з панічного страху перед римлянами-окупантами країни, побоюлись постояти за його наукою, за своїм месією. Не зор'єнтувались у ситуації римської імперії й Апостоли і тому переоплатили життям: « хвиля життя перейшла понад їх голови », а за ними й понад головами мільйонів мучеників, ісповідників, аж до наших днів, коли останні в цьому поході « незор'єнтованих » станули наші єпископи-мученики галицької церковної провінції, а згодом Преосв. Теодор Ромжа з Ужгороду, а недавно Преосв. Павло Гойдич, з Пряшева. По думці тих ініціаторів « хвиля життя перейшла понад їх голови », але тільки тому, що вони не схотіли їх по рабьки еклюнкти перед тими, що про них здавна сказано: « сказав глухий у серці своїм — немає Бога »; перед тими, що « вбивають тіло, а душі вбити не можуть » (Мат. 10, 27). Щойно мудреці з Костельником у проводі умудрилися, « зор'єнтувались » та й поправили двотисячелітнє незор'єтовання цілого християнського світу. По їхньому — це були саме мученики, всі ті, що страждали за віру, що « вводили стан безвластя й дезорганізації » в Церкву. А в такий стан, по їх думці, мали ввести й нашу Церкву наші єпископи-мученики своїм власне стражданням за віру.

І що ж роблять вони, як кажуть, « чільні представники з наших трьох єпархій? » (ст. 18). Здавалось би навіть дуже похвальне діло: хочуть стати в обороні zagrożеної Церкви, але не на визначених їм Божим Провидінням і церковними властями становищах, лише самовільно, рішилися « вивести нашу Церкву з стану анархії, в стан консолідації ». Та за таких обставин може воно було б і святе і спасенне діло, якщоб приписали вони цю анархію її властивим спричинникам, а не вписували її на рахунок єпископів-мучеників та й не йшли по уповноваження до того, хто й спричинив цю анархію. Може б їх задум був і похвальним помимо того, якщоб цей стан консолідації оснований на камені,

яким є Христос, на « камені », на якому Христос збудував свою Церкву. Тимчасом вони просять уповноваження від радянського уряду « на перетворення її (кат. Церкви) в православну Церкву » (ст. 18). Отже, не в обороні проти ворога полягав їх плян, не в консолідації власних рядів, щоб туди не вдерся ворог, але у власному самогубстві, в повній капітуляції перед ворогом, від якого ще й просять « одобрити цей почин »; просто: віддаються на службу ворогові, для переведення власного самознищення. І в тому вершок рабського самозаневолення. Вони пишуть: « ми постановили очолювати Ініціативну групу греко-католицької Церкви по возз'єднанню з Православною Церквою » (ст. 18). Це ціль до якої змагає ворог і до якої вони зобов'язуються помагати, розбиваючи твердиню знутра.

В подробицях вони кажуть, що група трьох самозванців, « хоче приступити до реєстрації своїх однодумців, видання відповідних книжок і взагалі так повести діло, щоб було якнайменше борні і тертя та щоб не витворити « упірних » (ст. 19). Іншими словами: не сміє бути мучеників! Їх « акція » така, що вона боїться мучеників. Бо як вони кажуть: « жертви в такій акції обтяжують акцію... » (ст. 19), тобто обтяжують совість « акціонерів », а кров мучеників стає насінням нових християн, підносять пригнетених! Для них немає мучеників, все лиш « упір », який походить з-за « незор'єнтованості в політичній та церковній ситуації ».

Так то з легким серцем, що більше: неспокоїною совістю злочинця, цих трьох карієровичів віддає провід мільйонів душ державному безбожницькому урядові, Ініціативній групі, тобто собі самому, самозванцям та Зверхництву Всеруської Православної Церкви (ст. 19), тобто Московському православному патріярхові, до якого католики, на основі жодного, навіть советського права, не можуть належати. Ось так має виглядати « рідна незалежна від чужинецької кормиги, самостійна » Церква

українців-католиків. Мається почати в Христовім стаді нова господарка, вовча, і то навіть не в овечій, але просто у шерсткій вовчій шкурі. В тому полягав їх плян «вивести Церкву з анархії в стан консолідації». Очевидно, що до такої «акції» вони як самозванці не могли одержати уповноваження від Христа, чи навіть тільки від вірних християн. Та вони й не стараються про це й не пробують входити «дверми», що ними Христос-«пастир добрий». Вони зразу перелазять через огорожу та просять допомоги радянського уряду, просять «признати їм право вести намічене діло» (ст. 19).

Як бачимо кожне слово в тому документі — це новий злочин проти Христової науки, проти цілої історії християнства, записаної кров'ю мучеників; злочин навіть проти здорового розсудку. Бо коли Христос сказав віддати, що Боже — Богові, а лише, що цісарське — цісареві, то як може священик, слуга Христа, а ще до того «чільні представники з трьох снархій» віддати речі Божі в руки уряду, який проголосив свою арелігійність як засаду правління, підпирає безбожництво як ціль та переслідує Церкву й релігію? Коли двотисячелітня історія християнства — це історія боротьби духа проти матерії, то яким правом може якийсь християнин віддавати добровільно того духа в неволю матеріялізму? А коли, врешті, політична влада країни відділила Церкву від держави, загнала її в катакомби, ба що більше: уважає релігію отруєю для народу, в духовенство за ворогів народу — то яка здорово думуюча людина може йти до тієї влади й просити в неї права вивести Церкву з анархії, в яку та сама влада Церкву ввела? І то, щоб змінити цілу структуру Церкви, змінити її віру? Та, годі шукати Христової правди в тих, що її вже не мають; годі глядати християнського світогляду там, де його заступив світогляд матеріялістичний, який не має місця для Бога й релігії; а, вкінці, годі шукати здорового розсудку там, де запанував панічний страх перед

тими, що вбивають тіло, там, де вважають мучеництво за віру за простий « упір ».

2. - Тому й сталося нещастя. Влада, яка ругається з релігії та її слуг, влада, яка переслідує Церкву, відбирає від неї її вірних, вмішується до найінтимніших релігійних справ та диктує свої протицерковні закони, — вона, нарушуючи власні засади, вмішується в справи Церкви та диктує своє право. Справді, дня 18 червня 1945 р. львівські петенти дістали відповідь. Товариш П. Ходченко, як уповноважений Ради в справах Руської Православної Церкви при Раді народніх комісарів Радянської України, за вказівками Ради тихже комісарів дав ожидаану відповідь. Подасмо її дослівний текст, як документ насипля, яких тяжко підшукати в історії цілого людства. Товариш Ходченко писав таке: « 1) Ініціативна група по возз'єднанню греко-католицької Церкви з Руською Православною Церквою санкціонується у вашому складі, як єдиний тимчасовий церковно-адміністративний орган, якому надається право керувати в повному обсязі існуючими греко-католицькими парафіями в західних областях України і проводити справу возз'єднання зазначених парафій з Руською Православною Церквою. — 2) Ініціативна група по возз'єднанню греко-католицької Церкви з Православною Церквою має право погоджувати надалі всі правові питання в справі керівництва греко-католицькими парафіями і возз'єднання їх з Православною Церквою з Уповноваженим Раднаркомом в справах Руської Православної Церкви при РНК УРСР і відповідно в областях — з місцевими Уповноваженими. — 3) В міру проведення обліку деканів, парафій і монастирів греко-католицької Церкви, Ініціативна група має надсилати до Уповноваженого в справах Руської Православної Церкви при Раднаркомі УРСР списки всіх деканів, парохів і настоятелів монастирів, які відмовляються підлягати юрисдикції Ініціативної

групи греко-католицької Церкви по возз'єднанню з Православною Церквою » (ст. 19-20).

В тому досить короткому документі замкнено цілу програму ожебрачення душі мільонів. Три речі, які нарушують всяке право, хочемо тут підчеркнути: 1) Державна влада, яка проголосила відділення Церкви від держави як закон конституції, та яка ув'язнила весь законний провід укр. католицької Церкви, — віддає повну адміністрацію тій ж Церкві людям, які предложили вигідний тій владі вплив самознищення тій Церкві, пропонуючи себе самих на те становище; случай майже без прикладу в історії; 2) Примим і безпосереднім настоятелем тих « завідателів » вона назначус саму себе, поминаючи вищі власті церковні так католицькі, як навіть православні, що також один з рідких прикладів в історії, та класичний приклад віддання Божого не Богові, але цісареві; 3) Та сама влада зобов'язує тих своїх « адміністраторів в овечій шкірі » доносити тих, які не схочуть признати такого незаконного поведення та тих, що не схочуть датися повести шляхом у православ'я. Так нарушила ця влада найпримітивніші вимоги релігійної свободи, заневолюючи Церкву вповні на службу своїм плянам; тим також та сама влада порушила один з головних законів своєї конституції. В статі 123-ій Конституції УРСР сказано: « З метою забезпечення за громадянами свободи совісти церкву в УРСР відокремлено від держави... ». Отже, вмішуючись в діла чисто релігійні Церкви католицької, нарушено забезпечену законом свободу совісти громадян. Так виглядали ті два фундаментальні камені цієї штучної, ба злочинної будівлі, якій на імення: львівський собор 1946 р., і возз'єднання з православною Церквою.

Те, що далі слідувало — було вже тільки виконанням того наперед повзятого пляну, зложеного трьома карієровичами, в порозумінні з безбожницьким урядом, який ще до того тим своїм порозумінням порушував основний

закон своєї Конституції, якої повинен був боронити. Чи ж дивуватись, що далі вже не було стриму всяким безправним « діянням », головню ж коли згадана група почала діяти, управляти Церквою і то « погоджуючи всі правові питання... » з різними « Уповноваженими? » Тому даремне члени групи, в своєму зверненні до духовенства, з того ж таки 28 травня, б'ють на історію та її мачошине поведення з ними; даремне говорять « про стрясення в корені цілої Європи » (ст. 20); даремне кличуть « розважити справу холодним розумом » (ст. 20). Це все кінець-кінців згорнене в одному: « Коли весь український народ возз'єднався в один державний організм, то мусить прийти також і до возз'єднання на полі віри та Церкви нашого народу » (ст. 22-23). А за тим « мусить », як ми бачили, стояла лише велика доза звичайного страху кількох заляканих людей. Та й дуже вже скоро забули автори « звернення » до духовенства про цей холодний розум, до якого закликали духовенство, щоб не « піддаватись ніяким сентиментам, бо в таких вирішних ситуаціях сентимент злий дорадник » (ст. 20). Не завважили, що саме й страх належить до таких сентиментів, й тому він « злий дорадник » у таких важких справах, як віра. Ба, що більше: вони стараються ще й духовенству нагнати того страху, заявляючи ще перед відповіддю державної влади, що « державна влада признаватиме тільки зарядження нашої Ініціативної групи, а ніякої іншої адміністративної влади в греко-католицькій Церкві не буде признавати » (ст. 23). Таке звернення до духовенства, яке прецінь знало дуже добре законні шляхи в Церкві, служило тільки отому страхові, витворюючи враження, що остаточно все опинилось у руках влади та її помічників. Щоб до решти залякати свої жертви, вони заявляють ще найторжественніше свою льюальність стосовно радянського уряду та свій патріотизм, перестерігаючи перед зайвою боротьбою та зайвими жертвами. Тим хотіли вони здусити всяку опози-

цію, зводячи її на чисто політичний ґрунт лояльності та патріотизму.

Далі повідомляють автори про недалеку появу книжки Костельника про «*Догматичні підстави папства*»; просять не боятися та прочитати це їхнє письмо на декапатських з'їздах. Що найважливіше у ньому — то вони закладають вже тут основи під майбутній «собор», вербуючи прихильників. Вони пишуть дослівно: «Наші одподумці священники повинні якнайскорше вступати в члени Ініціативної групи в своєму власному інтересі, бо для них буде потрібна наша посвідка» (ст. 24). Подібне можуть робити й дяки, за відповідною оплатою 10 карбованців на цілі пропаганди. Як бачимо — замітка про майбутню конечність посвідок — чиста погроза та невмолиме затягування петлі довкола шиї своїй жертви. В «зверненні» немає жодного переконування про справи віри та догматів. Просто без дискусії — ресструйтесь!

За тим вже слідувала праця на місцях, у формі пропагандивних роз'їздів головних членів групи, так звана «акція усної пропаганди» (ст. 26) серед духовенства. У виданій книзі «діяній» не подано навіть тематики тієї пропаганди, та які обговорювано проблеми. Очевидно, в світлі попередніх документів, вона оберталась вповні на площині політичній. Остаточо вирішним доказом був страх та «конечність посвідки», щоб могли далі виконувати душпастирський уряд та уникнути так закиду нелояльності та браку патріотизму. Всі прояви віри та совісти др. Костельник згодом назвав просто й коротко: «прикрим фактом заляканої совісти» (ст. 43). А що такі справи совісти були порушені в тій акції, признають і самі пропагандисти. Д-р Костельник, напр., говорив на «соборі» таке: «Коли я на ці теми (історичний гнет унії) розмовляв з нашими священниками, то вони, бувало, відповідали: «Під політичним поглядом ситуація ясна: нам тільки туди йти. Але догми, догми!» (ст. 69). Очевидно, цей крик насилуваної со-

вісти духовенства був заглушений «конечністю посвідки» та обов'язком доносу до державної влади «упірних». Історія колишньої може сказати, скільки заповідано злочину старцям, батькам чи слабим духом в цілій тій «акції».

Коли згодом появилось на «соборі» 216 духовних делегатів, то вони, віддай, по найбільшій часті, репрезентували таки передусім свою іншу. Бо ось які підсумки підбивають провідники з своєї «акції усної пропаганди»: «Загально підсумовуючи спостереження, можна б сказати, що хоч Провидіння Боже виразно підготовляло наше духовенство до відходу від Риму... проте, вплив римського виховання та дисципліни був дуже великий... Особливо тяжко було приєднуватись до нашої акції старцям, що цілком зрозуміло для їх віку, та молодим целебсам, які щойно покинули стіни духовної школи. У молодих, крім впливу римського виховання, момент чуттєвий брав верх над здоровим і тверезим розумом і всю акцію представляв у фальшивому світлі» (ст. 26). Коли б так можна підтягнути сьогодні статистику тих «старців» та тих «молодих з чуттєвим моментом» — то ми побачили б зовсім іншу дійсність, як ту, що нею величаються ініціатори. Ледве чи в когось з тих молодих бракувало того «чуттєвого моменту», під яким треба розуміти національний момент, який не був у Галичині знищений, але, навпаки, загострений польською окупацією. Поїздивши отак через 6-7 місяців у товаристві різних місцевих «уповноважених» — один з пропагаторів вже на самому «соборі» сказав: «Справді, керівники Ініціативної групи свідомі того, що перевищання духовенства і народу в дусі православ'я тільки що розпочате, а ще далеко не переведене як слід...» (ст. 62). Замітимо тут, що крім того, що народу взагалі не переконували та й не було до того й часу, а то й боязнь перед «лісовиками» (бандерівцями), які чомусь то — як каже Костельник — «хоч самі є за православ'єм, виступають проти нашої акції з погрозами» (ст. 74),

навіть між духовенством пропаганда мала дуже поверховний характер, як признають на « соборі » головні актори: « акція усної пропаганди була майже викінчена в Дрогобицькій, Львівській і Станиславівській областях, за деякими винятками. Гірше було з Тернопільською областю, де з деяких причин... дуже трудно було перевести конференції з усім духовенством » (ст. 26). Тому можемо сказати, що принайменше з деканатів тієї області « соборові делегати » представляли лише самих себе, а з інших — не знати, покищо, кого.

3. - Перейдім тепер до найбільше абсурдного акту тих передсоборових « діянь ». Йдеться тут про фундаментальну справу будучого « собору ». В « діяннях » записано таке: « Ясним є для кожного, що собор не міг відбутися без участі в ньому єпископів, і то своїх, що вийшли зі свого ж духовенства » (ст. 26). Тимчасом, помимо такої « ясности всім », укр. католицькі єпископи сиділи по в'язницях, їх відсуджували на каторгу, а ініціатори підготовляли « собор греко-католицької Церкви », на якому — « ясно всім » — мусіли бути свої єпископи, « які вийшли з поміж свого духовенства », значить греко-католицького, бо ще й на сам « собор » делегати вступили « як греко-католицькі пан-отці » (ст. 43). Значить « ясно всім », що це повинні б були бути греко-католицькі єпископи. Щоб, отже, цю ясність зберегти, про тих єпископів подбав ніхто інший лише « Патріярх Московський і всієї Русі Алексій сам розв'язав справу єпископату для нової галузі у винограднику Христової Церкви, і тому на 24 і 25.ІІ.1946 р. призначив хіротонію на єпископів о. Антонія Цельвецького і о. д-ра Михайла Мельника » (ст. 27). Поминаємо вже те, що Москва, а не Київ назначувала єпископів для Галицької землі, але яким правом міг православний патріярх назначувати не свого підданого, члена інаковіруючої Церкви, по його думці навіть єретичної Церкви, на єпископа для тієї ж Церкви, яка до нього ніколи не належала та не

могла належати як інаковіруюча? Таке розуміння церковного права справді незвичайне, коли Святи Отці перших Соборів карали анатемою єпископів, які вмішувались до заряду чужої єпархії; не кажучи вже до інаковіруючої? Це правда, що номінати перейшли день перед своїми свяченнями на православіє, ба навіть постриглись у православні ченці! Але через те вони перестали бути греко-католицькими священиками й тому висвячені 24 і 25 лютого 1946 р. єпископи не « вийшли зі свого ж таки духовенства ». Хоч, як « всім було ясно », вони повинні б були з нього вийти, щоб вони були своїми, тобто греко-католицькими єпископами і щоб « собор » міг взагалі відбутися. Сталось якраз щось протилежного, помимо того, що « всім ясно », що воно не так повинно бути. Та що ж, ініціатори мали свій уложений чи подиктований їм плян і його треба було виконати щодо всіх подробиць. І так, 13 греко-католицьких священиків приступає вже 23.ІІ.1946 р. у Києві до православія, серед різних церемоній та промов. Розуміється коло них, тих первістків, дуже заходжувались, а д-р Костельник, якому з-за жінки виховзнула з рук Львівська архієпархія, дістав за заслуги — мітру. Інші ж хваляться, що їх дуже визначали, ставили на перше місце тощо. Замітимо, що і Юда Хриstopродавець свого часу стояв також посеред жидівської ради на дуже визначному місці та добивав торгу. Та хай! Скінчилось торжество, і 13 священиків перестало бути католиками. Що думали про їх вчинок релігійної апостазії ті, що їх в своє лоно приймали, покищо не знаємо. В кожному разі, серед людей шляхетних, а навіть злочинців, такий неписаний закон, що зрадником брідиться кожний, хоч би й використав його для своїх цілей. Історія вже неодне відкрила. Може колись скаже про те, що говорилось 23 лютого 1946 р. поза очі. Про те, що говорено в очі, знаємо бодай дещо. Від себе додамо до діл і слів тіві днини дві речі.

Найперше, у своїй промові дня 25.ІІ., під час свя-

чень Мельника, д-р Костельник « підкреслив, що Пресвященних Антонія і Михайла ніхто з людей в єпископи не вибрав, лише вони самі себе вибрали, а вибрали саме працею в Ініціативній групі » (ст. 32). З того кожного здорово думаючому ясно, що в такому разі вони були простими самообранцями, або говорячи просто: самозванцями, карієровичами перед Христовим, церковним законом та перед цілою історією Церкви. Рівнож кожний здорово думаючий признасть, що за вісім місяців праці в Ініціативній групі, за оті розізди по деканатах, — вони не могли стільки заслужитись, щоб аж самому собі приложити до серця руку й сказати: я одинокий, одиноко заслужений й тому вибираю самого себе в єпископи. Тяжко знайти в історії подібні приклади неоправданого самохвальства. Тут відкинено всі гальми, всі згляди, всі форми, не кажучи вже нічого про приписи церковного права та християнської праведности. Це пряме заперечення слова Христового до апостолів: « не ви вибрали мене, але я вибрав вас ». Тому неслухно добавчує д-р Костельник руку Божого Провидіння в тому самозванстві, та що й « діло, якому обидва єпископи себе посвятили, матиме благословення Боже » (ст. 32). Бо « хто не входить дверима в овечу кошару, але перелазить деінде, — цей злодій і розбійник » (Іван 10, 1).

Друга наша замітка така, що коли 23 лютого 13 греко-католицьких священиків перейшло в Києві на православ'є, то тим розірвали вони всякий зв'язок з католицькою Церквою та її організацією. Тому ті люди не могли жодним чином брати участі в « соборі », як повноправні члени, як делегати, а вже ніяк як президія « собору » та головні промовці. Тимчасом, хоч це « всім ясно », у Львові сталося якраз навпаки: ціла президія « собору », аж до секретарів включно — була православна, як і православними були головні промовці, і все це на « соборі », який ще виразно « ствердив для чистоти понять », що він є собором греко-католицької Церкви й на « собор

приїхали греко-католицькі пан-отці» (ст. 43), щоб і рішати про справи греко-католицької Церкви. І це одне протиріччя та порушення отого «ясно всім» вистачас, щоб цей львівський з'їзд заляканих чи хитких у вірі священників не вважати жодним «собором», а його «постанови» неіснуючими. Так дійшли ми до вершка «передсоборових діянь». Приглинемося з черги ще тій цілій комедії, названій «соборовими діяннями», яких безвартісність ми вже бачили із самої лише підготовки.

II. - СОБОРОВІ «ДІЯННЯ»

1. - Т.зв. «львівський собор» 1946 р. діяв у дні 8-10 березня, від п'ятниці до неділі першого тижня великого посту. Дуже крутими дорогами дійшло до тієї сумної «триднівки», починаючи від злочинної ініціативи самозванців; через незаконне втручення в церковно-релігійні справи безбожницької влади; через застрашування парафіяльного духовенства процедурою реєстрації та виставлюванням посвідок і доношенням «упірних» до світської влади; навіть недокінчена як слід пропаганда та передчасний тайний перехід проводирів на православ'я, із свяченням нових єпископів на католицькі, ще навіть і формально, єпархії — вказують, що автори тієї події ні не боялись Бога, ні не стидались людей та суду історії. Тому і т.зв. «соборові діяння» розминулись на 100 відсотків з усяким людським і Божим правомпорядком і вони перейшли до історії, як нова сторінка ганьби.

На «собор» мало прибути 247 учасників: 225 духовних і 22 мирян. Прибуло 235: 216 духовних і 16 мирян. Хоч «ясно було всім», що «собор» без участі єпископів не міг відбутися, то на соборі формально і офіційно не було ні одного єпископа, бо тайних православних єпископів, апостатів від католицизму, вчисляти не можна; бо, раз, про їх єпископський характер учасники

не знали, а за друге, православним єпископам на « грекокатолицькому соборі » не могло бути місця, за вимогами найзвичайнішого церковного права. Автори « діяній » говорять дуже ляконічно й невиразно про те, кого репрезентували ті учасники та не говорять нічого про те, як і хто вислав тих делегатів. Сказано було лише, що з кожного деканату мав бути декан і один священник, та зазначено, що з деяких деканатів могло бути і більше духовенства, чим порушено принцип рівності репрезентації та дано можливість з'їхатись лише і переважно прихильникам того руху за православієм.

На іншому місці сказано, що запрошення вислано виднішим представникам противників акції, але ті не прибули. Замітимо, що коли були і видніші противники, то мусіли бути і незамітні, які також мали право взяти участь у « соборі », який мав рішати і про їх долю. Тут мимоволі насувається паралель з берестейського собору 1596 р., що його постановили « анулювати » у Львові 1946 р. На тамтому соборі опозиція була дуже сильно представлена та взяла численну участь, мабуть основуєчись на свободі думки і слова. Коли до Львова не прибула опозиція, то це не був би знак її байдужости, але хіба знання, що собор без участі єпископів не міг відбутися та знання, що на ньому не буде свободи слова і рішення, вже наперед кількома одиницями пересудженої справи; а бути нікими і безсильними свідками ганебної комедії та своїм числом збільшувати численність « собору » — вони вважали, що не годиться; і тому опозиції — не було.

Та й взагалі на ті речі автори звертають дуже маленьку увагу, так немов на річ маловажну. За те більшу, а то й головну увагу звертають на справи другорядні, зовнішні, маловажні, сказати б — на саму режисуру. І тому вони говорять і про « досить артистично виконані... запрошення для священників... » (ст. 32); приготування приміщень у першорядних готелях Львова,

вчислюючи навіть ті готелі поіменно; говорять і про добрий харч для пан-отців; про видачу мандатів на участь у соборі, а також і талонів на готель і харчі; про прикрасу св. Юра килимами, одним словом — як самі кажуть — « для собору були створені прегарні рамки » (ст. 33). Так що ж, коли в ті рамки вставлено не цінну ікону, але карикатуру. Бо про таку, напр., важливу річ, як розпланування соборових дій, підготовку матеріалу, канонів, постанов — сказано коротенько, що « 6-го березня відбулось у канцелярії Ініціативної групи передсоборове засідання з участю 20 священників-делегатів на собор, у більшості деканів, на якому ухвалено було весь порядок нарад собору » (ст. 33). Як бачимо, справді коротко і дуже поверховно; а це ж була справа першорядної та основної ваги, коли йшлося « про небуденний собор, віками очікуваний », як кажуть видавці « діяній ». І в тому то « очікуваному віками соборі » чомусь якраз таку увагу звертають на дрібниці, вбачаючи в усьому окреме Боже Провидіння. Вони зазначають, напр., що це була якраз п'ятниця першого тижня посту; що дзвонили всі дзвони Львова, а головню ставропігіяльний « Кирило » і то від 10-11 ранку та 5-6 по обіді, щоб сповістити вірних, хоч таки зараз безпосередньо кажуть, що вірні й « почувши не знали, або докладно не усвідомляли собі, чому це дзвонять цілу годину » (ст. 33). Далі йдуть такі подробиці, як те, що ранком 8.III. курсували « два особові авта і два автобуси » (ст. 35), звозячи учасників, а « моторніші йшли пішки »; і знов про килими в св. Юрі, і симетричні ряди крісел і великий стіл на солєї, застелений зеленим сукном »; по середині « начеб королівський фотель, побіч два інших, дещо менших, але того самого стилю... малі столики для секретарів... якісь дивні апарати і шнури біля них — це кіноапарати... проповідальниця » (ст. 35). А далі: молебен і гарний спів, бо « ми співуча нація », хоч дещо далі забуваються і кажуть, що « латинські впливи забили в нас церковний

різноголосий, гармонійний спів» (ст. 48); і про те, що ще не було в храмі св. Юра стільки священиків з усіх трьох єпархій. Все це подробиці самозрозумілі, несуттєві для церковних діл; але що ж? Ними саме треба було заповнити внутрішню, духову порожнечу «діяній» того дивного «собору».

Врешті приходять сам початок, деє коло години 11-ої. Засідає президія. І каже книжка: «і спокійно, з найбільшою простотою і скромністю о. др. Костельник займає місце предсідника...» (ст. 35), а з ним Пельвецький і Мельник та секретарі Павлюсюк і Ванчицький, всі православні священики, мітрати чи тайні єпископи. Справді, не лише з найбільшою простотою, але просто-просто, примітивно, порушуючи всякий церковний лад, а навіть лад впорядкованого першого лінійного спортивного товариства.

Дві речі зазначає тут секретар групи, Сергій Хруцький, — 1) те, що учасники собору не знають, що перед ними Преосвященний Антоній і Михаїл, додамо, що вони й не знають, що перед ними ціла президія православна, та 2) те, що «формальна процедура вибору президії» була не потрібна, значить знову самовибранці, або, іншими словами — самозванці, аж до секретарів включно і то на соборі, який для «чистоти понять — ствердив, що він є собором греко-католицької Церкви» (ст. 61). До тих двох речей додамо ще дві, про які замовчав секретар Хруцький: 1) що члени президії, як православні священики, а навіть єпископи, не то що не могли президувати на такому соборі, але й взагалі брати участі, коли це був справді собор греко-католицької Церкви. Значить «собор» був обманений, та — припустивши все інше, — він рішав незаконно; 2) Коли самі творці собору поставили на початку самозрозумілу правду про те, що собор без участі в ньому своїх єпископів не міг відбутися (ст. 26), то — коли присутні на ньому єпископи, навіть як не свої, але православні, були учасникам нез-

нані, — виходить, що собор таки відбувся формально без участі єпископів. Отже учасники львівського з'їзду говорили й діяли про речі, в яких вони, по їх власній засаді, « діяти » не могли. І тому, ствердивши це, можна з так зв. Львівським собором раз на завжди покінчити. Самі його творці його засудили, як незаконний, просто — недійсний. Тому все, що там діялося, навіть в очах « соборових отців » повинно було явитися простою комедією, головню коли вони довідалися про пощовиене на них обманство. Тому треба приписати їм на рахунок, що взагалі подалися вони на такий собор, який був немислимий, без участі своїх єпископів; а друге, що довідавшись про комедію при кінці першого дня, вони замість « слава » не крикнули « ганьба », коли їм представлено тайних православних владик Мельника і Пельвецького. Та пригляньмося тим славним « діянням » до кінця.

Загально замітимо вже на початку, що в тих трьох днях поповнено стільки незаконности, стільки противорічностей, що просто хочеться підозрювати, що творці цілої тієї комедії умисне це зробили, щоб згодом їх діла не мали жодного правного значення та до нічого не зобов'язували більше щасливих і свободних нащадків... Інакше годі собі пояснити задовільно таку скількість, просто накопичення абсурдів в одному лише ділі, і то людьми старшими, досвідченими, вченими та дипломованими в церковних науках, богословських і правних.

2. - Отвираючи засідання « собору » др. Костельник ділить цілу історію Старого і Нового Завіту на 500-літні періоди, з яких послідній тривав від Лютра до Костельника, бо в тому самому вступному слові він і сказав, що цей собор — це початок відродження християнства взагалі (ст. 36). А знаним є, що « собор » це діло Костельника і соборові промовці кілька разів це підчеркують, а редактор « діяній » це також кілька разів занотовує, і Президія собору поручає це все без змін видати дру-

ком. А однак, не кажучи вже нічого іншого — це просенька самохвальба.

По відкриттю « собору » почалися промови та дискусія. Було в практиці Церкви, що на собори не допускали непокликаних. Та в тому « віками очіжданому соборі » сталось знову якраз навпаки. Бо і чому ж ні! Та ж др. Костельник зазначив, що ось це почалась нова доба історії людства. І тому на собор, до катедри св. Юра, впроваджують та представляють офіційально делегатів Московської православної патріархії, єпископів Макарія, Нестора та протоєрея Ружицького. Їх вітає президія та представляє учасникам « собору ». Можливо тому, щоб « собор », за участю тих чужих єпископів, не виглядав так неканонічно. І делегати глядять звесь час бистрим оком за « соборовими діями ». Справді публікована в згаданій книжці їх світлина говорить дуже багато. З їх хижих очей, затиснених уст так і видно, що тут, у їх руках спочивають усі нитки режисерії тієї комедії.

В « соборі » забирало слово 12 осіб, а принаймні стільки текстів поміщено в книзі його « діяній ». О. Пельвецький промовляв перший. Він уже тайний православний влади́ка і говорив про діяльність ініціативної групи; коротко — яких 10 хвилин. Далі др. Костельник, православний тайний митрофорний протоєрей; говорив про мотиви воз'єднання та протягом 25 хвилин здається йому, що розбив на прах всі догматичні проблеми, дискутовані між Сходом і Заходом вже понад 1000 літ. На тому запляновані « соборові » промови вичерпалися, бо так було постановлено в канцелярії Ініц. Групи. І кажуть « діянія »: « інші доповіді не були Президією задалегідь предбачені. Їх автори самі від себе на соборі виступили, бажаючи забрати слово в дискусії » (ст. 13). Справді, по пляну « собор » був би скінчився за яких 40 хвилин та був би побив всякий рекорд на всі віки. А так сталось, що під кінець своєї доповіді др. Костельник мав необережність сказати: « тепер відкриваю диску-

сію на цю тему ». І до слова зголосилось 10 промовців та протягнули « собор » це на яких три години. Почали промовляти дискусанти: о. Дрелих, тайний православний священник — через 5 хвилин закликав загально учасників до возз'єднання; о. Маринович, православний тайний священник — говорив 15 хвилин про польсько-українські стосунки, імперіалізм Польщі, про мнимі кривди Риму, заслуги Сталіна; о. Закаляк — говорив 10 хвилин про кривди від Польщі, за які винував Ватикан, та про невдачу Унії; проф. Дурбак — 5 хвилин споминав про о. Стефановича та митрополита Андрея; о. Іваньо — 10 хвилин говорив про православність укр. Церкви та кривди Ватикану; о. Лоточинський — 8 хвилин говорив про злих сусідів, розуміється: ні словом про Москву; о. Гривнак — 5 хвилин « доказував » злочини Польщі, кривди Ватикану; о. Добрянський, тайний православний священник, — через сім хвилин закликав до возз'єднання з православієм; директор середньої школи Щурко говорив через 10 хвилин про кривди Польщі та проти українсько-німецьких націоналістів; вкінці, о. Павлосюк, тайний православний священник і секретар « собору », говорив 5 хвилин про історичні кризи в Церкві, закінчивши, що « треба історію завжди приймати в такому виді, в якому вона до нас приходить. Треба йти на зустріч історії, а не втікати від неї » (ст. 117). Це була остання записана промова й на тому « дискусія була вичерпана » (ст. 43). Коротко можна сказати, що протягом яких 4 годин, переплітаних читанням різних привітальних телеграм від селян чи сільських громад, написаних таким стилем, який аж ніяк не вказує на селянську руку, говорилось: про польсько-українські політичні і церковні відносини, давніші й найновіші; про мнимі злочини Ватикану проти українців католиків, проти Унії взагалі, проти Совітського Союзу, про його сприяння фашизмові і нацизмові та українсько-німецькому націоналізмові; про об'єднання українських земель під прово-

дом Сталіна та про великі його заслуги для України; про заслуги Червоної Армії; про заслуги Хрущова; навіть про те, «що наші «лісовики» (бандерівці), хоч самі є за православ'єм, виступають проти нашої акції з погрозами» (ст. 77). Все це змагало до одного висновку: за політичним возз'єднанням — мусить прийти до возз'єднання релігійного. Зазначимо хіба те, що на церковному соборі дано перевагу не справам релігійним, церковним, але політичним; справам віри присвячено всього кілька хвилин; та й з політичних справ, чи кривд говорено лише про польського укр. сусіда, а не згадано ні словом про північного, московського сусіда. І це говорить багато про те, хто кермував «собором», до чого він змагав, яка була на ньому свобода слова.

Та хочби не було тієї всієї політики, тих всіх натяків на сучасну ситуацію, яка вимагає «чогось великого» (ст. 36), чогось, що треба «рішати раз на 500 літ» (ст. 43) і то без сентиментів «стати на шлях у творчу майбутність» (ст. 43), головно коли «митрополит і єпископом не зрозуміли свого призначення, як це видно з повідомлення Прокуратури УРСР, не виправдали довір'я...» (ст. 78), коли «Бог дав меч оборони Радянській владі», який «пізнали на собі всі загарбники» (ст. 105); коли б навіть не було виступу отого Степана Щурка, який утотожнив всяку опозицію проти возз'єднання з православ'єм з «каїноюв роботою українсько-німецьких націоналістів..., які є «непримиримими ворогами українського народу», бо «за всяку ціну стараються недопустити до возз'єднання українського народу на релігійному полі» (ст. 114); коли б справді всього не було, а говорено संबідно лише про речі релігійні та церковні, то вже те одне, що на десять промовців, відчисливши двох некомпетентних промовців із мирян, промовляло аж 6 православних, цебто 60 відсотків промовців, вистачає, щоб оцінити вартість того «собору» греко-католицької Церкви. І чи можна, отже, дивуватися, що др. Костельник,

під кінець такої дискусії, сказав, що « на соборі оо. делегати не видвинули ні одного аргументу проти нашого возз'єднання з Православною Церквою! » (ст. 43). Та ж там про речі релігійні майже не було бесіди, а як говорено, то говорили про них православні тайні священики; чи ж могли вони видвигати аргументи проти?

Здається, що самотнім якимсь незгармонізованим режисурою виступом було звернення, впрочім не занотоване як слід в актах, о. Василя Лесюка, який і піддав думку, щоб « нинішній собор вважати підготовчим етапом » (ст. 43). Однак предсідник собору відкладає це пропозиція аж до закінчення дискусії, значить аж доки делегати будуть вже вповні залякані та відкинуті внесок о. Лесюка. Бо справді, коли по промові Павлюка др. Костельник поставив цей внесок під голосування, то оо. Делегати були вже не лише як слід оброблені, але ще до того др. Костельник самовільно змінив зміст внеску і поставив під одне голосування аж дві протилежні собі справи: « Чи отці вважають справу розриву з Ватиканом та возз'єднання з Православною Церквою за дозрілу до того, щоб можна її зараз же проголосувати, або отці делегати хочуть ще продовжувати дискусію? » (ст. 43). На таке пропозиція делегати піднесли руки Кожний логічно думаючий питає: за чим піднесли руки? за першою чи другою частиною? Секретар « діяній » каже, що за першою частиною. Це, впрочім, знаний советський трюк питань і внесків. Але питаємо: за таких обставин, коли під боком стояла советська армія, поліція та адміністрація; коли через яких три години нап'ятовувано всяку опозицію як каїнову роботу, як діло українсько-німецького націоналізму, чому не дозволено делегатам рятувати свою совість принаймні тайним голосуванням? І то так у тому внеску, як і у внеску про розрив з католицизмом?

По закінченні т.зв. дискусії та проголосуванні, що справа вже дозріла до вирішення, др. Костельник, під-

биваючи підсумки, сказав: « На соборі оо. Делегати не видвигнули ні одного аргументу проти нашого возз'єднання з Православною Церквою. У своїй же пропагандивно-підготовчій діяльності зустрічався я тільки з прикритим фактом заляканої совісти... », і тому просить « відкинути всі сентименти » та « орлиним оком обняти цілість ситуації і стати на шлях, який веде у творчу майбутність »; зазначаючи, що « хіба тільки Апостольський Собор мав таке благословення свище, як наш » (ст. 43). Після того слідувало вже читання внеску соборової ухвали про розрив з Римом. До вище наведених слів замітимо таке: 1) Як могли говорити проти возз'єднання з православ'єм православні тайні священники, чи прихильники православ'я, або й ті, що боялись, щоб їх спротиву не потолковано українсько-німецьким націоналізмом, як це виразно сказав Степан Щурко? 2) Відай, др. Костельник стрічався в своїй пропагандивній діяльності не лише з « заляканою совістю », коли в звіті сказано й про опозицію і то видніших її представників, і про те, що старці та молоді целєбси та й взагалі молоді священники були проти. Коли б справді йшлося тільки про « залякану Римом совість », то др. Костельник мав у руках такі вимовні атути, що міг цей страх перед далеким Римом вибити сильнішим страхом перед ближчою Москвою, Червоною Армією та агентами НКВД. Маючи за собою запевнення піддержки Радянського уряду, зобов'язання доносити упірних, конечність посвідки, різних головних « уповноважених » та « уповноважених на місцях », сітку НКВД по цілій Галичині та гарнізони советських армій, др. Костельник міг вибити без решти з свідомости страх перед Римом, який не мав навіть одного свого урядового представника в Західній Україні, не мав армій, а вірні йому єпископи та священники сиділи по в'язницях. Отже не йшлося лише про « заляканість »; йшлося таки про совість і насилля; 3) Що ж до « благословення свище », рівного Апостольському Со-

борові — то це треба назвати простеньким і дешевеньким перебільшенням д-ра Костельника, який, як ми вже бачили, створив новий 500-літній період в історії Церкви; одинокий зорентувався в ситуації на протязі двотисячелітньої історії Церкви; який без вибору обняв президію собору та за 25 хвилин вирішив проблеми, про які дискутували через 900 літ тисячі найученіших голов. В цей ряд перебільшень треба поставити і те окреме «благословення свихе» і то на «соборі», про який було «сім ясно, що він не міг відбутися без своїх єпископів», а він таки без таких єпископів відбувався.

3. - Врешті дискусія вичерпалася й передісидник зачитус зложений задалегідь проєкт соборової ухвали, хоча вона ніяк не відповідала соборовій дискусії. Ухвала властиво одна, хоч має вона чотири пункти: 1) анулювати постанови Берестейської Унії з 1596 р.; 2) відірватись від римської (панської) Церкви; 3) повернутися до прадідівської православної віри, і 4) возз'єднатися з Всеруською Православною Церквою в Радянському Союзі» (ст. 43). І «стихійним піднесенням рук Собор одностайно прийняв ці історичні рішення... повернулось колесо історії» (ст. 43), і «греко-католицькі пан-отці стали православними священиками» (ст. 43). Щойно тепер можна було зняти наложену маску та викласти всі карти на стіл і тому «тепер о. др Костельник міг представити їм двох нових наших православних владик, Антонія і Михаїла». І, як закінчує референт, «почулись оклики «слава» і зараз ще грянуло «многая літа... та достойно всть». Була година 16.30, а день 8 березня 1946 року» (ст. 43).

Практично тут і закінчився вже «собор». Те, що слідувало далі — була тільки парада та практичні висновки. І що ж сказати про це рішення того львівського «собору?» Багато дечого можна б відмітити. Щоб бути короткими, відмітимо лише одне-друге, що кидає світло

на цю карикатуру « собору » та показує його внутрішню безвартісність.

1) Підготовка до собору тривала 7 місяців, а « собор » зробив свою « працю » за 6 годин, вчисляючи в те молебень, вітання і представлення делегатів московської патріархії, 12 промов, подвійне голосування, представлення нових єпископів, многоліття й « достойно єсть », а може ще й яку перекуску, бо була обідова пора. Якщо б ми справді признали, що це був собор, а не комедія, то, відай, був би він найкоротшим в історії Церкви, хоч рішалась справа великої ваги: йшлося про зміну віри та цілої церковної структури цілої мільіонові Церкви. Це був би просто — собор « стахановець », головню коли зважимо, що він був предвиджений лише на яких дві години; до 6 годин продовжили його ті спонтанні промови-винади проти Польщі та Риму. Церковні собори, навіть Апостольський Собор, яким кермував св. Дух, тривали довго: місяць, рік, два; були й десятилітні собори, а навіть 18-літні, як напр. т.зв. тридентський Собор. Звернім увагу на два з них: Ферраро-Флорентійський собор тривав понад 5 літ, а на ньому йшлося про подібну справу: католицизм і православів. Та й Берестейський Собор, який взялись « анулювати » прості пан-отці у Львові — не був ділом 6 годин. Ми знаємо, що про цю справу дискутовано на єпископських з'їздах від 1590 р., значить 5 літ. Дискусія в Римі, над умовами Унії, тривала місяць, сама лише ісповідь віри Пота і Терлецького кілька годин; дальші римські дискусії над переведенням Унії в діло — знову місяць; підготовка до проголошення Унії майже 8 місяців; сам акт проголошення — тиждень. У Львові все це відбулось за 6 годин. Справді рекорд! Гідний 20-го століття і доби « стахановщини ».

2) У своїй промові др. Костельник сказав таке: « Унія — це ініціативна група по воз'єднанню всього православного Сходу з папським Римом » (ст. 69). Так др. Костель-

ник, той самий, що оснував « Ініціативну групу по возз'єднанню з православною Москвою », створив нову « унію », тим разом з Москвою. Коли б ми навіть абстрагували від справ віри, то між Берестейською та Львівською Унією заходить величезна різниця. Унія Берестейська не була безусловною капітуляцією перед Римом. Тодішній укр. єпископат поставив свої конкретні вимоги, умовини характеру дисциплінарного, обрядового, адміністративного, а навіть економічного та репрезентативного. Умовини ті були розглянені і прийняті Римом та загарантовані торжественними папськими буллами. Світська влада обіцяла торжественно сповнити умовини характеру дочасного, про що інтервенювала й Апостольська Столиця. Щойно по тому прийшла ісповідь віри Потія і Терлецького, а згодом і Берестейський Собор, на якому президували не Потій і Терлецький, вже практично католики, але митроп. Рагоза, православний. Так виглядало з'єднання рівного з рівним; це не затрата одного в другому, але злука в щось третє, спільне одному і другому, з задержанням своїх питомостей. І цього, по трьох століттях, не мусимо й сьогодні стидатися. Тимчасом друга « унія », Львівська, — це повна капітуляція перед Москвою, яка не гарантувала за укр. Церквою жодних прав. Все було віддане на ласку і неласку Московського патріарха. Др. Костельник, замість усяких умовин, предкладає « соборовим отцям » — « просити Його Святість Алексія... щоб нас прийняв до Всеруської Православної Церкви » (ст. 74). Значить йшлося про звичайніське абсорбування, а не злуку рівного з рівним, на поданих і обосторонньо прийнятих умовинах. Коли до Берестя були привезені запевнення всіх умовин, запевнення всіх окремішностей Укр. Церкви, то у Львові в 1946 р. др. Костельник міг сказати про майбутність укр. Церкви лише таке: « Колиб хтось побюювався, що така наша єдність з Руською Православною Церквою потягне за собою русифікацію нашої західно-

української Церкви, то я вказав би на той факт, що православна Церква, де є повна свідомість, що Церква є організацією задля совісті і любові, в нинішніх часах не може не погоджуватися з національними принципами, які наша держава признає. Ми в Україні і українці, а цього нам і в Церкві ніхто не відбере» (ст. 75). Ось і все, на що могли покладатися львівські возсоединителі. Голі сподівання на добру волю старшого брата. Як бачимо історія українсько-московських відносин нічого не навчила тих 235-ох українців у Львові. Знаємо, напр., що коли в 1654 р. заприсягано переяславський договір, то московські думні дяки не хотіли присягати в імені царя Алексеія, мовляв, що цар обіцяв — те й додержить. І додержав так, що загнав передчасно в могилу Хмельницького, так, що треба було Конотону, Полтави, Андрусівського договору тощо. Подібно на слово прийняв і Микола I в 1839 р. возз'єднання українців і білорусинів, а незабаром запанувала в Церкві російська мова, українські єпископські стільці та приходства зароїлись батюшками з-під Тули й Калуги, занепал укр. стиль у внутрі і зовні укр. храмів. Забули й те, що в 1918-19 рр. обіцяно Україні союз з Москвою, як рівний з рівним, «вплоть до отдаленія»; почали навіть українізацію України, а сьогодні на українських улицах та училищах тяжко почути українську мову.

3) Берестейський Собор і Унію переводила ціла українська єрархія, добровільно й непримушено. Була повна свобода приступити до католицизму, або ні. Король Жигмонт був прихильником ідеї, але коли князь Острозький, як противник, загрозив двом єпископам, Балабанові й Копистенському, які належали спочатку до головних промоторів українського католицизму та підписалися майже на всіх підготовчих документах, і вони під загрозою відступили вже на самому соборі в Бересті, то державна влада залишила їм свободу того кроку, хоч він був поставлений під терором Острозького. А

далі, на Собор до Берестя прибула й опозиція, і то сильна, навіть озброєна та склала окремий, протестаційний собор про себе, значить вони не боялись, що за це в католицькій державі помандрують до в'язниць, або що їх змушуватимуть силою прийняти сторону й рішення більшості. Тимчасом ту Берестейську Унію взяли « анулювати » другою « унією », але нез католицизмом, а з Москвою, залякані самозванці-священники, під проводом і предсідництвом православних священників, на соборі без участі жодного правного єпископа. Свобода рішення не існувала й тому не прибула жодна опозиція, або її тудою не припустили чи виєлімінували, вибираючи лише прихильників руху по деканатах, та деканів, які були або нові, отже « з посвідками », або давніші, що дались залякати « конечністю посвідки ». На самому « соборі » одинокий голос, щоб справу відкласти, відложено аж на кінець дискусії та відкинено двозначним, явним голосуванням. Головні ініціатори, навіть на « соборі » признаються, що існувала опозиція, і то навіть « чільніші її представники », але те що вона, хоч не маючи « мандатів на собор », не з'їхалася самочинно до Львова, щоб скласти свій протестаційний собор, показує, що до того не заіснували ні найменші обставини. Коли « ініціативна група » мала апробату, уповноваження, піддержку матеріяльну й моральну радянського уряду в центрі та на місцях, аж до « автобусів, особових авт та готелів включно », то опозиція мусіла числитися з такими вирішними фактами як те, що вона не взяла « посвідки » й тим самим була проскрибована, донесена як « упірна », адміністраційно переслідувана; тому й не могла одержати відповідних дозволень подорожувати та перебувати у Львові. До тогож, за тими обставинами, на сторожі того несправедливого порядку, стало всемогуче в свіжо здобутій країні НКВД та гарнізони Червоної Армії. Тих паралель досить, щоб побачити вартість Берестейського й Львівського « собору »

та чому цей останній так, а не інакше відбувся, що на ньому «отці делегати не видвигнули ні одного аргументу проти», що ніхто не відступив від голосування, тощо.

Та «собор», що практично закінчився в 6-ох годинах першого дня, урядово й формально тривав три дні, присвячені торжествам та парадам. Очевидно, мусіли делегати конечно видержати до неділі, щоб сповнити дальший розділ запланованої символіки, щоб в першу неділю посту, в т.зв. неділю православія (в яку — до реці пригадуючи — майже цілих 250 років виклинали геть мана Мазепу за те, що провинився під Полтавою проти «православія», виступивши оружно проти гнобителя самостійної України, Петра Першого), щоб тепер в ту саму неділю відсвяткувати торжество запанування московського, «казьонного» православія, над цілою українською етнографічною територією та щоб виклясти останнє її незалежне забороло.

Вже й другого дня, в першу суботу посту, не обійшлося знову без символіки, хоч тим разом злочинно натягненої. Почалось «читаною Службою Божою...», сослужили всі православні єпископи, а — як кажуть «діянія» — «світські священники, делегати собору, співали прекрасно» (ст. 44), сповідались і приступили до св. Причастя» (ст. 44). Згодом був відповідний чин приєднання до православія, а вкінці панахида по бл. пам'яті митрополиті Андрєві Шептицькому, бо «цей великий митрополит був Предтечею Православія на наших землях» (ст. 44). Що бувші «пац-отці», а тепер вже «православні священники» сповідались, причащались та співали — це гарно, але пощо було їм нарушувати спокій могили та ругатися над пам'яттю мученика, «царського православного в'язня», і то лише тому щоб заспокоїти грижу власної совісти? Так і видно, що ніколи й не читали отці делегати актів царського міністерства війни в справі вивезення й трирічного в'язнення митрополита Андрєя. Так, митрополит Андрєй був предтечею православія, але

не такого, як його проголосили у Львові. За це він страдав і це було причиною його в'язнення в 1914-1917 рр. В головнім доносі й оскарженні з 1914 р. стоїть записано короткою військовою мовою: « Ватикан старається відновити унію в Росії за поміччю уніятського митрополита у Львові графа Андрея Шептицького, учасника наради діячів католицизму в Римі ». Це не видумка, не містифікація; за це великий митрополит пострадав здоровлям. Коли справді хочете знати чого митрополит був предтечею — перегляньте « Діло ч. 29 Капцелярії Главного Начальника Снабженій Армій Юго-Западнаго фрон-та » з 1914 р. у відділі: « гражданское » під заголовком: « Переписка о графѣ Шептицком ». Там і знайдете, як не ви, то свобідніші нащадки наші. А того, що 10 березня 1944 р. митрополит мав би дозволити сімом українським православним священикам правити парастас по православнім Шевченку у Переображенській церкві у Львові — ще замало, щоб бути предтечею православія, як його розумів « львівський собор 1946 р. »; а навіть замало того, що йому приписується в заслугу, що « Рим не зліквідував о. д-ра Костельника як священика » (ст. 44). А ще висновувати з того, що « в світлі цих фактів рішення Собору про відхід від Рима не представляється якоюсь політично-церковною революцією, а є еволюційним етапом у розвитку нашого національного релігійного життя » (ст. 44) — це вже просто історичний анальфабетизм!

4. - До години третьої по обіді полагоджено дальші формальності в справі подання телеграм до різних церковних і світських достойників, від патріярха Алексея та Сталіна починаючи. Найголовнішою справою була ухвала « вислати звернення до Його Святості Алексія, Патріярха Московського і всієї Русі, з петицією про приняття дотеперішньої греко-католицької Церкви в молитовне і канонічне об'єднання з Руською Православною Церквою » (ст. 44), яке, як історичний документ, підпи-

сали всі учасники. І цей документ, це той документ ганьби, якого ще довго стидатимуться наші нащадки. Це документ повної і безумовної капітуляції з останніх українських заборол перед Москвою; капітуляція з історії, з віри, з мови, а навіть з душі. І тут не обійшлося без історії, без нападів на Ватикан, на свою мигувшину; не обійшлося також і в тому документі без славословій «доблесній армії». Практично й правно весь зміст замкнено в такому реченні: «Піддаємось під Ваш батьківський покров і опіку, знаючи, як дуже потрібна для нас поміч Вашої Святости, і вірячи, що Ваша Святість станете для нас щирим батьком, бо все нас з'єднує — і віра, і історія, і душа, і мова, а ніщо нас не роз'єднує. Амінь» (ст. 136). І під це «маніфестаційне і просительне листьмо» підписалось 235 учасників «собору». Справді, на вічну ганьбу не можна й не треба б нічого іншого, як того півречення: «бо все нас з'єднує — і віра, і історія, і душа, і мова, а ніщо нас не роз'єднує». Цим півреченням скапітульовано без умовин з усього, навіть з власної душі, щоб цілковито зникнути в «єдиной неделімой». Бо що ж ще властиво було залишилось за тих кілька століть пожиття з північним сусідом, як не віра, історія, душа і мова? За це ж йшла й сьогодні йде боротьба, і мільйонні жертви за це саме караються по концентраційних таборах Сибіру. Вони у Львові кажуть: «нас з'єднує віра», але чи пам'ятають вони плач митрополита Косова перед присягою на вірність цареві Алексієві в 1654 р.? Московську подорож митрополита Четвертинського в 1685 р.? Укази Петра Першого, стоси спалених церковних книг «київської печаті», укази й ряд касат Катерини II, наVERTання «уніятів», які замешкували аж попід Київ і Брацлав? «Возз'єднання любов'ю» Миколи Першого 1839 р. та Олександра Другого 1874 р. за піддержкою багнетів, куутів, каторги та дошкульних кар на тілі й мастку? А тисячі розібраних, замкнених, збещених українських православних

церков по 1917 р.? А розібраний національний пам'ятник — київський Михайлівський собор? А десятки тисяч в'язнених, вбитих, ожебрачених українських священників в Україні? Справді, всяка руїна дуже подібна до себе своїм трагізмом! І коли в тому та « одність у вірі » — то правду писали до патріярха Алексія « львівські возсєдинителі ». А та « одна історія? » Так, одна вона в нас! Згадаймо лише: і Юрій « Довгорукий » - по українські землі; і Боголюбський, що палив храми й монастирі Києва; Переяслав і Конотоп, Андрусів і Чигирин, Полтава і Батурин, Біломорський канал і Нева і Петербург, Петропавловська кріпость, Малоросійська Колегія, скасований гетьманат, зруйнована Січ і « живцем похований » на Соловках її останній кошовий! А між кого розпайовано український чорнозем? в чиїх світлицях і кому чистив чоботи — кріпак Шевченко? А Орська кріпость, Валуєвський указ? а хто ж це заборонив печать « на малорусском язике? » Чи ж не нищив вільного Києва Муравйов? А Крути, а Базар? А НЕП, а П'ятилетки й розкуркулювання українського хлібороба з його чорнозему, а концтабори, а « неісходимая Сибір? » Коли справді це нас з'єднує — то правду сказали у Львові в 1946 р., що « історія нас об'єднує! » А мова? І мова нас не роз'єднує? Очевидно, та ж був Валуєв і його указ, був указ з 1876 р.! Та ж Київ, Харків, Одесса, а частинно вже і Львів « на общепонятном глаголають і благодєнствуют! » А душа? Чому б і її не втопити в зматеріялізованій, стахановщинами виснаженій « советській людині? » А те, що сказав національний пророк: « не скує душі живої » — важне лиш настільки, наскільки та душа сама добровільно не віддається в неволю!

Це і зветься капітуляція без условин: « піддаємося... знаючи... вірячи... » і більш нічого. « Унія! Унія! І ось вже нема Унії! » — кличе автор останнього документу « діяній ». Так, справді — нема Унії двох рівних

собі, незалежних, з питомими собі прикметами, бо прийшла капітуляція й переможений добровільно й без умовин згодився стати погноєм для переможця! Хай і правдою буде, припустім, все те, що сказали про Берестейську Унію « львівські промовці » на основі історії польського імперіялізму, перед яким, без вини Унії, « встоятись не було сили », але хартія Унії не заплямлена, її завжди можемо без сорому покласти на стіл. За нею стоїть завжди другий контрагент — Рим. Хай, що у Львові передерли й викинули на смітник Берестейський документ, але стоятиме як і стояла незмінена папська булля Климента VIII-го.

Хай, що наші пацадки передеруть на шматки львівський капітуляційний документ з 1946 р., як такий, що з-за свого протиправного зложення їх до нічого не зобов'язує, але Москва зберігатиме й тягнутиме висновки, як вже сьогодні тягне, із « привітальної грамоти » патріярха Алексея, якою прийнято безусловну капітуляцію до відома. А її правна формула, — бо випадів проти Риму тут вчисляти годі, коротка: на « піддаємося » — відіовіджено коротко: « приймаємо », а на все проче: « Будьте вірними і слухняними чадами Святої Руської Православної Церкви... » (ст. 139). В освітленні кількостолітньої історії — це просто значить: « малчать » (тобто будьте вірними) і « паслушать » (тобто: і слухняними). І більше нічого, хіба оте: « Будемо від нині спільно в ограді Істинної... Церкви довершувати своє Вічне Спасіння... » (ст. 139), тобто коротше: « пажівіом — увідім ». Це коротка і проста логіка переможця. Ні на Переяслав, ні на Львів — ані цар, ані патріярх Алексій не присягали; бо перший не думав додержати « пунктів переяславської угоди », а другому в 1946 р. таких « пунктів » вже й не подавали: завірили на слово та добру волю « щирого батька ». Можливо, що й не випадало; та ж вони знайшлися в положенні євангельського блудного сина, каюлись у першу п'ятницю посту, встали і пішли,

щоб сказати: згрішили ми, та вже й негідні ми називаються синами. Але цей « щирий батько » не вийшов їм на стрічу, не привернув привілеїв сина, але просто взяв дослівно слова каїнників, та зарядив, щоб були вірними, слухали, а там поживемо то й побачимо. І побачили — поживши 5 літ. Можливо, що « львівські соборові отці » надробляли міною та словами там, де бракувало охоти до діл, але їх міну і слова взято з другого боку поважно і після тих слів укладено життя Церкви в Західній Україні. Що більше, по львівським взірцям прийшла черга поширити їх і на Ужгород, і Пряшів, і то вже без великих церемоній. А навіть, коли ліквідували румунську греко-католицьку Церкву, то ліквідацію в головному переводжено за львівськими взірцями.

Такий був плід другого дня « собору ». Телеграми та поучення про « дисциплінарні та догматичні зміни, які є консеквенцією приступлення до Православної Церкви » (ст. 45). Так, що справді цей другий день можемо закінчити клясичним закінченням Сергія Хруцького: « Цим, властиво, закінчилась ділова праця Собору » (ст. 45). Те, що слідувало по полудні, тобто читання патріяршої грамоти, промови протосрея Ружицького — належало аже до парадної частини « собору », якій присвячено цілий третій день, неділю. Завважимо тут хіба тільки передання др-ом Костельником повновасти, « якою його дотепер було наділено » на руки митрополита Йоанна. Спитаємо: від якої влади одержав др. Костельник ту повновасть, що її тепер передає? Від радянського уряду. Тому передача тієї влади на руки митрополита була непослідовністю, хіба, що приймемо, що митрополит Йоан був урядником саме того уряду, в засаді безбожницького. Дня 10 березня в годині 10 була Служба Божа в св. Юрі; співали два хори, з тим, що Юрський хор був другорядним, бо « латинські впливи забивли в нас церковний різноголосий, гармонійний спів, як каже товариш Хруцький. Були знову промови

трьох єпископів, процесії з образом Богородиці, слово д-ра Костельника, архипастирське благословення з митрополичої палати, з якої так часто благословляв митрополит Андрей в тяжкі і радісні моменти останніх 50 літ історії. Все те, і « собор » закінчився прийомом у « залах готелю « Брістоль » (ст. 50).

Цей день і триденний « собор » закінчують « діяння » питанням: « епілог чи пролог? » Автори відповідають — « пролог до нової ери в житті України і, віримо — в історії християнства. Через Львівський Собор 1946 р. до відродження християнства у цілому світі! » (ст. 52). Так, справді автори не помилилися. Цей « собор » став прологом насилля над людською душею на цілім європейським Сході; був епілогом до засуду цілої української католицької єрархії на каторгу; був прологом до трагічної смерті Пресвященного Теодора, досмертної в'язниці для єпископа-святця Павла Гойдича; був прологом до ліквідації Румунської Церкви обох обрядів, до засуду архієпископа Степінаца, кардина Міндсенті; до розбиття Церкви в Чехословаччині, до гонення в Польщі, Югославії, Болгарії. Таким прологом став Львівський собор для великої частини християнства. Чи в тому мало б полягати відродження християнства, що його започаткував « Львівський Собор 1946 р. »? Скажемо — так. Бо кров мучеників, сльози й терпіння визнавців за віру — є посівом нових християн. З катакомб Церква завжди виходила до золотистих базилік; по Голгофті слідувало воскресіння! Католицька Церква, Петрова Скеля, має вже майже дві тисячі літ; і майже не було століття, щоб вона не терпіла в своїх членах, але « врата адові не переможуть її ».

Був великий піст 1946 р., час покаяння й покути, коли згрішили наші брати. Минає п'ять літ. Рік — річно повторяється цей час покаяння й буде повторятися; рік річно буде нагода для нащадків покутувати за гріхи батьків; нагода молити Господа, щоб не карав дітей

за гріхи батьків. Молімся і сьогодні, в це постне время, по той і по цей бік кордонів: «Согрішихом, беззаконовахом, деправдовахом пред тобою, ниже соблюдохом, ниже сотворихом, якоже заповідали єси нам, но не предаждь нас до конца, отцев Боже».

(Передано з Ватиканської Радіостанції в Україну, весною 1951 р.; Видруковано в «Слово доброго Пастиря», ч. 7-8, Ньюйорк 1952 р., під заголовком: о. А.В., ЧСВВ, *Большевицький церковний собор у Львові 1946 р.*).

VIII.

УКРАЇНСЬКЕ ЗАХІДНЕ ЕТНОГРАФІЧНЕ ПОГРАНИЧЧЯ І СУЧАСНА ГАЛИЦЬКА ЕМІГРАЦІЯ

*« О земле рідна, краю ти
мій, раю! широке предків
славних кладовище, й виг-
нанцем буду я тобі слу-
жити ».*

(П. Куліш)

Багатий на великі політичні події рік 1939 посліднім своїм кварталом наляг і на наші укр. землі. У висліді воєнних подій західні укр. землі злучено зо східними, а західне укр. пограниччя ввійшло в рамки великої німецької держави.

Ця подія стала для нашої західньої національної границі зворотною точкою. Цим фактом звільнено укр. національне пограниччя від натиску польської експанзії. Перед польським народом виринули інші, важніші завдання, як займатися акцією винародовлення. І тому для українського населення Холмщини прийшов вільніший час.

Ці пограничні землі, в XIII ст. звані Україною, були тереном боротьби не вікової, але тисячелітньої. У тих часах, коли ми мали свою державу, як і наші західні сусіди, границя обох держав бігла по лінії Вепра, а змінялася лише на короткий час: раз Українська держава сягала по Вислу, раз польська до Бугу. Але й за Вепром на захід жили, як не українці то прихильні українській державі люди, звані в нашій літописі «ляхове україняне», що повідомляли українських князів про похід

польських королів і князів на українські землі. Коли ж анархія у нашій давній державі й чужа сила передали нас у чуже панування й то до рук безпосереднього сусіда, від тієї хвилини почалася безупинна боротьба за зміну національного характеру тих, зрештою, може й не вартих аж таких вікових зусиль, бідних земель. Коли б тут ішла боротьба про саму землю, ми могли б масово з тих озер і пісків виемігрувати далеко-далеко на схід, на землі, що пливуть медом і молоком, на широкі поля Підкавказзя й Донщини та й ще далше сунутися широкою смугою чорнозему в глиб Азії, але тут іде про нашу вартість національну, про нашу честь, про нашу пошану для минувшини. Це землі здобуті кровю і потом, мечем і плугом наших предків. Тут відбувалися найгарніші події нашої минувшини. Тут, як би ми вміли читати, чи розуміти мову землі, кожний клаптик її щось великого до нас заговорив би: де хто поляг геройською смертю в обороні рідної землі, де переїздили наші полки в шоломах, що сяяли як сонце й з щитами, що світили як зоря, а зо списами, що стирчали як ліс. Читаючи те все ми плакали б з радості, і з усмішкою радості цілували б ту землю. Розуміли це добре, а радше відчували своєю первісною душею наші Холмцаки й Підляшани й завзято боронили свого стану посідання, свої національної честі. Але на них наступав ворог сильніший, ворог узброєний від стіп до голови, а в обороні тієї землі стояв народ з голими руками, державно поневолений. І така нерівна боротьба йшла століттями. В останнім часі ворог, розюшений завзяттям і витривалістю українського населення Холмщини, взявся послугувати методами Тамерляра й Аттилі. Навіть вони такої основної руїни не робили, не затирали всякого сліду чужої культури, минувшини, а навіть шанували пам'ятники штуки й предмети релігійного культу. А тут перед нічим не спинювалася дикість. Немає назви, щоб точно означити границі тієї дикости, варварство й вандалізм бліднуть перед тими

методами, що ними послуговувалися поляки; це коротко: методи польські.

Не диво, що на багатьох місцях і в багатьох ділянках життя проломано одноцільний оборонний фронт нашої національної території. В інших областях притуплено відпорність української народньої маси. В останніх часах здавалось і нам і нашим ворогам, що ті західні землі пропащі для нас, а для них позискані. І може ще по десятках літ було б так і сталося — бо час найбільший побідник! Але прийшов рік епохальних змін. І в пору для нашого західнього пограниччя прийшов цей 1939 рік. Ворог продерся був вже в запілля і робив корисну для себе роботу. Фронт прорвано й з одноцілого народнього фронту творились вже тільки національні укр. острови, які все більше й більше підмулювало й змивало польське національне море. Рештками сил боронилось укр. населення перед насиллям. Та рік цей відтягнув польські сили від українського фронту. І в наслідок цього ми лишилися на великому польсько-українському міжнаціональному побоевищі, і то, треба сказати, як переможці, бо ми не впали в нерівній собі боротьбі.

І тепер перед нами виринають великі завдання, розвивається широке поле праці: скріпити те, що остало, а відтак поступово невсигнутою працею віднайти втрачене.

Той, що керує судьбою народів, післав нам поміч. Ті самі події, що звільнили наше українське західнє пограниччя від польського натиску, кинули на те пограниччя тисячі ідейних працівників — спрямували туди працівників із Галичини. Вирвані з родинних кругів, з варстатів фахової праці, тисячі людей прийшли на поміч нам — знесиленим боротьбою. Їх з отвертими раменами прийняло те місцеве населення, що почуваться до одности з великим українським народом.

І справді, як можна бачити на місцях, ця еміграція зрозуміла своє велике завдання, свою історичну місію.

Вона ж зразу розвинула гарячкову працю, щоб відзискати втрачене для нашої нації, а там, де це перше й головне завдання покищо нездійснене, скріпити те, що остало.

Зрозуміло вповні вагу хвилі й місцеве населення, відвічні борці-сторожі наших західніх границь і приспішеною працею змагає, щоб відновити одноцілий фронт оборони українських західніх земель.

Відновити український вигляд тих земель — це ціль обох чинників, що працюють під цю пору на тих областях — галицького й місцевого. Зцементувати й ціпко злучити, відірвані й відділені від пня українські національні острови, цілість підсилити духом національної свідомости, обновити рідну літературну мову, що є найсильнішим й наглядним спійлом з національною цілістю.

В обличчі таких великих цілей, українське західне пограниччя являється важним тереном, куди журливо й бачно мусить глядіти око української суспільности.

В обличчі таких цілей українська галицька сучасна еміграція перестає бути тільки еміграцією, а стає історичною місією, що її вагу оцінить належно щойно майбутність.

Зрештою, на своїй землі ніхто не є емігрантом, це тільки Провидіння новими кордонами післало Холмщині, Підляшшю й Лемківщині сотні ідейних, інтелігентних працівників, щоб скорим темпом підтягнути ті землі до уровня свідомости національної з найсвідомішою й найкультурнішою частиною українського народу. Коли б границі були побігли далеко на схід, Холмщина й Підляшшя були б залишилися й падали неznані й несвідомі. А так твориться один національний моноліт. Тут ніщо не перешкаджає, що хтось греко-католик, хтось православний, хтось римо-католик, бо релігія не творить народу, але національне почуття творить нарід. Цілі релігії не на тій землі, цілі національні земські, тому релігійні різниці зовсім не противляться національній єдності. Наша батьківщина не Православля, ані не Унія,

але Україна й тому ми всі, що замешкуємо спільну батьківщину, що походимо від предків тієї нашої батьківщини, творимо будучності славу історію, а потомкам приготуємо велику, багату, могутню й славу та вільну батьківщину. Нас кличе до тієї праці наше минуле, наше сучасне й наше будуче. Кличе устами великого українця С. Черкасенка:

« Хто рідний край над все кохає —
До праці творчої ставай!
Най процвітає і засяє
На цілий світ наш рідний край.

(Друковано: *Великодня збірка*, вид. «*На сторожі*», Холм 1940, стор. 8-10: *Г.В.*).

ІХ.

ЕМІГРАЦІЯ

Чи стане нам Батьківщиною — чужина?

В протязі цілої історії людства існувало явище, що йому ймення: еміграція. Від старих латинів має воно свою загально вживану назву, але зміст його сягає часу першого заселення землі. Якщо схочемо його означити (пояснити), то як етимологічний рівнозначник у нашій мові відповідав би йому висказ: вихідництво, виходство. А що під цим словом розуміємо, це: перехід з рідного місця й оточення в чуже, вихід з батьківщини в чужину.

Схоплюючи зариси поняття цього явища, наш дух зразу шукає його причин. А цих причин багато.

Перша - - сказати б причина основна (матеріальна) це: вимоги й потреби людської природи. Людина своєю матеріальною частиною — єство в просторі. Людина — одиниця спроможна розмножуватись і природним гоном перта зберігати свій рід, розширюється в часі в суспільність, з меншою чи більшою самосвідомістю. Як широко в просторі сягає пересічно-однородна, одна самосвідомість взаємної суспільної приналежності певної групи людей, так широко в просторі сягає одне суспільство. Занятий цією суспільністю простір — творить для неї батьківщину. Що поза цим простором (батьківщиною) — чужина.

Означений національний, життєвий простір — батьківщину — творять дві сили: відосередочна — розрієт етнічної групи, і доосередочна — самосвідомість суспіль-

ної співзалежності й приналежності тієї ж етнічної групи.

Обі сили обмежені в своєму потенціалі. Сила відосередочна суспільності (розріст) обмежена такою ж силою інших, сусідніх суспільностей. Наслідком цього є взаємоограничення в просторі людських суспільностей.

Суспільності, що в початках заселення землі мали більшу відосередочну силу, заняли великі життєві простори. Розуміється, ізза цього простірного розкинення сила доосередочна — національна самосвідомість суспільної близькості — не мала рівно великої натуги. Сюди треба причислити: китайців, індійців і велику частину словян.

Знову ж суспільства з більшою доосередочною силою заняли малий життєвий простір, бо сильна самосвідомість взаємної близькості держала їх простірно й духово близько себе. Вони відіграли вправді велику ролю в початках етнічного формування нашого континенту, тому що мали великий ударний потенціал, однак у велику потугу в часі й просторі на довший час вони не зросли. Сильніші відосередочні групи обмежили їх надто скоро своєю людською масою на невеликих просторах так, що в них дуже скоро прийшло до еміграційного процесу, бо дуже вчасно появилась у них формальна причина еміграції — зубожіння батьківщини в життєвий простір. Сюди треба причислити такі народи історичного значення як: греки, латини, фенікійці й інші.

Нормально розвивались етнічні групи з рівномірним розложенням обох сил. Квестія еміграції виринула тут нескоро й неясково. Сюди зачислимо передусім германські й романські народи й племена давніших і новіших історичних часів.

Сила доосередочна певної групи обмежена власною відосередочною силою. Отже, чим ширше в просторі (рівнож у часі) розкинена якась група духово й фізично споріднених людей, тим пересічно-менша є свідомість

їх взаємної суспільної близькості, взаємної приналежності до себе.

Наслідком зменшення цієї свідомости суспільної близькості буває зменшення почуття націон. співзалежності й близькості. А через це, за дуже навіть малим товчком, така частина чи тільки одиниця кидала дотеперішні селища й шукала нових життєвих просторів, зриваючи відразу чи поступешю зв'язки з давною суспільністю, емігрувала колоніяльно.

По мірі зменшення самосвідомости взаємної близькості в певній частині суспільства, втрачає така група відпорність зглядом зовнішніх чинників, — сусідніх націй, що вдираються в чужий простір, легко його окупувають, або розкладають його політично на групи й групки, племена й народи. (Як це робили поляки з нашими лемками й гуцулами). А конечною консеквенцією окупації є винищування ворогом тих одиниць чи груп, що були в нації основою національної єдності, сукупности й відпорности. Це еліта нації, а як така є конечна й бачить свою конечність то — рятується від знищення йдучи на політичну еміграцію, з оружжям чи без оружжя в руках — залежно від форми окупації. Історія й сучасність надто багата в приклади. Згадати б хоч тільки три наші еміграції, орликівську та дві перед большевиками.

Знову ж наслідком збільшення тієї націотворчої сили в одній частині суспільства бувало і буває те, що ця часть нації (парс — партія) свою ближчу, історичним чи природним процесом скріплену свідомість старається поширювати на прочі, історично може дещо інакше предетерміновані часті батьківщини, й захопити в свої руки організацію рідного суспільства. На такий стан не погоджуються інші частини цього ж суспільства. Цей процес стає їм несприятливий. Виринає внутрішньо-національний конфлікт — боротьба. Перемога залишається остаточно по стороні вищесвідомої своїх цілей і сил групи, ліпше

зорганізованої частини. Переможені й невдоволені з ладу, що заіснує, пасивніші — злишаються й коряться своїй долі, знову ж активніші, більше заангажовані в конфлікті, кидають батьківщину, щоб на чужині продовжувати боротьбу й подождати змін, — значить емігрують політично.

Це трапляється у суспільства з широким простірним розкиненням. Знову ж в суспільностях з малим простірним розкиненням (розростом) — таке частинне посилення цієї націотворчої свідомості звичайно не трапляється. Малий простір досягає звичайно однакова історична чи природна доля. Виняток була б тут Греція (давніша) ізза свого сильного розчленування морем і горами.

Що ж до суспільности, де зрівноважились сили: від — і доосередочна, там національна самосвідомість достаточної потуги неутралізує мирно простірне розкинення. Тут еміграційна лінія тримається низько й невикazuje великих хвилювань при жадній формі еміграції.

Це й були б перші причини еміграційного явища. І хоча в звичайному, конкретному життю бачимо ми в першу чергу інші ближчі причини як: авантюризм, цікавість, невдоволення життєвим станом, політичні чи економічні невдачі — то глибший вгляд у суть явища вказує нам їх в кожному практичному случаї.

З причиною формальною еміграційного явища, передусім з її відтінками, є злучені й форми еміграції. Вони розрізняються відповідно до зубожіння батьківщини. Еміграція — це завжди вислідна зубожіння батьківщини, а величина її пропорціональна цьому зубожінню. Значить: чим менше в батьківщині життєвого простору — хліба, чим менше число суспільности вдоволяє існуючий метод організації суспільства, і чим менша є відпорність нації зглядом сусідів-ворогів, — тим більше людей, членів суспільности, шукає хліба, сириятливих умовин розвитку індивідуальности й збереження життя поза границями батьківщини — емігрує.

Так відповідно до якості цього зубожіння й відповідно до його степеня розрізнятимуться форми еміграції.

Вже при обговоренні формальної причини еміграції, були ми вже розрізнили два роди зубожіння батьківщини: 1) зубожіння суспільства (батьківщини) екстензивне й 2) зубожіння інтензивне, цебто зубожіння в життєвий простір батьківщини, в життєву ідею (самосвідомість) нації.

Конечним наслідком одного й другого явища є еміграція.

Наслідком зубожіння батьківщини в життєвий простір (екстензивне) — є еміграція економічна, вихідництво хліба ради.

Знову ж зубожіння нації в життєву ідею (інтензивне), — цебто: ослаблення національної свідомости, що є основою відпорности нації на зовні перед ворогом-сусідом, як рівнож в путрі — обмеження нац. свідомости до партійних рамців — потягає за собою еміграцію політичну. Цебто вихідництво ідеї (світогляду) ради, еміграцію ізза розходу світоглядів.

Суттєво обі еміграції подібні, однак не є тотожні. Для прикладу: 1) В емігр. економічній надія на поворот до батьківщини майже не існує. Інакше в політичній еміграції. Тут надія на поворот одинока рація життя. Бо в шуканні нових і нових життєвих і суспільних форм, нації сьогодні й вчора міняли й міняють свої світогляди й політичні й соціяльні устрої, і то так з внутрішніх, національних рацій, як і зовнішніх. А далі 2) Еміграція економічна відповідно до верстату праці, чи земельного наділу, розкинена звичайно в чужому життєвому просторі. Ізза цього розкинення бракує їй часто самоохоронної організації, а противно: небезпека денационалізації (найменше мовної) немов меч Дамоклів звисає над її головою. І знову не так воно звичайно в здоровій еміграції політичній. Тут кадрова зорганізованість і дисципліно-

ваність — основа її сили й вдачного повороту до батьківщини. Звідси скупчування сил почерез злагоднювання внутрішніх розбіжностей. З одним хотінням і під одним проводом — це нормальне й логічне явище здорової політичної еміграції. У політичній еміграції є звичайно менша матеріальна залежність, а звідси слідує природно більша відпорність на денационалізаційний тиск еміграційного середовища (хоча небезпека існує й її невільно недоцінювати). Отсе були б і ціхи, які недовозможують уто-тожнювати одну й другу еміграцію.

Це — якісне (квалітативне) розрізнення емігр. явища.

З черги кілька слів про квантативне розрізнення. (Однак треба завважити, що квантативне супонує квалітативне розрізнення й на цьому базується).

А). Щодо емігр. економічної. Квантативне емігр. явище може відбуватись і дійсно відбувалося: 1) колоніально (групово) й 2) фермерськи (одичично).

Еміграція економічна колоніальна (групова) в історії етнічного формування землі була оружна й мирна, як у давній Греції, Римі, Фенікії і т.д., і у посередньовічній Іспанії, Англії, Франції.

Еміграція ж фермерська (одичична) відбувається звичайно за методом просякання в чужий безпосередньо життєвий простір, тому неможливе тут створити колонії. Колонії повставали завсіди поза життєвим простором дозрілих суспільств. Історичні приклади такої еміграції — це емігр. новіших часів: італійська, німецька, українська (заморська!), ірландська і т.д.

Еміграція економічна, головно колоніальна, прибирає нераз (оружна!) великі розміри, стає основою політики батьківщини, (фенікійці — Картагіна, Греція — і Велика Греція в південній Італії, Франція — і Нова Франція в Новім Світі, Англія — й домінії, колонії, Голандія і т.д. — це історичні приклади) і це у щасливих случаях стає для такої нації основою імперіалізму (Іспанія, Англія, Голандія і т.д.).

В). Щодо еміграції політичної, то вона рівнож може відбуватись і дійсно відбувалась аж до сьогодні — групово й одинично, з оружжям чи без оружжя в руках.

Еміграція політ. одинична — це дуже часте й майже природне в історії явище. Бо навіть найкраще продумана національна чи соціяльна ідея чи устрій не може вилучити індивідуальних питомостей думки й почувань у всіх членів національної чи соціяльної групи й усунути всякі колізії.

Знову ж еміграція політична групова — це явище переломових хвилин нації й її держави; будьто ці переломові часи впливають з внутрішнього розвитку нації, будьто з зовнішніх рацій (як нпр. окупація ворогом батьківщини). А буває вона звичайно з оружжям у руках, якщо впливає з зовнішніх рацій.

Стільки про форми еміграційного явища.

З черги кілька слів про користі й небезпеки чи шкоди еміграції.

Треба розрізнити три роди шкід (небезпек) і користей: індивідуальні, національні й загально-людські.

Найперше користі й шкоди (небезпеки) індивідуальні самого емігранта. Вичислити їх вповні неможливе, бо це наскривь особисті а тому одиничні факти кожного емігранта, тому для теоретичного обговорювання еміграційного явища немає загальної великої вартости. В цім розділі хочу подати тільки те, що немов зо сталістю фізичного закону повторюється в кожній еміграції й у кожного емігранта поосібно. Звідси й невеличке їх число зможу тут навести.

Першою користю треба вважати те, що на емігрантові перестає тяжіти зубожіння батьківщини (одне чи друге), що обмежувало й придавлювало розвиток його індивідуальности. Людина відзискує втрачену критичним станом батьківщини свободу рухів, будьто в економічній, будьто в політично світоглядовій площині.

Дальшою загальною користю уважаю розширення

світа думки й відчущань, навіть через мимовільне вжиття в чуже світодумання й відчущання. Людина з часом перестає думати загумінковими категоріями й відчущати вузьким егоїзмом. Скаля вібрації ума й почущань ширшає.

Шкоди й небезпеки. — Індивідуальні користі еміґрації обумовлені в першу чергу самою особистістю еміґранта, його здібностями й абсорційним потенціалом. Знову ж шкоди й небезпеки це передусім вислідна еміґраційного середовища, що впливає на життя еміґранта.

Першою шкодою було б те, що еміґрація вириває людину з дотеперішнього підложжя фізичного й духового росту, та з фізичною конечністю абсорбує велику скількість духових і фізичних сил, щоб перебороти труднощі нового життєвого підложжя.

Відтак, в наслідок товариської природи людини, еміґраційне життя пакидає їй серед чужого середовища депримує почуття самотности, опущення й фізичної слабни.

То знову відчужує від рідного способу думання й відчущання, а підносячи часто життєвий стаж, родить повороті до батьківщини маловаження, а то й погоджування рідним (т. зв. «американізм» по наших селах, що його привозили з собою поворотці з заморської еміґрації).

Вкінці еміґрант є в небезпеці недоцінювати рідне. Це може вирости з якогось підсвідомого чи свідомого почуття жалю до батьківщини, що не дала йому життєвого простору й спроможности розвитку індивідуальних сил. Рівнож є він в небезпеці перецінювати чуже, якщо не похопиться на факті чужої національної пропаґанди, що вмів добре прикрити темні, а наставити еміґрантові тільки ясні сторінки в означених власно-національних цілях.

На ці користі й шкоди, а передусім небезпеки повинен і мусить сам еміґрант рефлектувати зо свідомістю особистої відвічальности.

З черги користі й небезпеки — національні.

Найперше нація, що емігранта дає й нація, що його приймає в свій безпосередньо чи посередньо-життєвий простір, дістає в його особі живий засіб пропаганди національних вартостей.

Особисті зв'язки з життєвим простором обох націй почерез особу емігранта служать майже правильно інтересам (політ. чи економічним) обох націй.

Вкінці економічна допомога для батьківщини й робоча сила для нації, що емігранта приймає, завершують національні користі обох націй з еміграційного явища.

Ці однак користі для нації, що висилає емігранта, значно відтяжують шкоди й небезпеки, що їх еміграція дуже часто, якщо не скажу звичайно, приносить собою для нації.

Найперше великі денационалізаційні можливості й частота денационалізаційних фактів. Через це в обох еміграціях нація тратить густо-часто найкращі свої одиниці.

А далі. При еміграції політ. виринає для батьківщини небезпека, що ця еміграція вмішуватиме (як і показує історія) чуже-національні чинники в політичні переживання батьківщини. А це діється зі шкодою звичайно тоді, як еміграція політ. виникла з внутрішніх обставин нації. Історія показує форми цього вмішування, яке майже ніколи невідбувалось без далекойдучих концесій, головню в користь сусідів. Концесії, обіцянки і т.п. — це часто одинокі силові засоби такої політичної еміграції. Тому нація, що має свою політичну еміграцію, мусить, якщо може, над нею чувати.

Кажучи засадничо, то, як слід використати загальнонаціональні користі з емігр. явища належить до обов'язків відвічальних чинників батьківщини. Теж до їх обов'язків належить захоронювати свою еміграцію від небезпек, що їй грозять, і зберігати від шкід, що їх еміграція із собою несе.

Вкінці — користі й шкоди загальнолюдські.

За такі користі треба вважати; а) міжнаціональний обмін матеріялами й духовими здобутками; б) вирівнювання культурного урoвня цілого людства; в) пособлювання загальнолюдській гуманності перед збоченням у бік надмірного національного еґоїзму.

Як загальнолюдську шкоду мусимо уважати те, що еміґрація пособлює витворюванню меншевартних расових мішанців, сприяє так сказати б расовій бастардизації.

Про якісь загальнолюдські інстанції, що тим загальнолюдським шкодам запобігали б, не може бути й мови. До цього вистане правильно переведена національна охорона еміґрації. Рівнож ізза згаданих загальнолюдських користей неможе ніхто пропаґувати якогось етнічного перемішування людства, бо користі ці це тільки принагідна вислідна міжнаціонального еміґраційного процесу.

Вкінці ще кілька слів про обов'язки й права батьківщини зглядом своєї еміґрації, й про права й обов'язки емігранта зглядом батьківщини.

Еміґрація сама по собі є для людини станом насильним і як така сама по собі не повинна бути націсю-батьківщиною пропаґована. Однак часто може вона лягти (головно еміґр. економічна, колоніяльна) в основи нац. політики, в цілях поширити життєвий простір нації і як така може бути пропаґована. Цього случаю тут під згляд не беремо, бо він самозрозумілий, а виключно розглядатимемо еміґрацію конечну.

Якщо отже таке еміґраційне явище в якійсь нації заіснувало, має ця нація-батьківщина зглядом своєї еміґрації певні обов'язки й права; знову емігрант має обов'язки супроти батьківщини.

На першому місці ставлю обов'язки батьківщини, що їм також на першому місці відповідатимуть права емігранта, щоб підчеркнути певне своєрідне становище емігранта зглядом своєї нації-батьківщини.

Людина емігрує, бо батьківщина не дає їй того, що дати повинна (хліб, свобода розвитку). Внаслідок

цього вигасає і актуальність обов'язків цієї людини зглядом своєї батьківщини. З другої ж сторони силою еміграції невивгає актуальність деяких природньо-конечних прав емігранта, які прислужують емігрантові на основі уродження. Тому й невивгає актуальність обов'язків батьківщини зглядом нього. Ці обов'язки мусять батьківщина виконати, якщо хоче реактивувати обов'язкове відношення своєї еміграції зглядом себе.

Таким підставовим обов'язком батьківщини зглядом своєї еміграції є в першу чергу обов'язок правної опіки над емігрантом, якщо нація є державна. В случаї ж нації бездержавної обов'язок цієї опіки майже вигасає, оскільки на її місце не прийде суспільна опіка батьківщини-нації: опіка національної солідарности.

А дальшим обов'язком батьківщини було б — запевнити емігрантові можливість достаточо користуватись національними вартостями, як духовими так і матеріяльними. Це відноситься передусім до плекання рідної мови й національного виховання еміграційного доросту. Ці обов'язки спосуються обох еміграцій. Обі вони мають до цього природне право, яке має їх захоронювати перед загрозою національного заломання. Це право й відповідний йому обов'язок не можуть вигаснути, бо вони вроджені. Його можна б занедбати без вини, але ніколи без шкоди для емігранта й нації.

Важливою й дуже ховзькою квестією є становище нації власно-державної зглядом своєї політичної еміграції, що повстала з внутрішніх обставин батьківщини (не з окупації ворогом). Бо кожночасний національний режим, беручи психологічно, старатиметься по можності її винищувати, як інше-думаючу загрозу своєї влади. Однак нація силою своєї солідарности до такого винищування своєї політичної еміграції допустити не повинна, поскільки така еміграція не здегенерувалась, ставши актуально для нації загрозовою, через злигування з ворогами нації в цілях побідного повороту до батьків-

щини. Але й такій еміграції прислуговує право правової опіки перед іншими націями й уможливлення росту й поступу на національній площині.

Що ж до прав батьківщини зглядом своєї еміграції, чи радше обов'язків емігранта зглядом батьківщини думаю підмітити слідуюче. Емігрант повинен:

а) поскільки це не суперечить розвиткові його індивідуальності й поскільки можливе — плекати рідну мову й інші питоменні цінності нації, що відрізняють її від інших суспільностей;

б) не стидатися своїх національних цінностей, але їх визнавати, їх пропагувати — послуговуючись ними.

в) не виволікати на форум чужини хиб і невдач своєї нації.

Що ж до еміграції політичної зосібна:

г) не підкопувати престижу національного режиму перед чужинцями. Світоглядове розходження — це справа чисто внутрішня нації! До святаї святих нації чужинці не мають вступу. Тим більше не повинен їх туди вводити емігрант;

д) не доходити своїх цілей через комбінацію своїх емігрантських сил з ворожими нації силами;

е) еміграція політична не повинна себе взаємно поборювати (головно тоді, як вона емігрувала перед окупантом!) і т.д.

Це були б деякі важніші й загальніші обов'язки всякої еміграції, кожної нації. До цього має право всяка й кожна батьківщина, поскільки вона сповнила свої обов'язки й не пустила своєї еміграції на манівці духового й матеріального занидіння й денационалізації.

В случаї ж нації недержавної (окупованої ворогом) треба ще зазначити як обов'язок емігранта (передусім політичного) матеріально й особисто одопомагати до здобуття волі й незалежності, навіть з максимум особистих жертв. До цього нація недержавна, окупована — має право зглядом усіх своїх членів, передусім політичних

емігрантів, що мають більшу свободу рухів, і що для цієї свободи полишили батьківщину. Хто емігрував з прапором незалежності й боротьби з окупантом — цей не може ніколи цього прапору кинути на чужу вулицю, але мусить з ним боротись до останнього свого віддиху й передати своїм нащадкам у заповіті, як життєве завдання — занести цей прапор на рідну землю!!!

А якщо ж батьківщина його — Україна, яку перед очима світа закрила московська й польська пропаганда туманом незнання й історичного фальшу, тоді на українському емігрантові, — де б він не був — тяжить обов'язок пропагувати словом і ділом — цілим життям — зрілість Української Нації до самостійності й державності.

Укр. емігрант — це апостол! Укр. емігрант — це місіонер нашої національної окремішності й наших державницьких змагань! Цю свою задачу він до сьогодні сповняв і мусить її надалі, пропорційно до розмаху сучасності, сповняти!

Та переломові часи, що їх переживаємо на всіх ділянках життя — вносять нові завдання також в еміграційне явище укр. Батьківщини.

Грядуть часи, в які ясніше споглядає Укр. Нація. В звичайній консеквенції змін на Сході Європи — зміниться й правне становище великої й широко розкиненої укр. еміграції обох її родів. З хвилиною звільнення укр. Земель причина емігр. явища в нашій Батьківщині перестане існувати. Бо Україна має досить багато життєвого простору для всіх своїх людей. А укр. так економічна, як і політична еміграція — це вислідна не внутрішніх обставин нації, але зовнішніх обставин великої й багатой укр. Батьківщини. І тому з хвилиною, як ці обставини зникнуть — зникне й формальна причина еміграції. А силою цього факту перед загалом укр. еміграції вирине питання повороту до Батьківщини.

Перед нами стоїть вже сьогодні й ще довго стоятиме

Україна знищена етнічно, духово й матеріально. Тільки гігантський вклад жертви й праці її синів зможе вирвати її зо страшної руїни й поставити на шлях величчї, над яким мусять попрацювати ще довгі покоління.

І в світлі цих тяжких, але величних перспектив, укр. еміґрація в слухну пору мусить рішитися на велике діло, сповнити свій послідній, може найбільший еміґраційний обов'язок, і в імя добра Батьківщини й власного, мусить кинути може й наґріті й вигідні еміґрантські місця й повернути до Батьківщини на труд, працю й може ще тяжкі й найтяжчі жертви...

Це послідній обов'язок кожного еміґранта - українця, й послідне право укр. Батьківщини до своєї еміґрації! Зо сповненням цього обов'язку — кінчиться еміґрація, а з нею й тяжкий еміґрантський життєвий етап Української Нації, зу сіма небезпеками, трудами й обов'язками.

(Друковано: «*Проблем*», місячник культури, Прага 1941, ч. 12, стор. 694-702).

БОРОТЬБА ЗА УКРАЇНСЬКУ ІСТОРІЮ

Тяжка боротьба розгорілася сьогодні на просторах Сходу Європи. У висліді тієї боротьби знайдеться сучасність і майбутність укр. нації.

Внаслідок несприятливих обставин останніх літ нашої великої Батьківщини, ми, глядячи зо становища сьогоднішніх величезних воєнних дій, засуджені якось на бездіяльність і ролю німого свідка.

Однак з погляду цілоти української справи так воно не є! Бо попри актуальну, конструктивну роботу за ініціативою своїх і чужих в усіх ділянках життя укр. нації, нам лишається місце й до боротьби, і то тяжкої, затижної боротьби. З невеличкої навіть історичної перспективи ми колись почуватимемось до обов'язку вдячності Долі, що в вирішню для укр. нації хвилину не заабсорбувала нас цілковито до фізичної боротьби з бездушним залізом окупанта, але полишила нам досить часу й сил, розложених у найкращих позиціях, щоб вибороти собі остаточно те, чого ніхто інший нам ніколи не виборе. Це боротьба за українську історію!

Нація може зазнати втрат у двох вимірах: в часі та в просторі. Втрати в вимірах простору може нація скорше чи пізніше відзискати. Втрату ж у вимірі часу, що відпливає в море історії і забуття — ніколи!

Коли по довгих століттях самостійного, великого життя життєвий простір укр. нації опинився остаточно в руках окупантів, українській державній думці полишилось тільки те, що збереглося в вимірі часу — державно-національна традиція, історія.

Та недовго довелось нам тішитись неоспірно перед своїми й чужими цим непорушеним добром нації. В міру поглиблювання й поширювання окупації в напрямі

основного винищення укр. нації — вороги добачали внутрішньо й зовнішньо-національне значення для неволеної нації того добра, що ним є жива державно-національна традиція — велика й світла історія.

Тому, так, як національний простір, так розділили вони поміж себе укр. історію й заповнили нею свої історичні діри. Москва свою, непропорціональну своєму великому просторові, історію надточила в довжину українською княжою добою, а Польща безмістовість своєї історії, часів шляхецької сваволі й гризні, виповнила активізмом середньої (козацької) доби укр. історії. За сукупність так виправленої й скомпонованої історії, повели окупанти інтенсивну й екстенсивну пропаганду на загально-європейському форумі.

Ця ж сама пропаганда зробила з України й укр. народу малоросійську губернію й «русских хахлов», чи «рдзенну польську земю», і «почіиви рускі людек». Про ці «добутки науки» трубіла польська й московська пропаганда й так звана «наука» на всіх інструментах здобутків культури, заглушуючи голос укр. науки й протест грабованої укр. нації.

На цей несамовитий галас Європа, менше чи більше щільно, замикала вуха й ждала аж він ущухне, щоб могли почути тверезий голос об'єктивної, історичної правди. На голос тієї пропаганди відгукувалось в Європі тільки, менше чи більше сильне, ехо москвофілів і полонофілів.

Галас цієї пропаганди заглушив щойно гук гармат і бомб наступу німецької збройної сили. Німецькі бомби розірвали польський «моноліт національні», а сьогодні розділяють «вдіню недвліму».

Щойно тепер у запілля тієї епохальної боротьби Європа може й хоче почути тверезий голос правди.

А цей голос може й мусить вийти з наших уст! Тому то Провидіння полишило нас в тиші запілля!

Пам'ятаймо, що ворог не спить. Він веде тотальну

боротьбу й на розсуд меча поставив усе. Його не заабсорбувала виключно й винюві тільки фізична дія. Його пропаганда діє й сьогодні, нашіптуючи осторожно й підступно своїми інтересами й брехнями вухо Європи.

Широким розкриттям історичної укр. правди й упертим її проповідуванням усім і всюди мусимо знеутралізувати ворожу пропаганду й правдиво поінформувати Європу про сучасні а передовсім історичні відносини Сходу Європи. Це наша боротьба! Це наша велика, незаступима місія! Цього хоче від нас під сучасну пору українська нація, держава — укр. майбутність. Цього також хоче від нас і Європа, що кровавиться й за нашу, хоч і в тяжких болях роджену, кращу майбутність.

Пам'ятаймо, що як хочемо бачити ясну й велику укр. майбутність, — не сміємо дозволити, щоб Європа в укладанню майбутніх відносин на Сході Європи руководилася вбитими вже в підсвідомість пропагандивними фразами Москви чи Польщі, чи інформуватися на польсько-московській історично-пропагандивній літературі.

Якщо цю боротьбу програємо, — то в рішальній opinii Європи — Україна явиться авантюрою 1848 р. чи 1918-1919 рр., або в найкращім випадку провансальством якоїсь там « малоросійської губернії », чи « гродуф червеньських » а ніколи тим, чим вона фактично в історії була й чим у пробудженій національній стихії хоче сьогодні бути.

Сьогодні, коли рішається бути чи не бути самостійній укр. національній державі, ми не можемо зрезигнувати ані з одного року нашої історії. Не можемо відпустити іншим, що хочуть « зробити » собі історію, рівну величиною в часі, величині в просторі, ані одного свого історичного чоловіка й ані одного діла, що його укр. люди створили для добра людства, так, як не можемо відступити нікому, на службу чужим інтересам, ані одної укр. людини сьогодні!!! Бо, від сукупности цілої нашої історії, і від сконцентровання всіх сил нації в

сучасності, залежить — зовні й об'єктивно — наше право й здібність бути тим, чим усі стихійно хочемо бути — внутрі й суб'єктивно.

Покажім цілою своєю поставою в сучасності, що Україна не сьогоднішня, але історично дозріла нація! Але покажім це рівнож документально, історично, що Україна це не витвір 1848 чи 1918 рр. Покажім, що це не малоросійська губернія, ані польський «людек почціви». Покажім, що був час, що Московія була нашою губернією, а польська панська зледаціла нація, була в порівнанні з нами «почцівим людкем» з-над Гопла. Це можемо доказати передовсім історично!

Покажім в історичній легітимації, що гекатомби жертв принесених узаніжню польського й большевицького фронту — це не здушування якогось племінного партикуляризму чи місцевого, губерніального бунту, але це звіринне насилля над пробудженою, довго гнобленою, національною стихією одного з великих не лиш простором і етнічною масою, але й історією, народів Європи.

Це все в повені наукових і публіцистичних статей, розвідок, книжок чи записок покажім сьогодні Європі. Цього ніколи не буде забагато в порівнанні з цілими бібліотеками того, що написала польська, московська чи інша преса чи «наука». І доки не знаходимося в вирі праці на рідній землі, від цього не може нас відтягнути ніщо, а тим більше не повинно нас відтягати від тієї праці пасивне, бездіяльне вижидання розв'язки проблеми Сходу Європи.

Саме виконням тієї нашої обов'язкової праці — приспішимо позитивну для нас розв'язку. Бо покажемо, що Україна вмітиме вести самостійне життя й зайняти провідне становище в упорядкованій східній Європі, і як самостійний чинник причинитися вирішньо до заведення цього порядку, як це вона вже в історії довгі століття до цього ладу змагала.

(Друковано в «*Наступ*», Прага 1942, ч. 7: *Г.В.*).

СУЧАСНИЙ СТАН УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ І ЇЇ ПЕРСПЕКТИВИ НА РІДНИХ ЗЕМЛЯХ І НА ЧУЖИНІ

І. СТАН УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛ. ЦЕРКВИ В БАТЬКІВЩИНІ І НА ЧУЖИНІ

В найзагальнішій формі, Укр. Катол. Церква сьогодні є еміграційною Церквою. Це — видимий, статистично зафіксований факт. Тільки жорстока боротьба з силами тьми показує, що український католицизм, як віра, є ще дійсністю Української Землі.

1. Стан Української Католицької Церкви в Батьківщині.

Стан Української Католицької Церкви в Батьківщині сьогодні є функцією її тисячолітньої історії, тисячолітньої боротьби за своє існування проти фізичної сили ворога, в несприятливих обставинах політичної окупації. Бачити цей стан тільки в його сьогоднішніх числах втрат — не може пояснювати багато. Треба історичного перспективного бачення. Щойно тоді можна його оцінити та зорієнтуватися в ситуації. Без цього вона буде трагічна, безвиглядна. Сьогоднішній стан цієї Церкви не є статичний, але динамічний: є етапом у тисячолітнім історичнім процесі.

Український католицизм, як панівне віровизнання Української Княжої Держави, поділяв її політичну долю. Разом з нею він зазнав першого переломового удару татарською навалою. По лінії тієї політичної тріщини, в українську дійсність вдерлася згодом політично Москва, а культурно-церковно — Візантія. Зроблена Галицько-Волинською Державою спроба зацілити цю тріщину і політично і церковно (корона Данила) — не вдалася. Вис-

лідом невдачі була нова розколина в національно-політичному організмі, куди вдерлася польсько-литовська окупація. Перший період історії Укр. Церкви закінчився десь з 1300-м роком, з переходом митрополитів до Москви. Цей період не мав внутрішньо-національної церковної проблеми, але тільки зовнішню: відношення до християнських центрів — Візантія чи Рим. Це відношення було синтетичне. До київської Церковної Провінції в тому періоді належало коло 20 єпархій, з чого 11 українських: Київ, Чернігів, Переяслав, Володимир Волинський, Перемишль, Галич, Холм, Турів, Юріїв, Білгород, Червень, Луцьк. Організаційно вони обнимали цілу тодішню українську територію.

Дальший період укр. церковної історії обіймає два століття: від татарської руїни (1240) до Флорентійського Порозуміння (1439). Це період хаосу в історії Укр. Церкви, що прийшов по схаотизуванні Укр. Землі окупантами. Без глибшої внутрішньої проблематики чи потреби, саме в тому часі виринає аж три різні митрополії: Київська — з осідком у Москві та з невпорядкованим способом її обсади (по кілька митрополитів нараз); Галицька — тісно зв'язана з долею Гал. Вол. Держави; Литовська — з окупаційних рацій. За цим хаосом щодо церковного центру, йде ще більший хаос в єпархіяльній структурі, не згадуючи вже про парафіяльну невизначеність. По двох століттях політичного та церковного хаосу, в першій половині XV-го століття приходять до певної політичної стабілізації коштом укр. території та її самостійності. Це спричинює і певну стабілізацію на церковному полі. До причин належить зарахувати: ясне відмежування головної укр. території від Московщини та її постава до Флорентійського Собору, яка розділила давню Київську церковну провінцію по лінії окупаційних кордонів. Московські єпархії, відділені від Києва політичним кордоном, створюють власну митрополію Московську, ворожу і Римові, і Візантії, поданим у Флю-

рентії. Українсько-білоруські Землі під Польщею-Литвою признають це порозуміння та реорганізують обкривну церковну провінцію в з'єднанні з католицьким світом (Ісидор, Григор II, Мисаїл, Йосиф Болгаринович). Українська церковна проблема, як внутрішня, так зовнішня, перестає існувати. Її актуалізує хитка польсько-московська окупаційна границя. Тому, коли ця границя була порушена в першій половині XVI ст. (польсько-московські війни), в Україні виринає знову церковна проблема зовнішнього характеру: відношення до Москви, Риму та Візантії. З трьох можливостей, Укр. Церква вибирає Візантію, хоч і не формально, але фактично. Причиною було, між іншим, те, що передтридентська протестантизована Польща і Литва не могли дати Укр. Церкві жодної безпеки перед втручанням Московщини. Тому вона почала шукати тієї опіки у Візантії. За кілька десятків літ тієї опіки Укр. Церква розчарувалася візантійським фінансово-дисциплінарним визиском.

Спираючися на скріпленому католицизмі потридентської Польщі, укр. єпархія з давньої трилеми: Москва, Візантія, Рим — вибрала цей останній, в складі таких єпархій: київська-митрополитальна, берестейсько-володимирська, холмсько-белзьська, луцько-острожська, пинсько-турівська. Львів і Перемишль, під впливом кн. Остожського, залишилися за Візантією ще на ціле століття. Через це Укр. Церква розщепилась; побіч зовнішньої проблеми, заіснувала рівнож внутрішня: відношення між собою двох частин. Звідси перша половина XVII ст. позначилась обосторонніми зусиллями до поладження тієї справи. В такий чи сякий спосіб, у цю справу втручали окупанти Укр. Землі: Польща, Москва. Від того часу починається в укр. дійсності взаємооскарження про польську чи московську інтригу. Ці взаємні оскарження мають остільки слушности, що і одна, і друга сторона хотіли й використовували укр. церковну проблему для своїх окупаційних інтересів. Укр. сторони

не мали з того жодної користі. Переговори в справі мирного поладнання укр. церковної проблеми всередині польської займанщини тривали майже пів століття. Успіху не було. Козаччина, перебираючи політичний провід у тому просторі, хотіла розв'язати цю проблему по своєму: дала перевагу православію, ставлячи за ним свою силу. Однак, рятуючи свою екзистенцію, вона віддала його за ціну переяславського протекторату. Ні католицька, ні православна сторона не були цим вдоволені і переговори велись далі. Рятуючись перед Москвою, укр. православні вибрали протівну розв'язку: католицьку. До укр. католицизму приєднуються Мукачів (1646), Перемишль-Самбір-Сянік (1692), Львів-Галич-Камянець (1700), Луцьк-Острог (1702), Львівська Ставропігія (1708). Так в першому десятилітті 18-го ст. укр. церковна проблема, як справа внутрішня, стала фактично розв'язана в католицьких формах. У польській займанщині залишилось усього кілька десятків укр. православних парохій. Замоїський Синод закріпив і ствердив цей стан. Однак на далі залишилась проблема міжкупаційних відносин православія і католицизму.

Певний час окупаційні кордони берегли існуючий фактичний стан. З хвилиною однак переваги Москви над Польщею та з пересуненням окупаційних кордонів на захід, укр. церковна проблема стала знову актуальна, тим разом у московській займанщині. Укр. католицизм, знайшовшись по 1772 р. під Москвою, став у положенні інаквовіруючої меншини. Ініціатива розв'язки церковного питання переходить тепер в руки православних українців, за якими стояло московське державне православ'є та політика уряду. Москва боялася мирного поладнання справи і наказала насильне. В історію укр. Церкви записується чорними буквами: Катерина II, Микола I та Олександр II. Вже Катерина II зломала хребетний стовп укр. католицизму і то руками укр. православія. В серії інших втрат укр. самостійного життя: гетьманату,

Січі, адміністраційної автономії, свободи селянства, прийшла черга на укр. катол. Церкву. В 1796 р. знесено на укр. території всі укр. катол. єпархії. На щастя, Катерина вмерла ще того року і за Павла I та Олександра I прийшло до малої передишки. Так на початку ХІХ ст. укр. земля церковно поділялася на три полоси: а) полуднево-західня під Австрією — католицька, із свободним життям і розвитком, хоч і під впливом йосифінських реформ; б) середуца, від Берестя по Київ і Брацлав, під Москвою — католицька, з утрудненим життям та унеможливленим розвитком: — терен православної місії; в) східня, під Москвою — православна, анектована вповні московською Православною Церквою. Крім звичайної міжкоупаційної церковної проблеми, існувала інша, внутрішня: між середуцою і східньою полосою. І саме тут розігралась дальша дія укр. церковної трагедії, у висліді якої була знищена саме ця середуца укр. католицька полоса. Ця насильна трагічна дія тривала 50 літ (1825-1875). Вона відбувалась по точному пляну Миколи I, що узгляднював передусім руїницьку дію знутри. Перша ява тієї дії була закінчена формально 1839 р., під проводом Семашка. Дальшу фактичну, закулісну роботу воз'єднання укр. католиків з московським православієм довершила бюрократія і поліція. Було насилля, пили слези і кров. Друга ява закінчилась в 1875 р., за допомогою Маркила Попеля, з такою самою практичною закулісною роботою. В першій яві кулісами служили репресії за польське повстання в 1831 р.; в другій — за таке ж повстання в 1863 р. Українська церковна проблема стала знову справою міжкоупаційною; її загостренню чи остаточній розв'язці перешкаждали окупаційні кордони між Австрією і Москвою.

Щойно 20-те століття принесло нові пересунення, нові спроби та нові насильні акти. У висліді революції 1905 р., в укр. церковному житті під російською займанщиною почався відворотний процес: поворот до католицизму,

нажаль, не до укр. обряду, що далі був заборонений навіть у конституційній Росії (Холмщина). В часі першої світової війни Москва, в запіллі фронту, робила заходи поширити межі православного світу на Галичину. Нестійкість фронту розбила передсмертні пляни царату. Його розвал, невдача укр. визвольних змагань, повстання нової Польщі та Советського Союзу, витворили нову ситуацію в укр. церковній проблемі на Батьківщині. Змінились окупанти, але залишився давний двоподіл: по цей бік Збруча-Дністра залишився в новій Польщі укр. католицизм; по той бік тієї лінії — укр. православ'є, давнє і « воз'єднанє » в ХІХ ст. Пересунення полягало в тому, що по цей бік тієї лінії, побіч українського католицизму, під однією окупацією залишилася чотири-мільйонна українська православна меншина. Знову українська територія, як колись, була розділена церковно на три полоси: а) східня — православна, під пресією Советського Союзу; б) північно-західня (Холмщина-Волинь) — православна, під Польщею; в) південно-західня — католицька, під Польщею. В Советському Союзі стояла на першому місці проблема: бути чи не бути. В Польщі йшло передусім про те: як бути? Ситуація української Церкви в Польщі була подібна до ситуації ХVІІ ст.: два віровизнання в одній окупаційній дійсності, в оберненому однак порядку; раніше — православний Південь (Галичина) проти католицької Півночі (Холмщина-Волинь), тепер — католицький Південь проти православної Півночі. Однак до мирного порозуміння, як колись, на цей раз не прийшло. Коли давніше Польща до тієї справи ставилася байдуже чи в рукавичках, то тепер вона поставилася проти. Перш за все, розмежовано обі частини внутрішнім « сокальським » кордоном; український католицизм запрягано та заабсорбовано адміністративно-політичною машиною та зведено його працю до дефензивного характеру. Українське православ'є, розграничене кордоном від материка, відділено автокефалією

від усякого ширшого зв'язку та прибрано цілковито в руки, як чисто внутрішню польську справу. Для публічної opinii офіційно пропаговано т.зв. « нову унію » східнього обряду, віддаючи її ініціативу польським чи чужинецьким кругам. Що фактично думала Польща, показує піддержування православного руху в прикарпатських повітах. Подібне явище вказує і на замисли чеської Праги у відношенні до Закарпаття. Через православіє, прибране цілковито в руки, і безборонне, Польща змагала до польонізації; подібне старалася вона досягнути в українському католицькому терені через латинізацію. Українську займанщину вона уважала тільки польонізаційним і кольонізаційним тереном; засобом до цього було загравання на українському церковному роздвоєнні. Обі Церкви, для оборони й розвитку, могли рахувати тільки на власні внутрішні сили. Що представляла собою Українська Католицька Церква на батьківщині напередодні другої світової війни? Які були саме ці її сили?

Вона складалася з 5 єпархій, 1 Апостольської Адміністрації та 1 Апостольської Візитатури, для Волині. У їх проводі було 10 єпископів та 1 Апостольський Адміністратор; під їх проводом працювало коло 3.000 парафіяльного та біля 600 чернецого духовенства, приділеного до 3.040 парафій, 4.440 церков, каплиць та 195 монастирів; для підготовчої церковної праці трудилося понад 1.100 монахинь, готовилось до тієї праці понад 550 богословів. Поле праці нараховувало 4.300.000 українців-католиків. В ньому діяло коло 40 різних католицьких організацій, з'являлося 38 назв католицької періодичної і неперіодичної преси, існувало 35 видавництв. Українське духовенство обслуговувало понад 8 тисяч народніх, 380 середніх та 56 вищих шкіл, з чого в українських католицьких руках було 520 народніх, 10 середніх та 10 вищих шкіл та шкільних інституцій. Про інші інституції, як дитячі садки, сиротинці і т.д., не маю вичерпних даних. Такі були передвоєнні числа.

З нашого короткого погляду в історію — ми бачили, чому український католицизм був такий, а не сильніший, та чому він виконував таку роллю, а не іншу. Додаймо до того ще запотребування української католицької еміґрації; отож, католицьке українство ледве покривало нормальне запотребування церковно-релігійного життя й не могло дати ні засобів, ні людей для праці по розв'язці української церковної проблеми в цілому. Не краще стояла і православна сторона. Її міжвоєнні осяги на кошті українського католицизму були плодом не її місійної сили, але польонізаційної політики окупанта, подібно як раніше русифікації збоку Москви.

На тому застала Українську Церкву друга світова війна. Воєнний період було явище переходове, в якому було кілька помітніших фактів. Українські Церкви отряслися з попередньої ситуації; українське православ'я в Генерал-Губернаторстві реорганізувалось; український католицизм видержав вогневу пробу большевицького наступу. По 22-ім червня 1941 р., Українська Церква знайшлася в новій дійсності, під одним окупантом на цілій українській території, тимразом: релігійно прямо незаінтересованим. Німеччина глядала політично-економічних успіхів і для Української Церкви відкривалися великі можливості: поладнати без чужих вмішувань українську церковну проблему, яка ставала актуальною з-за співжиття в одному просторі, внутрі тих самих кордонів. І справді, напочатку того періоду, Митрополит Андрей Шептицький висунув цю справу на порядок дня та подав перший руку до згоди. Нажаль, її нечемно відкинено. Можливо, що за тим стояла політика окупанта, але, принаймні частинно, також короткозорість українських православних провідних кіл та ієрархії, яка вимагала від Великого Митрополита безумовної капітуляції і то в ім'я нічого іншого, а тільки історичних сумних фактів московської і польської окупацій. Так обі Церкви пішли в цей новий період окремими, навіть ворожими шляхами.

Для цілості української церковної справи, цей період був змарнований і нові важкі роки застали українські Церкви невідготованими.

Зі сходу йшла в боях червона армія. Цим разом йшов за нею не « Союз безбожників », але благословляюче московське православ'є, яке за певну суму уступок дало свою піддержку Советському Союзові для його рятунку та поновного зцементування. Червона армія зайняла майже цілу українську етнографічну територію, з Закарпаттям включно, стаючи таким чином самотнім і безподільним окупантом. У цій дійсності стрінувся український католицизм з маршуючим московським православ'ям, якому було без решти підчинене і українське православ'є, командоване з Москви. « Непримиримі » до українського католицизму українські православні ієрархи, опинилися на еміграції, залишившись і тут, помимо такого гіркого досвіду, такими ж « непримиримими », що більше, навіть гостро агресивними.

А тимчасом російське православ'є на Батьківщині, за виявлені услуги, дістало в свої руки український католицький терен і воно по своїй історичній місії не могло зробити нічого іншого, як тільки довершити недомріяні та недовершені пляни царської Росії — знищити дорешти католицизм в Україні. І цим разом вжито випробованого методу: руками українського православ'я, з участю ренегатів. Була це саме т.зв. « Ініціативна група по воз'єднанню з православною Церквою », яка виконала сумну роль; мандат давала Рада Народніх Комісарів УРСР, заяви приймав екзарх України, але плоди і чолобитню віднесено в Москву. Український католицизм, як церковна організація в Україні, перестав існувати. Історія свідчить, що не йде тут тільки про одну несприятливу історичну подію. Це одна з чергових дій історичного процесу. Не перша і не остання. Вона склалась силами і руками українців, але не думаймо, що в українському інтересі. Не думаймо, що червона Москва була б настіль-

ки політично глуха, щоб дозволити на корисні для української справи кроки. Не думаймо, що вона настільки перейнята місійною ревністю, щоб з релігійних рацій змагати до об'єднання православ'я, навіть з великою шкодою для себе в публічній opinіo світу. Вона, як одинока окупаційна сила, не могла не бачити вигод для себе із внутрішньої української церковної сварки. А однак вона вирішила нанести цей останній удар. Чому? Вона боїться загрози для своїх окупаційних інтересів із самого співжиття побіч себе українців католиків і православних. Бо український нарід, по своїй психічній структурі, є західний, католицький; цього свідком є ціла тисячолітня історія: від Володимира до Андрея Шептицького. У цьому криється корінь страшного для Москви українського «сепаратизму». Тому кольори тут не грають ролі: Москва біла, червона, чи зелена, матиме завжди одну програму: поневолення України. Одним із засобів до цього вона уважає релігію і Церкву; про це переконаталася і успішно застосовувала це навіть атеїстична комуністична влада.

Таке є історичне і сучасне положення Української Католицької Церкви в Україні. Можна б подати більше чисел; та цифри тут підрядна річ. Про стан Української Католицької Церкви в Україні треба судити на основі її історичної ролі в українській дійсності. Сьогоднішні числа втрат у цілості української справи мають своє природне пояснення. Це не показник внутрішньої слабости, чи вислід фалшивої релігійно-церковної конценції взагалі. Це тільки прямий вислід загального положення українського народу. Український католицизм та українська держава мали одні і ті самі причини росту чи занепаду в зовнішньому ворогові, окупантові. Сьогодні цей спільний ворог посяг по найдальші закутини української території і тому сьогодні й трагедія українського католицизму така велика, всенационального розміру. Сьогодні говоримо про Українську Католицьку Церкву вже

тільки, як про Церкву еміграційну. Та сила і вартість українського католицизму не в цифрах, а в самій ідеї. Ця ідея може бути збережена й поза кордонами Батьківщини, щоб повернутися в свій час переможно до неї. Тому українська католицька еміграція — це не група зневірених недобитків, але гарант живучости української католицької ідеї.

(Заввага: Другий підрозділ п.н. «Стан Української Католицької Церкви на еміграції» опускаємо, з огляду на те, що відбулась згодом доповідь о. І. Хоми на цю саму тему й новішої дати).

ІІ. ПЕРСПЕКТИВИ Й ЗАВДАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В БАТЬКІВЩИНІ І НА ЧУЖИНІ

Не можна говорити про перспективу, коли мається тільки одну лінію, один пункт, перший плян; не можна говорити про перспективу без другого пляну, без розложення в просторі принайменше двох ліній до певного сталого пункту бачення. В історії відношення першого до другого пляну — це сучасність, пов'язана причинно з майбутністю. Щоб бачити в належних пропорціях цей другий плян, це майбутнє, треба передусім певної віддалі та певного сталого пункту бачення. Без цього неможливе, чи утруднене бачення другого пляну. Щоб одержати властивий образ сучасного стану Української Католицької Церкви, ми мусіли в першій частині нашого докладу повернутися в минувшину, в історію, глядіти з історичної перспективи. Для докладного й властивого бачення другого пляну, образу майбутности Української Католицької Церкви, нам, крім цього історичного образу сучасности, цього першого пляну, треба ще певного влучного пункту бачення. Відповідно до того пункту, буде змінятися бачений образ цього майбутнього, цей другий плян.

Що може бути для Української Католицької Церкви

та її майбутнього цим властивим пунктом бачення? Приглядаючись пов'язаності її історії з історією українського народу й української державности взагалі, ми уважаємо таким пунктом бачення кожночасне загальне національно-політичне положення українського народу. Таких точок в недалекому майбутньому можемо назагал визначити 3: 1) *довша московсько-большевицька окупація цілої української території*; 2) *можлива нова окупація частин української території двома чи більше окупантами*; і то в близькому майбутньому; 3) *українська самостійна соборна держава на цілій українській етнографічній території*. З цих трьох точок бачення розглянемо перспективи Української Католицької Церкви на майбутнє.

1. Перспективи Української Католицької Церкви за довшої московсько-большевицької окупації Української Землі.

За довшої московсько-большевицької окупації української території (актуально наявної), український католицизм є цілковито заслонений командованим з Москви большевицьким православ'ям, якого ціль ясна: цілковите його знищення та його Церкви і то за допомогою поневоленого і вижолобленого внутрі українського православ'я. За такої ситуації зник українського католицизму — це тільки проблема часу, тобто росту молодого й наймолодшого покоління. Якщо воно, те молоде, народжене від католицьких батьків покоління, вдержиться взагалі при релігії, то большевицьке православ'я його не задовольнить. Воно шукатиме задоволення своїх релігійних потреб, якщо не тайком у проскрибованім католицизмі, то у свого роду позацерковному містицизмі та віруваннях. Для майбутнього позискання його для християнства взагалі, українське православ'я і український католицизм матимуть однакові перепони й шанси, якщо вже останні не більші будуть за католицизмом, переслідуваним у ча-

сах лихоліття. Очевидно, в тому гратиме роллю і сучасна православна співпраця з окупантом, хоч може й невільна і безвинна. Успіхи може собі обіцувати одна і друга сторона тільки відповідно до своїх внутрішніх спроможностей. В такому випадку перспективи українського католицизму — великі: подібно великі і його завдання. Він мусить, він повинен повернутися в по-большевицьку Україну і повести християнську місію в католицьких формах. Очевидно, на тому полі він стрінеться з більше чи менше сильним партнером: українським православ'ям, якщо воно і тут та еміґрації і на батьківщині, перегрунувавшись, розгорне свої сили. Стрінеться він, мабуть, і з іншими католицькими і некатолицькими місіями, якщо вони знайдуть слушний підхід до української справи та будуть допущені по-большевицькою державою. Треба припускати, що так по сучасній орієнтації та браку українських кадрів, між тими місіями не буде Сзуїтського Ордена. Не думасмо, щоб за таких обставин українське офіційне, пережерте Москвою, православ'я ставило українській католицькій місії великий спротив чи труднощі. Воно матиме багато власних внутрішніх турбот. Не думасмо, що українська по-советська людина матиме для українського православ'я згляди і піддержку, може якраз навпаки. Думасмо, що така піддержка, згляди, а з тим і конкретні успіхи, будуть залежні від внутрішніх сил кожної релігійної групи та її практичних успіхів серед громадянства.

Тому, найперше, недопускарна є для українського католицизму тут на еміґрації жодна зневіра в свою вартість та в свою майбутню місію. На підставі власної самооцінки треба тільки повести відповідну підготовку до цього майбутнього завдання. В першу чергу, і то вже сьогодні, треба підготовляти людей для тієї праці, не тільки для еміґраційної потреби, але треба дати тут, свого роду, занасну надпродукцію. Далі йде самоусвідомлення української католицької еміґраційної спіль-

ноти, що вона має це завдання виконати, що це її виключний обов'язок, що немає сьогодні іншого українського католицизму та його Церкви, як саме ця еміграційна. Не можемо покладатися, що до того завдання готується католицький Захід. Без нашої участі в тому ділі, він може принести не користь, а шкоду. Коли ця свідомість нашого завдання дійде до найширших українських католицьких кіл, то в слушний час вони дадуть і матеріальні засоби, і допомогу для такого повороту і праці на Батьківщині.

Оплакуючи сьогоднішні наші втрати на Батьківщині, ми не сміємо плянувати назавтра нашого повороту тільки до Львова, Черемшля чи Мукачева. Може бути, що будуть скорше обновилені українські єпархії в Києві, Переяславі, Полтаві, Луцьку чи Одесі. Якщо ви мали спроможність говорити з молодим підсоветським українським поколінням, то ви могли, може, завважити, що воно ставиться далеко більше уважно до української католицької ідеї, як інші, більш релігійно підготовані кола. Це знак часу, але заразом і маленький показник, які форми може прибрати відродження українського католицизму по довшій большевицькій окупації України. В світлі сучасного положення ми мусимо розглядати таку перспективу для українського католицизму. Дай Боже, щоб вона стала скоро неактуальною!

2. Перспективи й завдання Української Католицької Церкви на випадок нових займанщин на Українських Землях.

Може дехто з вас дивуватися, що розглядаю тут саме таку несприйнятливую для нас перспективу. Однак до цього спонукали мене такі розважання. Сучасний політичний і неполітичний світ ще сьогодні якслід не зорієнтувався в українській справі та якслід її не оцінює. З другої сторони, ще живе і діє та мрія покоління, яке недавно держало в своїх руках Українські Землі,

від москалів починаючи, а на словаках кінчаючи. Якщоб, отже, прийшло дуже скоро до зміни політичної ситуації на сході Європи, то можна припускати, що непоінформованість сьогодні власть імущих уляже настоюванцям тих самих небольшевицьких окупантів і Українські Землі можуть впасти жертвою реорганізації Східньої Європи, а тим самим знайтися під новими кількома окупаціями чи якимись протекторатами.

Які, отже, перспективи міг би мати український католицизм на еміграції, бачений з такої точки зору? На мою думку, в такому трагічному випадку, роля Української Католицької Церкви могла б бути тільки дуже важлива. Бо, знайшовшись під різними окупаціями, внаслідок розгрому ССРСР, український нарід, попри свою боротьбу за самостійність, отрисується з большевицького духового намулу. Тому що, на нашу думку, такий стан мігби заіснувати тільки при дуже недалекій зміні ситуації, треба сподіватися, що в українській душі ще не згинуть традиційні культурні й релігійні вартості. Головно Західня Україна не буде ще настільки розжерта, щоб не повернутися до передбольшевицьких релігійних вартостей, подібно як і Східня Україна має ще досить сил, щоб повернутися до своїх вартостей.

В такому випадку прийде до обнови католицького життя в Західній, а православного у Східній Україні. Однак ніде правди діти, і одна, і друга частина українського народу вийде з большевицької окупації релігійно дуже послаблена, а церковно зруйнована. Щоб за таких обставин прийти до сил, відзискати втрачене та розгорнути нове обновлене життя, нормально, треба було б довшого часу та великих зусиль, на які, взагалі, чи буде спроможне наново окуповане по-большевицьке суспільство; а може й політика окупантів не дозволить на швидке піднесення з руїни. Досить, що Україна стала б релятивно досить пустим релігійно-церковним простором, з великим запотребуванням в людях і засобах. І

тут саме відкриваються далекі перспективи для української еміграційної Католицької і Православної Церков: дати швидку і поважну допомогу, налагодити пробуджене релігійне життя. При скорій зміні обставин, важко припустити, щоб ті засоби й люди були такі великі, що, заспокоївши першу потребу, можна б їх вжити для внутрішньої місії між православними серед по-большевицького населення України. Запобігання було б таке велике, що українська еміграційна Католицька Церква мусіла б поробити дуже великі і драстичні скорочення й самообмеження в людях і засобах на еміграції, щоб принайменше з чимось з'явитися в Україну. Вистачить тільки пригадати собі тут передвоєнні цифри та сучасний стан української еміграції.

Тому треба вважати, що з цієї сторони між католиками і православними ускладнень не буде: кожний буде старатися відшукати власні втрати. На якісь всенародні пляни не дозволили б окупанти. Інша річ — перешкоди й ускладнення з боку окупантів. Можна припускати, що у власному інтересі, головню західні окупанти, старалися б розв'язати цю справу своїми людьми і за своїми плянами, які не могли б покриватися з інтересами України. Дуже можливо, що вони спровадили б в Україну всі ті західні групи, що сьогодні готовляться до місії католицької чи протестанської роботи в Україні, чи на сході Європи, нажал, назагал під московською адресою. Вони, може, й були б задоволені не стрінувши тут сильної Української Католицької Церкви, щоб могли переводити в життя свої теоретичні міркування про якусь « нову » чи « найновішу унію » східнього обряду.

Тому Українська Католицька Церква мусить знайтися в пору на тому терені та бути готовою поробити навіть дуже драстичні скорочення на еміграції. Можна б сподіватися, що відносини між такими новими окупантами та вирішеними сьогодні в світі потугами були б такі, що вони не сміли б ставити перешкод американським чи

канадійським українцям прийти в Україну і тут працювати. Рівнож збуджена сьогоднішніми подіями опінія світу була б прихильна участі української еміграційної Католицької Церкви в реорганізації церковно-релігійного життя в Україні.

Звідси завдання українського католицизму на еміграції ясне в усякому, а передусім в такому трагічному випадку: бути готовим і приготованим на поворот. В тому випадку — на поворот скорий. Очевидно, вишкіл нових людей на такий випадок був би незавершений, навіть як найшлись би покликання. Тому мусимо перевірити свої існуючі ряди, обчислити свої можливості та працювати так, щоб завтра, без більших потрясень, можна б було поробити конечні редуції та звільнити і людей, і засоби. Коли немислиме в короткому часі поставити нові кадри, то мусять бути перешколені кадри існуючі. Можливо, що завтра Українська Католицька Церква в Україні в перші роки мусіла б бути Церквою на колесах; скорими пересувами людей і засобів обслуговувати широкі простори. До цього треба вишколу, треба засобів льокомоційних, похідних каплиць, технічного вряду для діяння на віддаль радієм чи навіть телевізією. Треба мати готову, а не щойно творити, релігійну літературу для різних прошарків населення, тощо. Глядім як готовляться, як студіюють можливості різні групи тут, на Заході. Візьмім собі приклад з життя і діяльності німецьких судетських католиків. Маємо тут широке поле практичної щоденної роботи. Не мусимо виждати, мовляв, головою муру на розіб'єш, на Батьківщину не дістанешся, на священика не маю покликання. Ми очікуємо скорих змін на Сході Європи. А де ж наша підготовка до їх стрічі на церковно-релігійному полі?

Так вбачається мені ця друга, можлива, перспектива для української еміграційної Католицької Церкви в найближчій майбутності. Про неї говорив я тут тому, що ми сподіємося на цю найближчу майбутність. Хай,

що вона буде світліша і краща за тут змальовану; хай це буде свобідне життя у вільній Батьківщині, то й тоді найближчі перспективи для українського еміграційного католицизму на церковному полі є саме такі: перевишкіл людського матеріалу, для інтенсивнішої праці та підготовки технічного вираду для неї.

Так, ми з присмістю перекреслили б таку окупаційну перспективу для українського народу, але не можемо перекреслити тим самим перспектив і завдань для Української Католицької Церкви на найближче майбутнє. Дай Боже, щоб вона була вже прожита в самостійній соборній українській державі!

3. Перспективи й завдання Української Католицької Церкви в Українській Державі.

Сьогоднішнє положення української справи в світі таке, що на відродження української державности, на випадок світового воєнного конфлікту, ми мусіли б мати до розпорядження ще принайменше 10-12 років. Виходжу з таких залогень. Зрозуміння української справи в світі сьогодні ще не визріло. На Заході бракує ще належного зрозуміння фактичного розкладу сил на сході Європи. Він живе ще рештками навіть дуже давних інформацій та поглядів. Навіть у ватиканських колах, за виїнятками, живуть ще дуже перестарілими поглядами про справи Східньої Європи. При сучасному темпі сприймання нової дійсности, чи модифікації старих поглядів, для переставлення в цьому відношенні треба ще, за моїм особистим підрахунком, принаймні 10-15 років праці та пропаганди. Рівночасно з тим вимре чи відійде на відпочинок старше, заскорузле в своїх перестарілих поглядах покоління. Це з однієї сторони. А з другої, мусимо признати факт, що ще живе і діє у провідних сферах покоління, яке бачило давнішу передвоєнну окупаційну дійсність, та грало в ній свою вирішну ролю. Коли числимо, що до 1939 р. це були люди коло п'ятдесяти років, то

дочисливши до того віку 13 воєнних і повоєнних років та дальших 10-12 — то це покоління мало б у критичний момент коло чи понад 70 років, тобто було б у періоді природнього передання керми молодшому поколінню, менше-більше 50-літньому, тобто тому, що перед 1939 р. мало коло 25 років.

Щойно при такому персональному переверстуванню в наших сусідів, могтимемо сподіватися прийти до розумного порозуміння, а вслід за тим, спокійного будування самостійного життя, без потреби протекторів. Маємо надію, що Боже Провидіння дасть українському народові таку природню підготовку. Сьогоднішні альярми звучать ще покищо фальшиво. Очевидно, дальших 10-12 років большевицької окупації — це дуже болюча перспектива. Але на бік сентименти! Холодна розвага показує, що при скорих змінах не обійшлося б без ще більших жертв, з тим що вони могли б залишитися безуспішними. Усвідомім собі ясно де ми живемо і які столітні тенденції перетинаються на нашій життєвій території, незалежні нераз від одиниць чи поодиноких навіть урядів. Ні, мої слова — це не дефетизм! Вони тільки без тих зайвих потішувальних фраз, що, мовляв, ми вже на слідуюче Різдво чи Великдень будемо в Україні. Я не прихильник снакованих валіз, готових до дороги на Батьківщину. Я обстоюю потребу їх розпакувати та взятися добре до праці. При тому я вірю у наш поворот та в майбутність українського народу. Тому я бачу для Української Католицької Церкви нову, третю перспективу.

В день постановня української самостійної держави, церковно-релігійна ситуація в Україні буде, мабуть, така: з однієї сторони, формально православна Батьківщина на цілій етнографічній території; з другої сторони — на 80 відсотків католицька еміграція. Історичний двоподіл української церковної проблеми йтиме цим разом в рамках державних кордонів України. Не можна сказати, що майбутня влада в Україні буде еміграційна;

більшістю відсотків вона складатиметься з молодого по-більшевицького покоління, яке не одержало в своїм вихованні якихсь означених релігійних чи церковних традицій чи упереджень. І не звідси треба сподіватися якихсь поважних труднощів для українського католицизму, а для української еміграційної Католицької Церкви зокрема. А однак, якщо не заіснують в українській суспільності певні факти, про які згодом, ці труднощі будуть. Формально і реально вони будуть поставлені українським православ'ям Батьківщини й еміграції.

Можна сподіватися, що між українським еміграційним православ'ям та тим, що є на Батьківщині, зараз прийде до формального порозуміння. Бо православна Україна, розгрижена московсько-марксистською гангrenoю, потребуватиме людей і засобів для обнови, що їх вона могла мати з еміграції. На основі такого порозуміння українського православ'я в загальному, воно поважно скріпиться та висуне перед українським урядом постулат: відсенарувати українську католицьку еміграцію, а зокрема її Церкву, від православної дійсності на Батьківщині. До цього буде висунено, як показує сучасна православна полеміка, багато т.зв. «переконливих рацій», як напр. щоб не допустити до релігійної боротьби й історичного та нещасливого двоподілу: буцімто, український католицизм залежний від чужих сил, що він не є «непримиримий» супроти одновірців сусідів (точніше, поляків), що він може довести до нових інтервенцій, що він не відповідає національній гідності, бо не є автокефальний, тощо. Хочу бути фальшивим пророком, але на основі таких чи подібних аргументів, буде висунений принаймні реально, як вже не формально, постулат: залишити український католицизм та його Церкву доживати віку на чужині, не допускаючи його, як Церкву, до праці на Батьківщині. І мене і вас може така перспектива занепокоювати, навіть обурювати. І хай справді я буду фальшивим пророком, але я не хочу за-

вивати проблем у паперці. Їм треба завчасу глянути в очі та працювати над їх розв'язанням. Історія показує, що тут не може бути ніяких гарантій: і дотепер українськими руками знищено український католицизм таки на Батьківщині, де він жив і діяв, мав своїх багатомільйонових визнаців. Немає причин сподіватися вийнятку для українського еміграційного католицизму. Слідкуймо тільки уважно за ментальністю та навіть виразними висловами наших православних братів. Чи ви знаєте, що було головним моттом т.зв. львівського большевицького собору у Львові в 1946 р.? В ім'я чого знищено насильно український католицизм? За що караються тяжкою каторгою його останні єрархи? Це не тайна, не здогад, це написано і видрукувано як « соборові діяння »: « Коли весь український народ об'єднався в один державний організм, то і його Церква мусить об'єднатися в одну Церкву, в свою рідну, незалежну від чужинецької кормиги, в православному, що є Церквою наших батьків » (ст. 18). Отже не догми, не віра, а інша, практична рація. Коли вона мала свою магічну силу навіть за большевицької дійсности, то оскільки більше буде « переконувати » в українській дійсности? А тут, на еміграції, може ми на власні вуха чули благодарення за те, що робить Москва сьогодні з українським католицизмом на Батьківщині, мовляв: це буде зроблене раз назавжди, і український уряд не потребуватиме більше тією справою займатися. Це боляче, але, нажаль, правдиве. Може ми читали, що відповіла українська інтелігенція й православна єрархія на проєкт А. Шептицького, коли щойно тільки здавалось блиснула зірниця самостійного життя: вона вимагала безумовної капітуляції. А тепер, навіть друкованим словом, відсувається українську церковну проблему до полагодження для якоїсь нової раси людей, чи щойно на 50 років по здобутті української самостійности (Є. Бачинський, *Кілька рефлексій...*). Дай Боже,

щоб це були тільки безвідповідальні виступи одиниць, а не показник ментальности широких кіл.

Тому ми мусимо собі поставити нашу перспективу ясно перед очі, навіть якщо вона була б ще більше боляча. Ставимо її помимо її трагічності тому, що вона не є безвиглядна чи не до розв'язки. Вона може бути вповні анульована і то не ким іншим, як самими українцями. Отже, не промовчувати, не закривати її, але старатися спільними силами її анулювати, зробити недійсною. Як? Здійсненням синтези української душі і віри, за яку український народ бореться вже тисячу років, а яку не осягнув не з власної вини, але по причині інтервенцій чужих ворожих сил. Така синтеза можлива буде в українській Батьківщині, коли вона заборонить доступ цим ворожим зовнішнім силам, твердим, сильним: «зась!» свобідного у своїй хаті хазяїна. Вона можлива і тут на еміґрації, де ці сили, хоч і діють, не мають за собою фізичних аргументів. Ця синтеза і є розв'язкою тієї третьої перспективи.

(Публіковано циклостильно Федерацією Товариств Українців Студентів Католиків «Обнова»: *Матеріали Студійних днів ФТУСК Обнова: І. Вселенська і Українська Церква*, Лювен 1956, стор. 20-28).

ХІІ.

НАША ЗУСТРІЧ З ПРАВОСЛАВНИМИ

Якщо я правильно розумію головний задум цього річних римських студійних днів « *про світський апостолат — як завдання на часі в українській дійсності* », то йдеться передусім і на першому місці про релігійний аспект того завдання і тієї дійсності. Тому в моєму докладі про « *нашу зустріч з православними* » буду держатися передусім цього чисто релігійного аспекту, вжето, що він у дальшому нероздільний і позитивний і для інших, головню політичних аспектів нашої боротьби за батьківщину; вжето, що тільки під тим аспектом ми можемо прийти до якихсь осягів у нашій зустрічі з нашими православними. Обертатися в тій зустрічі тільки серед явищ, феноменів, не приведе, як і за кілька століть вже не привело, до якоїсь розв'язки. Коли в тій нашій зустрічі ми бачитимемо тільки постійно історію, історичні кривди, чи правди, коли ставитимемо при тих зустрічах з однієї сторони галицький католицький « піємонтизм », а з другої сторони наддніпрянське православне « східняцтво » тощо, не дійдемо до жодних позитивних успіхів і осягів у нашій зустрічі. Будемо перегортати може на інший спосіб чи на іншу купу гору слів, вже стільки разів сказану. Треба нам у наших противорічностях, у нашій зустрічі з православними, зійти до « ноуменон », до основ цілої тієї справи. Тому говоритиму тут передусім про три головні постуляти нашої зустрічі з православними.

Уважаю, що в основі всякої розв'язки противорічностей, що заіснували, чи заіснують постійно в нашій зустрічі з православними, треба мати обостронньо

яний погляд і особисте пересвідчення про такі три речі: 1) *релігійна терпимість*, толеранція; 2) *релігійний фанатизм*; 3) *католицька акція*.

Заки говорити про ці три речі, мусимо прийняти без дискусії такі факти: а) *Християнство* — це *справа Божя*, абсолютна, вічна, незалежна від занепаду чи процвітання культур, цивілізацій, технік, як творів обмеженої людської природи;

б) *Християнство* — це *відповідь Вічного і Абсолютного* на запити обмеженого часом і простором ества, про дві основні речі: про причини і ціль буття;

в) *Християнство* — це *абсолютна релігійна правда*, висказана зрозумілими поняттями, зрозумілою, хоч і обмеженою людською мовою. Воно об'явленою відповіддю на трансцендентні питання, поставлені нашим людським розумом. Воно сповненням трансцендентної туги нашого серця за Досконалим і Вічним.

* * *

1. — АБСОЛЮТИЗМ ПРАВДИ.

Коли слідуємо за тією правдою в усіх її дальших чи похідніх висновках, бачимо, що коли християнство — це абсолютна правда, одиноко вдоволяюча і одиноко правдива відповідь для нашої релігійної, істотної людини, структури, то воно не може терпіти побіч себе неправди, чи частинної псевдоправди; не може признати повноправности невдоволяючим, іманентним розв'язкам і відповідям на основні релігійні запити нашої природи та егізстенціальної туги нашого серця. Правда є тільки одна. Тому є вона абсолютно нетерпима стосовно неправди, є до неї нетолерантна. Вона змагає до абсолютного признання себе, всіма і всюди. Звідси міг би хтось необережно сказати, що правдиво релігійна людина, тут християнин, буде засадничо нетерпимою, нетолерантною стосовно інаковіруючих, інших релігійних еств, людей. Го-

ворю, що міг би хтось фальшиво таке виснувати, бо між нетерпимістю, нетолерантністю правди супроти неправди, а нетерпимістю чи нетолерантністю тієї чи тої людини, віруючої в цю правду, стосовно іншої людини, невіруючої в неї, існує величезна, непрохідна віддаль.

В давніших часах, коли релігійний індивідуалізм належав тільки до виїмків, проблема релігійної терпимості не мала великої практичної ваги та не займала собою надто людських умів. Сьогодні ж, коли людство в застрашуючих розмірах є релігійно індивідуалістичне, закид релігійної нетерпимості, нетолерантності, кинений у бік визнавачів якоїсь релігії, є найбільшим каменем згіршення для релігійно індивідуалістичного людства. Тому і т.зв. релігійний індивідуалізм, виходячи з певних правдивих спостережень у тому згляді, накинувся на виключного оборонця та апостола релігійної толеранції, терпимості. Тимчасом — це грубий обман. Бо релігійно толерантною, терпиною може бути тільки людина релігійна. Незаінтересування чи маловаження релігії не можна пояснювати релігійною терпимістю. А релігійний індивідуалізм сьогоднішньої доби — це явище наскрізь анергічне. Він, некомпетентний, зрікається в ім'я людської природи всякого заінтересування в проблемах релігійних; маловажить релігійну структуру людини, заперечує релігійні об'явлені об'єктивні змісти. Він, як оборонець і апостол релігійної терпимості — це просто нонсенс. Його заінтересування в цій справі має зовсім інші мотиви і причини.

* * *

Є три речі, що огрожують усяку релігію, а об'явлену християнську релігію зокрема: а) *мілітантний атеїзм*, що порушує саму найглибшу суть людини, як релігійного істота та одне з найбільших його дібр — свободу; звідси, як явище неморальне і ненормальне

та злочинне, відкидається здоровою частиною людства; б) *скептичний агностицизм*, що знецінює основні релігійні заложення людини, зводячи їх до гіпотетичних вишлюдків людського інтелекту, і, як показує історія релігій, не багато має своїх постійних визнаців; в) *релігійний індиферентизм*, чи релігійна байдужість. Він уникає екстремів двох попередніх «ізмів» і проповіддю певних істин, здобуває собі симпатію та навіть величезне поширення.

Мусимо сказати, що два попередні мілітантні погляди на релігію огрожують, правда, релігійну природу людини, але в своїй бойовій одвертій поставі мають свого роду «ідеалізм зла», в якому дуже часто приходиться до переміни з Савла на Павла. Справдішньою небезпекою є однак сповидно нешкідливий, іренічний індиферентизм, що загрожувє і розкладає людину з нутра. Він не «лицар» - гонитель, але тяжке психічне захворювання.

2. — РЕЛІГІЙНИЙ ІНДИФЕРЕНТИЗМ.

Якщо релігія, головню християнська релігія, це відповідь необмеженого, вічного Бога-Творця на основний запит сотворіння про перші причини і останні цілі бства, так тоді байдужість у справах релігії всякої, а християнської зокрема, це ненормальний, хоробливий стан, поважне захворювання людського бства в самих істотних його основах, неоправдане нічим самообмеження. Бо не можна назвати здоровим станом явища, коли людина обмежує горизонти свого духового глядіння тільки на предмети досягальні чи дотикальні нашими зміслами. Так само було б ненормальним ставити на кордонах нашого духового глядіння остаточну собі границю. Головно коли ми свідомі своєї сотвореної обмежености. За тими досягальними людському обмеженому духові кордонами, перед його умом розкривається вже тільки якась онтологічна безодня, онтологічне «ніщо», через яке немає

жодних мостів. Станувши на тих кордонах, людський дух кидає повний туги й запиту погляд і клич: про причину буття, про ціль життя, про існування поза кордонами смерті. Можливість ставити такі питання належить до нормального здорового стану людської сотвореної природи. Це одна з черт релігійного характеру людини. Хто її немає — не є повною, чи принаймні не є здоровою людиною. Цього характеру неспідає саме релігійно індиферентна людина. Релігійно байдужий дух не ставить питань поза межі речей простірних, поза кордони часу. Для звірини немає світа поза тим, що відзеркалюється в її мутному оці; для індиферентної релігійно людини цей світ самообмежений на досягах людського обмеженого ума, чи сміливих скоках людської фантазії. Такий стан для людини ненормальний. Такого самообмеження не домагається людський дух. Воно накинене людською волею, в ім'я якихось підрядних інтересів.

Не ставляючи собі запитів поза межі простору і часу, така людина не сподіється і не узнає жодних відповідей з-поза тих кордонів. Для неї кинений в безвісті, позапростірні і позачасові, запит стає без відгомону, без еха. Бо для такої людини наш сотворений світ знаходиться в онтологічному пустарі, в порожнечі Торічеллія; він тільки іманентний світ, собі вистарчальний і в собі замкнений. В ньому можливий тільки монолог з собою, самовідповідь людини, дана на власні питання. Тут блудне колесо, з якого немає виходу. Бо на питання трансцедентного порядку, правильною відповіддю може бути тільки відповідь з-поза кордонів людського обмеження, відповідь трансцедентна, яка для людського обмеженого ума є об'явленням. Звідси походить те загальне явище, що кожна людська релігія підчеркує момент об'явлення, має чи творить своїх пророків, як його посередників. Однак, як показує історія, дуже часто ці об'явлення є тільки звичайним, чи навіть геніяльним відкриттям

чогось часово закритого для ширшого загалу, що ніяк не є абсолютно закритим для людського ума, зокрема для геніяльного чи непересічного ума такого пророка чи творця такої іманентної релігії. Це звичайний іманентний підшепт людського обмеженого ума чи фантазії.

Однак відповідь на ці питання зо становища трансцендентного буде Божою милістю людині, даною як історична дійсність, і то від самого початку її існування, а згодом поглиблювана відповідно до розвитку її релігійного заінтересування та туги по Божеству. Вона дана незатертою і все свіжою азбукою видимого світу матеріальних речей, зеренця її в філософіях та релігіях людства. Вона була вкінці дана азбукою і зрозумілими словами Богочоловіка-Христа. І цю найвиразнішу і автентичну відповідь зберігає як депозит віри і цю живе християнство. Воно, як богочоловічий інструмент, у безперервному переданні, передає цю відповідь людству.

На основі сказаного не трудно вдуматися в положення людини релігійно індиферентної. Для неї релігія — це тільки явище людське, іманентне, і як таке може мати різні форми і вигляди. Немає для неї однієї правди релігійної, але є їх більше, які різняться тільки більшою чи меншою їх ужиточністю; і звідси людина може до них ставитися відповідно до конюнктури, приймати їх, чи відсувати, як неужиточні. Одним словом: може зайняти до них становище індиферентне, чи — що найвище — утилітарне, конюнктурне.

Багато є різних причин чи псевдопричин, що сприяють поширенню тієї релігійної індиферентної постави. Сучасна людина, найперше, логічно надто розтріпана, розбита, розперезана й неспосібна логічної послідовности. Вона не бачить суттєвих зв'язків між вирішними проблемами життя; накидає питання, не чекаючи відповіді; сковзує на поверхні проблем, губиться в явищах. Далі, вона сильно підупала на полі моралі індивідуальної і суспільної і не знаходить у собі сил, щоб провести посту-

ляти об'явленого релігійного світогляду в суб'єктивному, щоденному житті. Вкінці, впливає на це й розвиток модерної техніки. Великі осяги техніки, науки, природознавства вложили в її руки контроль над великою кількістю явищ природи. Наслідком того межі матерії, що стісняли людського духа розсунулись, отворились ясніші й ширші горизонти. Задивлена в їх грандіозність людина, починає уважати їх абсолютними, самовистачальними. В їх межах вона сконструювала собі автономний світик, в якому не лишає жодної хвірточки в сфері трансцендентні, абсолютні, вічні, заперечуючи можливість чи потребу світа трансцендентного. До всього, що вказує на той світ, вона ставиться байдуже, рівнодушно. Ставиться байдуже до релігії; стає релігійно індіферентна. Як бачимо, це причини зовнішні, причини, які не впливають з самої суті релігії. Не можна говорити отже про релігійний індіферентизм, як про овод переоцінки вартостей людської природи. Це простеньке сплосчення, вдоволення наміснями вартостей. Релігійний індіферентизм своєю внутрішньою суттю людини не вдоволяє. Він імпонує тільки гаслом за релігійною толеранцією, свободою совісти, засуджуванням релігійних боротьб, полемік тощо. Як ми бачили, зовсім неслухно. Бо з цими речами він немає майже нічого до діла.

* * *

Хто уважно слідкував за цими думками, може легко побачити, що приймаючи релігійний індіферентизм як базу, в українській суспільності розподіленій на два табори, можна прийти до легких зустрічей, співпраці тощо. Не йде тут про зустріч на полі громадському, політичному, культурному. Що на тому полі можемо плекати всеукраїнську, соборницьку зустріч — це річ не-дискусійна, хоч сьогодні і далека до здійснення. Нам йде тут про зустріч з православними як православними,

тобто на полі стисло релігійному, церковному. Стверджуємо факт, що на тому полі, і під тим аспектом до зустрічей приходять, і то головню на еміґрації. Правда також, що це зустріч не надто многогранна, але в своєму явищу симптоматична. Йдеться про спільні релігійні, церковні маніфестації з різних національних, громадських чи інших нагод. Українська еміґраційна суспільність виконує свого роду моральну пресю, щоб при таких нагодах обі українські Церкви та їх представники брали спільну участь. Не йдеться тут про богослуження в окремих церквах, але про спільні виступи, чи виступи, в яких чергуються одні за одними релігійні богослужби тощо, при співучасті тих самих учасників. Крім факту, що такі виступи пригадують нам і унаглядиють наше роздвоєння в такій суттєвій справі як релігія, цей факт говорить про певну, більшу чи меншу, дозу в нашому суспільстві цього симптоматичного сьогодні релігійного індіферентизму. Всяка логічніша і послідовніша постава однієї чи другої сторони в тому огляді, буває наг'ятована тавром релігійного фанатизму, негерпимости. Коли виходити з індіферентного настановлення, такий закид виглядає слушний. Але ми вже бачили, як мається справа з релігійним індіферентизмом взагалі.

Здавалось би, отже, що виходячи з чистої і свідомої релігійної настанови, між українцями католиками та православними не може бути зустрічей. На нашу однак думку до таких зустрічей і на тому полі може і повинно прийти. Це залежить від того, як ми дивимосся та що розуміємо під слідуєчими трьома поняттями: релігійна толеранція, терпимість, релігійний фанатизм та католицька, чи взагалі християнська активність, акція. Тільки з'ясувавши собі суть і межі релігійної терпимости, ми можемо на правильній базі зустрічатися з нашими православними братами, без потреби бути релігійно індіферентними, чи без потреби кривити душею та фарисействувати.

3. — РЕЛІГІЙНА ТЕРПИМІСТЬ.

Релігійна терпимість чи толеранція — це зрівняння між собою багатьох релігійних правд з їх абсолютними домаганнями по загальному признанню і здійсненню; це допущення можливості існування багатьох релігійних відповідей на релігійний запит людського єства, побіч якоїсь означеної релігійної правди, і засадниче признання їм можливості заспокоювати людську тугу за Абсолютом, за Богом. Наголос лежить тут на засадничості, не в педагогічній чи практичній фактичності.

Ми вже ствердили, що людська істота цілою своєю суттю, що є часово і простірно обмеженою, ставить основні для неї питання звернені до світу трансцендентного, абсолютного. І на ці питання вона одержує з-поза кордонів часу і простору трансцендентну релігійну відповідь. Як відповідь трансцендентна, тобто дана зо становища Абсолюту, вона може бути об'єктивно тільки одна, абсолютна. Тому релігія як абсолютна права є тільки одна. Тому є вона і нетолерантна, нетерпима стосовно усіх інших релігій. Вона домагається беззастережного й абсолютного сприйняття себе. Вона не допускає ривалізування чи співпраці з неправдою чи півправдою, цебто з правдою неабсолютною. І коли ми стрічаємося в історії з релігіями, які самі собою в своїх головних засадах ставили засадничо релігійну терпимість, то це знак, що ті релігії не підносили претенсій бути релігією об'явлення вічного Абсолюту, але вільними конструкціями, даваними з становища поцейбічного, обмеженого, іманентного.

Релігія іманентна, тобто релігія необ'явлена не може підносити претенсій бути абсолютною правдою, бути одиноким можливою, але мусить засадничо признавати рівноправність для інших таких же як і вона частинних, обмежених релігійних «правд»; значить, мусить бути засадничо толерантною. Звідси слідує також, що релігії

засадничо толерантні — це лише намістень релігійної правди й не можуть вповні заспокоювати релігійної потреби людини.

Тому релігія християнська, що є вповні релігією об'явленою, мусить бути засадничо в своїх постулятах нетолерантною, нетерпимою. Вона не може признавати конкуренції, чи ривалізування. Бо вона є правда об'явлена, трансцендентна, абсолютна й тому виключна й одинока. Як така, підходить вона до людини з абсолютним домаганням признати її за свою і не знати інших істин, інших богів, крім тих, що їх вона проповідує. Тому проголошувати релігійну терпимість як засаду релігії — значить не що інше, як заперечувати можливість релігії об'явленої, заперечувати фактичність християнства.

Цього саме хоче сучасний індіферентизм. Він хоче виелімінувати всяку можливість об'явлення, можливість одержати відповідь на основні питання людської істоти з-поза обмежень простору й часу, з світу трансцендентного, абсолютного. Що це лежить по лінії релігійного індіферентизму — ми бачили вище. Ми знаємо, що він як хороблива конструкція й забсолютизування світу обмеженого часом і простором, уважає за історично дійсні й можливі лише релігії як витвір, надбудову людського обмеженого духа, що, як такі, є по своїй суті толерантні для подібних інших релігійних надбудов людського духа. Такі релігії не можуть підносити претенсій по абсолютності, яку має правда вічна, об'явлена. Тому такі релігії є для релігійних індіферентів вигідні, бо не зачіпають, не розрушують їх недуги.

Тому релігія об'явлена, християнство не може бути засадничо релігією толерантною й тому є не вигідною для релігійного індіферентизму. Звідси його змагання до здискредитування християнської релігії закидом релігійної нетерпимости. Поскільки це стосується до Божих змістів її об'явлення, то такий закид для християнської релігії є найбільшою похвалою, свідоцтвом її

абсолютної правди. Але чи може бути цей закид кинений в бік її визнавачів, в сторону християн як одиниць і суспільностей? Бо щойно в тій сфері соблазнь сучасного індивідуального світу загострюється до важкої проблеми.

Треба сказати, що жодна релігія, а тимбільше релігія об'явлена, тобто дана з абсолютного становища, не покривається без решти з людиною релігійною. Бо абсолютна правда дана з становища вічного, безмежного Абсолюту може бути сприйнята з становища обмеженого, дочасного тільки в спосіб частинний, обмежений, неабсолютний. Тому й жодна людина, жодний визнавець релігії об'явленої не може бути достаточним носієм абсолютності релігії об'явленої як такої, тобто її абсолютної нетерпимості.

Сприйняттям релігійних об'явлених правд актом віри є насичена тільки індивідуальна туга людини за Абсолютом, за Богом. Як така вона по собі є скінченою, обмеженою, по мірі обмеженості людської істоти. Тому в цій скінченій, обмеженій мірі насичення змістами об'явлення релігійної туги людини — не має абсолютного критерія для вимірювання такої релігійної туги й потреби та міри її насичення релігійними змістами в іншій людині.

Людина правдиво релігійна знає про обмеженість релігійної туги і потреби людського серця. Тому, коли вона бачить, що інша людська істота в добрій вірі (бона фідє) є вповні заспокоєна іншими релігійними змістами, хочби навіть і необ'явленими, так тоді вона цей стан респектує, його пошановує, коротко: є релігійно терпимою, толерантною.

Звідси бачимо, що правдиво толерантною може бути тільки людина сповнена змістами релігії об'явленої, бо тільки така релігія виразно й недвозначно стоїть понад людиною, переростає її обмеженість, і в своїй абсолютній, засадничій нетерпимості не може бути зотожнена

в нетолерантністю одиниці, яка може бути тільки релятивна, обмежена.

Звідси слідує також, що релігійний індивідуалізм не можна називати релігійно толерантним, терпимим, бо це не що інше як хоробливий брак заінтересування релігійним характером свого людського ества та релігійними змістами об'явлення. З цього хоробливого незаінтересування він не толерує релігійні переконання співлюдини, він тільки їх не бачить. Він бачить в другій людині біологічну і психологічну монаду, і в цій сфері біології і психології обмежується вся його стріча зверхня, плитка, бо не основується та не доторкає самих глибин людської істоти, не бачить людини як ества релігійного.

Тому закид релігійної нетерпимости не може бути кинений в сторону релігії християнської, бо він не може бути кинений в сторону християнина. Наскільки такий закид слушно й справедливо стосується якогось християнина, чи якогось християнського суспільства якоїсь доби, так тоді мусимо сказати, що там релігійні об'явлені змісти зазнали занечищення, чи захворіння. В такому случаї недуги не можна робити закиду здоровому християнству. Така хороблива індивідуальна нетерпимість, яка виникає в наслідок скривлення релігійного характеру людини, чи занечищення релігійних об'явлених змістів якимись зовнішніми обмеженими інтересами, носить назву релігійного фанатизму.

4. — РЕЛІГІЙНИЙ ФАНАТИЗМ.

Дуже часто релігійний фанатизм ставляють неслухно в зв'язок з визнаванням правдивої об'явленої релігії. Звідси й в бік християнства кидається дуже часто цей епітет. Що це неслухний закид, бачимо з відносин релігійного фанатизму до релігійної нетолерантности. Виходить, що *релігійний фанатизм був би саме слухай*

релігійної індивідуальної нетолерантності. Тому й релігія як така не може бути названа у властивому значенні фанатичною, хоч і правдива релігія об'явлена в слушно нетолерантна.

Лише там, де певна одиниця, чи якась група одиниць, тобто якесь суспільство утотожнює себе з абсолютною нетолерантністю правди, накидається на тотального борця за абсолютну нетолерантність правди релігійної і переводить це у зовнішній чин стосовно інших людей чи визнаючів інших релігій, там можна говорити про релігійний фанатизм. Як абсолютна вимога в обмежених границях людського буття, фанатизм хапається за радикальні засоби для переведення в життя своїх абсолютних вимог і їх признання інакочисливими.

Це явище релігійного фанатизму появляється час до часу й серед християнського суспільства, однак не як явище нормальне, конечно, але як явище хоробливе, карикатурне. Чому? Фанатизм стає дійсністю там, де певні абсолютні релігійні змісти дадуться зтотожнити з релігійними переконаннями одиниць. Це найчастіше можна подибати в релігіях необ'явлених, іманентних, в релігіях, як виплодах людської думки чи фантазії. На цьому терені дуже часто такі зоб'єктивізовані виплоди думки покриваються без решти з фактичним релігійним думанням та відчуванням якогось означеного суб'єктаносія цих іманентних релігійних змістів. І тому така людина не бачить можливости заспокоєння релігійної потреби іншої людини якимись іншими релігійними змістами за ті, що ними вона сама сповнена. Тому в ім'я « апостольства правди », в ім'я її « спасення » вона старається накинути іншим людям власні релігійні змісти й то безкомпромісово, абсолютно, насильно.

Історія людства дає нам дуже багато доказів такого релігійного фанатизму, який проповідував « огнем і мечем » свої релігійні пересвідчення. В часах певного зачистищення релігійних змістів об'явленої християнської

релігії серед певних людських груп, в часи спрофанування її величини й абсолютности якимись побічними інтересами політики чи господарки, приходило й у християнському середовищі до грізних вибухів релігійного фанатизму, з його нетолерантними проявами. Історія має також у тому огляді ясні докази. Однак, на загал, треба сказати, що християнство як цілість, як історичний фактор, не було й не могло бути принципіально фанатичне, бо християнство як релігія об'явлена, як правда Божя не могло ніколи, в нормальних обставинах, бути утотоженне без решти з індивідуальним релігійним думанням християн-одиниць.

Фанатизмом дуже часто називають, зовсім неслушно, інше нормальне явище релігійного життя, а саме *релігійну пропанду, місію*. Дуже часто християнське місіонування, християнських місіонерів, що піднімаються величезних праць і жертв для поширення християнської релігійної правди, називають релігійними фанатиками, часто навіть без якогось відемного присмаку в тому слові. Тимчасом, у біжучому значенні слова названня «фанатик» — примінене до християнських місіонерів є неслушне й неправдиве та впроваджує в блуд і наводить до фальшивих висновків.

5. — РЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА.

Тому буде до речі розглянути на тлі цих ширших рядків і цей зв'язок між релігією та *релігійною пропандою*, в її зовнішній формі (місія) серед інаковіруючих та в її внутрішній появі (католицька акція) серед релігійно збайдужілих індивідуальних спів-визнавців.

Ми вже говорили, що релігія об'явлена є по своїй суті нетолерантна, змагає до абсолютного признання себе. Як така змагає вона й до безкомпромісного поширення в людській суспільності. Це лежить засадничо обумовлене в понятті релігії як абсолютної правди.

Тому *релігія християнська в по своїй суті місійна*. Вона звертається до всіх людей, бо вона дає відповідь на основний запит людської природи й то зо становища вічності, зо становища Абсолюту.

Однак між релігією, як об'явленим трансцендентним змістом та її воплоченням у серці людини, мусить бути прокладена ще далека дорога. Кожна людина мусить бути до сприйняття релігійної об'явленої правди особисто підготовлена. Ця підготовка полягає в поширенні горизонтів людської істоти, аж до меж людській природі можливих та в поставленні на кордонах цих горизонтів релігійного запиту, який може бути розв'язаний лише зо становища безмежності й Абсолюту. Це ніщо інше як розбудження вложеної в людську природу туги за Вічністю й Безмежністю. І це й є завдання християнського місіонування. В ньому йде діло, щоб вивести релігійну тугу людини з сфери підшептів обмеженої людської природи та отворити її на сприйняття змістів з сфери трансцендентної, змістів об'явлення.

Християнський місіонер мусить тому дуже часто розсувати простірні межі культури народів політеїстичного світозріння поширюванням вищої культури й техніки, заки приступить до самого властивого благовіщення об'явленого Божого слова. Бо вже самим таким розсуненням людських горизонтів думання і відчущання, політеїзм поодиноких одиниць тратить свій релігійний зміст, стає порожньою формою, що без труднощі опадає під враженням об'явленої Божої правди, під враженням християнського благовіствування. Подібне завдання жде місіонера і в середовищу пантеїстичному, тільки тут завдання далеко трудніше й менше успішне. І тут піднесення цивілізації, а головню духової культури, поширення горизонтів людського духа, причиняється до отворення людського серця правді об'явлениї. Звідси стає зрозуміле значення й становище християнських місій в площині піднесення й поширення культури й здобутків техніки.

Низький культурний рівень народів, їх відсталість у техніці, не лежить в інтересі християнства, як релігії об'явленої. Річ мається якраз навпаки. Християнська об'явлена релігія стоїть у внутрішніх стосунках до культури й поступу. Бо всяке поширення горизонтів людського духа зближує людину все більше й більше до абсолютної правди, і не вдоволяючися правдами частинними, релятивними — спрямовує тужливий зір людського духа поза межі Обмеженого, в сферу трансцендентну, в сферу Вічного й Абсолютного, звідкіля промовляє Бог, заспокоючи змістами своєї Божої безконечної свідомости запити людської істоти та її тугу до безмежності. Тому християнська місія — це не насилля, не насильне накинєння незрозумілих чи небажаних людині змістів об'явлення, але визволення її з утиску простірної матерії та з стіснення часу, скріплення її духового зору в напрямі світа трансцендентного.

Звідси й християнин-місіонер не фанатик, що хоче за всяку ціну накинєти іншим змісти своєї релігійної свідомости, але посередник-апостол абсолютної Божої Свідомости в її поході до людини, до туги її серця. До цього він не підходить насильно, але педагогічно, пошановуючи кожночасно релігійний рівень тих, що над ними працює. Тому він незвичайно виrozumілий, толерантний, терпеливий. Він проторовує дорогу Богові і Правді в людські серця, а не стежки своїм особистим спекуляціям. Він проповідує « благу вість » Божого Об'явлення, тому й проповідь « огнем і мечем », як спосіб « проповіді » фанатизму, лежить далеко від його місійних стежок.

Звідси слідує також, що кожний християнин, по своїй суті, вже навіть самою своєю егзистенцією є місіонер. А це тому, що в ньому воплотилась об'явлена релігійна правда, що з абсолютною конєчністю, питомою ексклюзивністю й самотністю правди, виконує внутрішній натиск на цілу зовнішню сферу людини-християнина, на його поведінку, його діла, його слова, його думання.

Цією зовнішньою сферою людини покористується абсолютна Божа Правда, щоб знайти вхід до сердець людей, щоб втілитись в них і сповнити їх релігійну тугу за Богом.

6. — ХРИСТІЯНСЬКА АКЦІЯ.

Подібно мається річ і з *католицькою чи християнською акцією*. Це слово, поняття релятивно нове, так як і релігійний індуферентизм, на який вона є реакцією, явище в сьогоднішніх його розмірах — молоде; головно, коли брати двотисячолітню історію християнства.

Тимчасом, по своїй суті, католицька акція — це лише посилення й підчеркнення релігійних елементів у християнина-католика, з наміром причинитися до подібного скріплення таких же елементів та оживлення релігійного заінтересування хворого на індуферентизм християнського світу. Це підсилення внутрішніх релігійних первнів об'являється на зовні тим, що абсолютне домагання об'явленої правди до свого здійсненні натискає сильніше на зовнішню сферу християнського життя, формує поведінку, діла й слова християн-католиків. Цією дорогою абсолютна Божа правда випромінює в християнське суспільство, підносить бючку релігійного життя взагалі.

Тому католицька акція — це внутрішня християнська місія, оздоровний процес проведений нервами суспільної християнської відповідальности, під напором соків здорового християнського життя кожної одиниці-християнина зокрема. Абсолютна Божа Правда є незнищима. Тому проводить вона оздоровний процес силою тієї своєї незнищимости там, де воно в одиницях чи суспільностях хворіє чи занепадає. Тому католицька акція — це не якесь шгучне твориво декількох активістів серед католицького суспільства, не організаційна блискітка, з певними зовнішніми завданнями серед християнської

громади, але з самих основ християнської релігії виливаюче явище: як захоронна та оздоровна реакція на появу й поширення релігійного індивідуалізму як недуги. *Католицька акція* — це *конечна самооборона релігійної християнської правди так, як християнська місія* — це *конечне суттєве самоздійснення тієї релігійної об'явленої правди*. В обох случаях людина, організація і т.д. — це лише зовнішні прояви тієї внутрішньої напруги абсолютної правди по здійсненню.

Тому всяка « католицька акція », яка кладе собі якісь інші цілі, напр. політичні, не має нічого спільного з католицькою акцією, як явищем релігійним. Така « католицька акція » — це тільки надуживання великої термінології для якихось малих гетерогенних їй цілей. Католицька акція, у властивому зміслі — це явище наскрізь релігійне. Тому до католицької акції не можна « записатись, належати, чи виступити » з неї, бо до католицької акції як явища релігійного належить суттєво кожний християнин-католик, в якому процвітає релігійне життя. Католицька акція — це немов ознака здоров'я релігійного життя християн-католиків, ознака свободи від недуги релігійного індивідуалізму.

Отже католицька акція християнинові не щось несуттєве, додаткове, злишне. Ні, вона сьогодні необхідно-конечний прикметник-епітет, який мусить бути конечно і слушно приложений до християнського суспільства, якщо воно має врятуватися від заливу релігійного індивідуалізму. Це не щось для окремих одиниць чи груп католицького суспільства; ні, це справа життя й смерті кожного християнина-католика.

Це справа кожного з нас як релігійних стев. Тут не втеча, не обходження та обминання важких проблем життя повинно характеризувати життя християнина-католика в сучасну добу, але в почутті власної релігійної сили, в свідомості, що Правда Божя, що дримає в нас самих, стане нам на поміч, — ми мусимо відважно погля-

нути в вічі небезпеці, яка йде на нас під ім'ям релігійного індивідуалізму і загрожує нам як християнському суспільству, нам як одиницям.

Тому як результат висловлених думок дозволю собі занотувати й підчеркнути наступні тези:

7. — ВИСНОВКИ.

1) Хто поважно трактує себе як людину, себе як релігійне ество, цей не може бути релігійно індивідуалістичний. Бо такий індивідуалізм — це поважне захворювання людини як такої, людини як релігійного ества.

2) Хто бере поважно й належно трактує своє релігійне життя, цей не може бути релігійно інтолерантний стосовно співлюдини.

3) Правда об'явлена релігія не ходить у парі з релігійним фанатизмом.

4) Правдиво релігійна людина є завжди місіонером, апостолом своєї релігії.

5) Правдиво релігійна людина є в своїй релігії активна, значить нею живе та її практикує в сфері культури й у сфері етики.

Ось це на мою думку ці найважливіші « номена » сьогоденної релігійної феноменології взагалі, а серед української суспільності зокрема. Як може ми завважали всі вище з'ясовані явища чи поняття не обертаються тільки в колесі індивідуальних релігійних проблем кожної одиниці. Всі вони заторкають, під різним кутом, відношення до другої людини. Індивідуалізм фальшиво уладжує своє відношення до другого релігійного ества, людини. Нетолеранція, в самому понятті, відноситься до другого. Фанатизм має об'єктом рівнож другу людину. Місія має об'єктом не нас особисто, але других. Всі ці поняття мають своє первісне примінення передусім у релігійній площині, як показує історія.

Звідси можемо бачити, що правильне наставлення на-

ше в цих кількох справах може помітно влекшити нашу зустріч з православними та причинитися помітно до розв'язання багатьох проблем такої зустрічі.

Тому в світлі цих вияснень переходжу до порушення деяких конкретних проблем тієї нашої можливої, що більше: конечної зустрічі.

8. — ЗУСТРІЧ З ПРАВОСЛАВ'ЯМ.

Найперше мусимо собі сказати ясно, що як свідомі християни-католики, більше того: як активні католики, ми мусимо стрінутися з нашими православними братами і то саме на релігійній площині. Найперше тому, що християнство є засадничо релігією місійною, що впливає з його абсолютної правдивості та об'явленості. Для виконання тієї місії ми маємо і матимемо нагоду серед нашої спільноти сьогодні, а передусім завтра. В Україні існує т.зв. підсоветська людина. Це передусім: а) *нехрищений атеїст*, і б) *хрищена релігійно індиферентна людина техніки*. Ці дві категорії українців некатоликів ставимо під один знаменник. Один і другий має пекучу потребу пізнати абсолютну релігійну правду християнства, зокрема по заломанню цілої атеїстично-матеріалістичної советської системи. І тут ця природна потреба стрічається з місійним характером християнства та його живими носіями. В Україні — це ми. Не думаймо, що по зникненні большевицької небезпеки, ці люди будуть чи є автоматично членами православної Церкви. Вони для однієї і другої будуть тільки місійним об'єктом внутрішньої української місії, в якій нас ніхто на нашій землі не заступить. Від цього місійного обов'язку стосовно тих наших людей ніщо нас не може звільнити, ні суцільність визвольного політичного фронту, ні навіть сімейний «мир і тишина». Якраз навпаки, саме ці побічні аспекти роблять те наше зобов'язання тим важнішим. Ми мусимо знайти якусь одну релігійну

базу під майбутнє Української Держави, для її законів, конституції тощо. Між українським християнином, активним і практикуючим, а тією групою наших земляків мусить прийти до зустрічі, і то на базі релігійній та церковній. Байдужа чи фанатична ізоляція була б тут не на місці. На це вказує ціла історія католицьких місій, від апостола народів Павла починаючи. Вони пішли в поганську суспільність, та брали повну цивільну і політичну участь в її житті... Сьогодні така сама ситуація існує чи заіснує, як була вона за апостольських часів. Християнська місія починає знову вертатися до Європи. Заіснує потреба стати з такою чи тією людиною до спільної праці, оборони, до спільної виборної урни, до спільного столу чи забави і т.д. Є немислимим, щоб з тієї погоди та тисячу інших — не була ніколи порушувана проблема релігійна, якщо ми не фанатики чи не індиферентні. А як нам тоді засадничо поведетися? Індиферентно? Нетолерантно чи радше місійно?

Індиферентно, значило б: ти собі, я собі, про релігійні справи не варто розводитися, це й так все одно; *фанатично*, тобто огнем і мечем, за всяку ціну, або — або; *місійно*, тобто свобідно обмінятися поглядами, виложити кожний своє становище, свій погляд, розважити їх та оцінити в теорії і в практиці, розяснити упередження.

Постава індиферентна була б неприродна, хвороблива, фальшива; друга, фанатична, стає дуже часто нетактовна, нетактична, несправедлива, а навіть злочинна, насильницька. Виходячи з релігійно-церковного становища, третя, місійна постава — буде правильна. Тут не беремо місії в позаєвропейському значенні. Ми знайдемося не в поганському, а в здохристиянізованому просторі, в якому залишилися та залишаться багато християнських, релігійних елементів. Треба тут буде радше вмілого тактичного підходу, знання людської психології, розсудної терпеливості, терпимості, толерантності, вибачливості.

Стільки, щодо першої категорії наших зустрічей з православними чи радше неправославними, інаковіруючими, чи не віруючими нашими братами. Можна зауважити, що стосовно тієї категорії наших земляків, ми на еміграції, в насичених релігійним індіферентизмом країнах, приймаємо настанову індіферентну. Це впливає з загальної світової болячки та з існування багатьох християнських віровизнань, та з того кількостолітнього дуалізму в українському релігійно-церковному житті. За нашою національною вдачею ми може й замало схильні сьогодні до фанатичних ексцесів, хоча мусимо признати, що в минулому і в нас їх не бракувало. Спільна еміграційна доля нас мимовільно попихає *до* а не *від* нашого земляка, якої він не був би релігійної настанови.

Чого нам саме бракує, це тієї третьої розв'язки: хотіти і вміти бути пропатором, місіонером своїх релігійних переконань. Зворотом до цього хотіння і вміння є правильно зрозуміла католицька акція і діяльність, як релігійне явище наших днів. Вона однак не повинна виродитися в партію політичну, чи в спортивно-культурне товариство, з дутою оркестрою та походами і злетами. Це явище далеко загальніше поза членські виказки тощо. Його виразні сліди маємо вже в нашій історії, в так сказати б «братському рухові» наших предків. Цим іменням можемо назвати подібне поживлення релігійно-церковного життя і в православному українському середовищі. Але цим ми перескакуємо вже до другої категорії наших зустрічей з православними, з православними, як такими, з свідомими свого православія та його вартости нашими братами.

В усякому нашому настановленні до православних ми мусимо виходити від таких трьох фактів: а) Україна від тисячоліття є християнською країною, якої суспільність є релігійно зорганізованою тобто має свою Церкву; б) в Україні від довшого часу існує дві церковні організації, дві Церкви, за якими слідкує ду-

алізм церковного, а передусім релігійного життя; в) по обох сторонах існують правдиві віруючі та практикуючі християни (про атеїстів та індіферентних ми говорили вище). Принайменше ці три факти мусять стояти бездискусійно в основах кожної нашої зустрічі з православними. Знеузнання якогось з тих основних фактів, могло б звести наші зустрічі з православними на манівці. Ми, напр., у наших релігійних зустрічах з православними мусимо пам'ятати, що ми маємо до діла з християнами і маємо з ними спільну Євангелію; але мусимо також бути свідомі, що маємо до діла з інаковіруючими християнами; що існує різниця між обома сторонами, що її не видумало і не піддержує штучно духовенство. Ці різниці мають свою основу в різному розумінні та сирійманні змістів християнського об'явлення. Але при всьому тому мусимо пам'ятати і про те, що й з другого боку існують віруючі і практикуючі християни, свого роду християнська акція, хоча і без організаційної рами.

Ствердивши ці факти, вирінає питання зустрічі між обома сторонами. В світлі вище сказаного про нашу зустріч з інаковіруючими нашими братами, можемо вповні поминути відповідь на питання про можливості і форми наших зустрічей з православними в позарелігійному та позацерковному секторі. Вони можуть і повинні бути, як їх диктує нам національний інтерес, національна честь, громадське добро, правила доброї поведінки тощо. Що до того немає найменшого сумніву про можливості нашої зустрічі, позитивної зустрічі, співпраці з православними, більше того: така зустріч і співпраця конечна. Трудність вирінає щойно, коли брати цю зустріч також і під кутом зріння релігійно-церковним. Вирінає питання про можливість її, про її межі, про її безпеки тощо.

Можливості такої зустрічі з православними ми можемо виводити з вище сказаного про релігійну терпимість, фанатизм та католицьку акцію. Наша проблема

не є щось окреме від подібної проблеми інших народів. А небезпеки такої зустрічі? Їх, на нашу думку, головню дві: затирання різниць та проблем на базі релігійного індивідуалізму з одного боку, а з другого поглиблення їх фанатичною полемікою, яка не перебирає в засобах.

Та найтяжче дати якусь певну і вдоволяючу відповідь про межі нашої зустрічі з православними: де зачинається вже похила плюща, що веде прямо до індивідуалізму, а де скелі фанатизму. Тут і лежить те роздоріжжя, з якого розходяться шляхи до індивідуалізму чи фанатизму. Вдержатися в межах, значить бути правдивими католиками; бути правдивими православними. Для цього треба задержати вихідні засадничі позиції. Іншими словами: для успішної нашої зустрічі обі сторони повинні задержати свої вихідні позиції, лишитись собою: значить бути практикуючими чи активними католиками і такими ж повинні бути православні християни. Без відповідного партнера не можна говорити про якусь гідну зустріч. Де немає тієї партнерської рівності, там приходиться до конюктури, пристосування, хитрого малороства, фарисейства тощо. Про такі зустрічі немає що й говорити. Нам йдеться про зустріч між двома свідомими себе і свої вартості партнерами. Чи такі партнери в нашій церковно-релігійній дійсності існують, залишаю до дискусії шановних слухачів. Прошу розважити: чи наша сучасна зустріч, як вона проявляється, головню і майже в асистуванні в різних богослуженнях, не є радше свого роду релігійним конкубінатом, або скажемо драстичніше: проституцією, ніж зустрічею двох рівнорядних партнерів-подругів? Ми тільки сходимося зараз на церковно-релігійній площині для досягнення якихось нерелігійних цілей, і розходимося релігійно такими як були. Ми приймаємо факт нашого релігійного дуалізму, може засуджуємо його з рацій національно-політичних чи товарисько-громадських, але не застановляємося над ним. Не ставимо собі питання: а по котрій стороні правда,

хоча й знаємо, що її не може бути об'єктивно дві, а тільки одна. Чому? Бо ми або в більшій частині в цім огляді індіферентні, або фанатики, хоча може не хапаємося меча.

9. — ЕКУМЕНІЧНІ ЗАПИТИ.

Для контролю і дороговказу дозволю собі поставити ряд питань; відповідь нехай дасть собі кожний з нас особисто або нехай старається її дати дискусія.

Ствердивши з католицької сторони існування католицької акції, активних і свідомих католиків, а з другого боку приймаючи як факт існування свідомих свого православія наших українських православних братів, питаємо:

1) Якщо ми одні і другі не є релігійно індіферентні ні релігійні фанатики, то чому ми лякаємося нашої української релігійної і церковної проблеми? чому вперто промовчуємо її, відеуємо на майбутнє в вільну Україну, чи взагалі в якісь апокаліптичні часи?

2) Якщо ми не індіферентні ні фанатики, то чому між українською католицькою і православною стороною вже від кількох століть не заіснувала жодна поважна розмова, діалог, на тему нашої релігійної і церковної проблеми? Колись стояв, можливо, загострений полемікою фанатизм, а сьогодні, що стоїть на перешкоді? Чи не буде це індіферентизм, звичка, збайдужіння? Чи не привикли ми вже до наших двох Церков, двох богослужб з нагоди тих самих національних річниць, і нам було б вже без того дуалізму тяжко жити?

3) Якщо ми не індіферентні, ні фанатики, то чому український світський елемент, якому лежить на душі в першу чергу національний та політичний інтерес українського народу, не зробив якоїсь і найменшої спроби в напрямі релігійного українського внутрішнього порозуміння?

4) Якщо ми не індиферентні ні не фанатики, то чому ми до сьогодні не обговорили історичних рацій нашого українського церковного розбиття? Чому до сьогодні ми не роз'яснили упереджень, фальшивих гасел, тверджень, інсинуацій, які часто не служать нашим інтересам, ні не від нас походять? А навпаки, обкидаємо себе постійно сміттям чи болотом, частенько і не з нашого смітника?

5) Якщо ми не індиферентні ні не фанатики, то чому часто наші писання на релігійно-церковні теми в нашій пресі стоять на такому низькому, зовсім не релігійному, ні не церковному становищі?

6) Якщо ми не індиферентні ні не фанатики, то чому ми не зробили кожний принаймні пів дороги до взаємної зустрічі в справі, яка нам стільки шкодить? Ми воліли шукати радше зовнішньої допомоги для вирівнювання церковного фронту українського народу.

Таких питань без відповіді ми могли б ставити собі далеко більше. Але ціль цих слів не вівісекція всіх наших боляків. Коли треба було розкрити один другий, то тільки тому, щоб показати його суть та поставити загальну діагнозу. Я далекий від того, щоб думати, що саме мені вдасться дати якусь влучну діагнозу чи якусь чудотворну рецепту. Протягом останніх 350 літ може й мільйони українських людей думало про цю справу. І це оправдує і нас тут, що і ми присвячуємо час і сили цій проблемі, хоча мусимо бути свідомі, що успіхи нашого вкладу може прийдуть щойно по нас.

В тих справах треба нам мати велику дозу терпеливості з собою і з другою стороною. Йдеться тут про дуже глибокі та ніжні справи. Це не політика, в якій можливий компроміс чи дипломатична коректність. А далі, мусимо пам'ятати, що над тією справою ми можемо тільки працювати, співпрацювати. Ми можемо навіть дійти до ідеальної гармонії поглядів, до діяльної співпраці. За тим усім лишається ще те останнє, недотикаль-

не — Боже благословення. Йому ми мусимо нашою працею і зусиллями створити передумови в наших умах, і в нашій волі. Це може бути тільки прямою ціллю нашої всієї зустрічі з православними. Розв'язання української церковної проблеми — це не мозольно випрацюваний обосторонній договір, ратифікований остаточно обома сторонами. Вилживши всі карти на стіл, ми можемо однак створити прелімінар, що вийде в життя як база нашого життя тоді і так, як і коли милостивий Бог схоче його в своєю Провидінню своєю благодаттю ратифікувати.

10. — ЗАКІНЧЕННЯ І ВНЕСОК.

На закінчення позволю собі, Шаповні Пані і Панове, піддати під вашу розвагу таку думку. Зближається тисячоліття християнської України. Тисяча літ, коли її володарка, княгиня Ольга христилась. По тодішній прагматичці, держави ставали християнськими з хвилиною хрищення володаря. На Київському княжому столі перший християнський володар — княгиня Ольга, за якою стояв досить помітний прошарок християн. Поганська реакція Святослава та молодого Володимира не змінює нічого з тієї дійсності. Подібно як реакція поганська в Польщі в 1034-8 рр. не анулювала хрищення Мешка I та його значення.

З нагоди тієї помітної річниці, яка не повинна бути ні католицька ні православна, але тільки християнська, треба б українській суспільності підтягнути підсумки цього першого тисячеліття. Пропоную, щоб зокрема молоді генерація, так сказати б не скомпромітована чи не знеохочена якимись попередніми невдачами в тому огляді, зробила поважні заходи, щоб прийти до спільного обміну думок, не тільки анонімно на сторінках преси, але в особистій зустрічі, хочби в формі якоїсь спільної конференції, « студійних днів » тощо. Уважаю, що академічна « Обнова » має до цього великі шанси, піднести таку справу та підготувати її виконання.

Для тієї цілі треба б підготувати чи підняти партнера з православної сторони: отих активних і свідомих православних академіків, які — не пориваючи з ніким і з нічим, — засіли б до спільного зеленого стола та проглянули б без фанатизму, але й без індіферентизму низку справ з української церковної історії, сучасну ситуацію тощо.

Висліди таких студійних днів треба б подати безсторонньо й об'єктивно до відома української суспільности; піддати можливі і сприсмліві розв'язки деяких проблем, та підготувати так український світський елемент до того, щоб — коли прийшло б до подібної конференції і між духовними кругами — з тієї сторони не було б якихось перешкод.

Пригадаймо собі факт, що за останніх 350 літ нашої історії було багато проєктів такого внутрішньо-українського порозуміння. Вони залишилися нездійсненими не з рацій внутрішніх, але з-за некомпетентного вмішання сторонніх чинників.

Без вмішування таких сторонніх чинників не минулось би і сьогодні. Але вважаю, що ми політично і національно сьогодні вже настільки дозріли, що наші справи можемо розглядати самі, і без потреби чужої курателі.

Дай Боже, щоб мені довелось говорити при наступних « студійних днях » до далеко ширшої публіки.

Митрополити: Петро Могила з 1645 р. та Андрей Шептицький з 1942 р. хай нам будуть ґарантами, що — працюючи в тому ділі — ми працюємо над великим заповітнім ділом наших найкращих предків.

(Відчит на « *Студійних днях Обнови* » в 1953 р. в Римі).

ХІІІ.

УНІЙНА АКЦІЯ ТА ІСТОРИЧНИЙ ДОСВІД

Церковне з'єдинення, як показує історія давніша й новіша, не прийде шляхом революційним, наглим, але еволюційним, повільним. Ні якісь великі, геніяльні одиниці, ні катастрофальні події не пошхиють роз'єднаних християн в обійми єднання. Душа, свідомість і підсвідомість усіх християн, католиків і некатоликів, мусить бути до цього підготована. Вона мусить бути очищена в упереджень і підозрінь в обостороннім інтересі та засаджена новими, великими переконливими думками. Щойно по такому еволюційному підготуванні може прийти до останнього революційного акту — подання руки до згоди. Тільки така згода, поєднання матиме підпору широких мас вірних, і звідси може бути тривала та знешкідливита потягнення диверсії.

На сьогодні й завтра лишається праця — повільна мозольна, терпелива. Немає сумніву, що велику частину тієї праці мусить зробити світський християнин, з однієї і другої сторони. Розбіжність поглядів може заходити тільки щодо програми та методики праці.

Хочемо тут звернути увагу на одну справу. Коли різні світські католицькі організації приймуть в основи свої програми працю по з'єдиненні Церков, вони мусять бути свідомі, що вони тут не піоніри, ні не початкуючі дилетанти. Унійна праця має свою історію. Сьогодні не можемо собі дозволити на люксус дилетантизму чи інфантильного експериментування. Ця праця мусить виходити вже з певних, устійнених стверджень, оправданих вповні історичним досвідом багатьох століть.

Заходить питання: про який саме досвід ходить? Очевидно, і про цей недавній, що його зібрали різні унійні

рухи тут на Заході. Але пригадаймо собі один факт: Існує група народів, для якої справа церковної одності є домінуючою проблемою, життєвою справою цілого народу та важною проблемою народної і державної політики. Пригадаймо собі такі імена як: Україна, Білорусь, Румунія, Сербія, Болгарія, Россія. Чи ми знаємо, що історія тих народів розрізана болючо гострим мечем церковного роздору? Чи ми знаємо, що одне живе народне тіло розділене між два світи, розвивається в двох напрямках, визначаючи й політичну історію тих народів? Чи ми знаємо, що живучість організму тих народів вже довгі століття бореться по загонні тіві рани, і то всіма захоронними силами? І то через довгі століття? За цей період вони зібрали велику скількість позитивних і негативних вислідів, підтягнули вже певні висновки, важні не тільки для них, але взагалі — для всіх.

Сьогодні, по закликун Римського Архирея з дня 8 вересня, цілий католицький світ візьметься з новим завзяттям до тіві роботи, якої вагу засвідчує пролита мученича кров та сльози мільйонів. Слова Христового Намісника є недвозначні, ясні. Вони поставили завдання, яке треба тепер виконати. Кожний мимовільно питається: як? від чого починати, що робити? Молитва? Самозрозуміло, і з однієї і з другої сторони моляться про «соединеніє всіх церковей». Але треба й зусилля, людської співпраці.

І тут треба собі сказати ясно: не можемо починати від «а», коли інші дійшли вже до «с» чи «т». Мусимо зачинати там, куди вже дійшли інші; оминати методику, яка показалаь неуспішною; уникати розчарувань, що їх вазнали інші. Заки поставимо якийсь крок, треба спитати себе: що було вже зроблене, які були успіхи чи неуспіхи з такого кроку й чому? Історія тут мусить бути вчителькою; мусить помагати до знайдення правильного шляху.

Є сьогодні люди, що ставлять знак питання над пра-

вильністю тих форм з'єдинення, які вже довгі століття практикуються, головню на Сході Європи. Причиною того сумніву те, що, напр., Берестейська Унія не оправдала сподівань, не здобула Московщини, чи цілого нез'єдиногого Сходу. Підхід до справи неправильний. Такі люди думають, що Берестейська Унія розвивалася в пустому просторі. Забувають, що дуже скоро противні сили перейшли до протинаступу, і то при допомозі сили й насилля, тоді, коли католицькі круги проявили своє незаінтересування, або були ударом із тилу. І навіть сьогодні, коли насилля на сході Європи таке очевидне, є люди, що кажуть, що Берестейська Унія не оправдала себе, впала й треба глядати нових шляхів. Забувають, що вона впала під насиллям фізичним, під яким повільно подається навіть латинський католицизм, головню як організаційна одиниця. Нові шляхи? Дуже гарна й конечна річ, але не можна через те знецінювати того, що було життям мільонів через довгі століття, за що пролялись річки крови.

Коли справді ці форми церковного єднання були нежиттєві, засуджені на невдачу, то чому ж стільки зусилля та насилля з боку ворогів християнства та католицизму, щоб знищити те, що мало б бути нежиттєве, без виглядів на майбутність? Значить там сьогодні нищать щось, що було загрозою для некаатолицизму, що було перешкодою для прямого наступу на Католицьку Церкву лат. обряду. Пощо стільки зусиль, щоб вірвати мости, які й так нікуди не провадили? Або кінчалися сліпою вулицею?

Мусимо бути свідомі, що сьогодні на сході Європи нищиться щось більше, як тільки історичний пережиток. Там вбивається конкретну ідею-дійсність з'єдинення Східних Церков з католицизмом, щоб підчинити їх з тілом і душею атеїстичній владі, як оруддя боротьби проти католицизму взагалі й в цілому світі.

Тому треба нам сьогодні приглянутися до того, що

там нищиться, щоб його врятувати, щоб недати загинути тій дійсності, щоб збагатитися досвідом там здобутим, за який заплачено багато крові й сліз. А тимчасом, скажім собі щиро, що знає сьогоднішній пересічний католик тут на Заході про ті Церкви, про цей східній католицизм? Дуже маленько, або взагалі — ніщо. Ми робимо тут стільки крику за одного кардинала, одного архієпископа, кількох єпископів, а мовчимо про цілі знищені Церкви в Румунії, Україні, Білорусі, Словаччині. Чому так? Бо ми про них дуже маленько знаємо, та й уважасмо цю страту невеликою, мовляв: і так це майже напів католики, та й не можна було на них спускатися. Для Заходу, для пересічного католика — це знання східнього католицизму обмежувалось цікавим огляненням якоїсь східньої богослужби, радше під кутом естетичним чи акустичним; здивунням, що там існують певні дисциплінарні відмінності; здивуванням, що там існує окремих обряд, особна літургійна мова тощо.

Мусимо пригадати, що тут на Заході існують певні центри студій Сходу, східньої церковної проблематики, але, ніде правди діти, вони назагал кабінетні студії, реконструкція старини в якихось давніх музейних формах. Звідси пішло, що коли думається про християнський Схід, то зараз виринають: необхідна борода, довгий волос, широкі рукави, якась містика, незбагута східня душа, поезія, одним словом « тоталітер алітер », або археологія, музей, екзотика. Не дивно, що західній католик в зустрічі з східнім католиком чи християнином, зразу почувається якось дивно, немов перед музейним експонатом, мало зрозумілим; приглядається цікаво з-переду й з-заду, міняє свою ділову мову на якесь неозначене багатословне балакання; не знає просто речево, ділово говорити про біжучі справи й проблеми, бо це Схід, східняк, який живе зовсім чимсь іншим, давниною, музеєм.

А тимчасом цей християнський Схід — це жива ді-

йсність. Ми думаємо про нього, що його розвиток скінчився з яким 9-им чи 10-тим століттям; а тим часом він поступив уперед і сьогодні розвивається, має свої сучасні потреби й проблеми й розв'язує їх.

Треба пізнати католицький і християнський Схід, але не як музейний експонат, не як археологічну викопалину, але як живу сучасну дійсність, з усіма наслідками, з усім його розвитком, з усіма його проблемами й до такого пізнання достосувати свою акцію укійну. З католицизмом як ідеєю має з'єднитися не якась давня історія, але сучасна жива людина; коли прийде до цього єднання — то воно не буде між живим західним католиком та східним музейним експонатом з перед кількох соток літ; але жива людина замириться з живою людиною, західній християнин з східним живим християнином.

Тому дозволю собі звернути увагу на деякі речі, які можуть допомогти зближенню між Сходом і Заходом, або допоможуть усунути перешкоди до такого зближення.

1) Ціла католицька унійна акція відбувається радше в формі монологу, а повинна б бути діалогом; з католицької сторони робиться все: пишеться, дискутується, плянується, не глядячи на конкретне становище протилежної сторони, не питаючи її думки, її погляду, її домагань чи побажань; перебирається західня людина в східню одіж, запускає бороду, довгий волос, поширює рукави, щоб йти працювати на Схід, не питаючись чи цей Схід хоче таких перебраних місіонерів, чи радше волів би, щоб Захід поміг йому підготувити до тієї роботи власних людей.

2) Католицький Захід уважає себе стосовно християнського Сходу в положенні місіонера, який має працювати й організувати Церкви немов у пустому просторі; так, немов би там не було християнства, церковної організації, срархії, давньої традиції, розвинених обрядових форм, дисциплінарних окремішностей тощо. Таке думан-

ня, очевидно, обурює противну сторону й відитовхує від ідеї з'єдинення.

3) Цілу західню підготовку різних Чинів до «місійної» праці на Сході, з бородами, довгим волосом і широкими рукавами включно, — християнський Схід в загальному уважає фарисейством, чи підступом для позискання прозелітів; частий перехід на лат. обряд таких «позисканих» при тій допомозі, тільки утверджує в тому переконанні; інші ж, посміхаючись поблажливо, кажуть собі: бавтесь, а коли прийде пора й потреба ваша нога тут не постане; тут не Африка чи Океанія, й ми можемо свої справи й духовну обслугу налагодити самі. Коли Катол. Церква в чисто місійних теренах видигає на верх і в провід автохтонні круги, то думання некатоліків вповні оправдані.

4) Індивідуальний конвертитизм, практикований головно в еміграційному середовищі, справи ніяк не розв'язує, ні для загального з'єдинення християн ні для добра поодиноких приєднаних; такі факти озлоблюють цілість противної сторони, головно єрархію й духовенство, а «конвертитів» ставлять у неприродні й трудні обставини так, що в дальших покоління такий конкретний випадок кінчається або повним переходом на лат. обряд, або поворотом до середовища вихіднього. Плекання таких людей під теплим склом оранжерійної ізоляції може дати дуже буйні листки, але поважного коріння не можна виплекати на почві розсадника.

5) Термінологічною перешкодою в праці є постійне говорення про Унію, про Церкву з'єдинену, про з'єдинених, хоча таке з'єдинення триває вже пару сот літ, і сьогодні живучі так зв. «з'єдинені», — вродились, хрестились і виховались в католицизмі. Назва «неофіт» зникає вже в другому поколінні; чому ж держиться століттями назва «уніят»? Вона оправдана тільки «ін фієрі», а ніколи «ін факто ессе». Бути постійно тільки причіпкою, чимось другорядним — це ображає, і не

притягає, але відштовхує; читайте «*Діяння Львівського Собору з 1946 р.*», або книжку: Николаєв Н.Н., *Всхідний обряд*, Париж 1950.

6) Заінтересування католиків латинського обряду до католиків чи християн східних обрядів є радше естетичне, акустичне, студійне, або з цікавості чи розривки, а дуже рідко — релігійне, культивне, церковне. Східні богослуження є місцем задоволення цікавості, а не молитви чи задоситьучинення духовним, релігійним потребам.

7) З боку католиків лат. обряду існує свідоме чи несвідоме бажання, щоб інші цілковито, або принаймні дуже уподібнились в усьому до них, навіть у речах другорядних.

8) Латинський обряд, аж до пересадки, боронить свого стану посідання, щоб хтось не забажав служити Богові в тому чи тому обряді. Звідси: ізолювання католич. богослужб до приватних капличок, або в часі коли в храмі звичайно нікого не буває; утруднювання приймання Пресв. Євхаристії для своїх вірних під двома видами, з уваги, щоб не забажали і їх вірні такого; труднощі при подружжях; а труднощі, що їх стрічає жонате еміграційне духовенство — просто жорстокі, тільки тому, щоб лат. духовенство не соблазнилось і не забажало життя подружого. Для християнства це речі побічні, і коли їх ставиться аж так високо, то справа з'єдинення Церкви справді трудна.

9) Католицькі широкі круги повинні мати глибоку свідомість, що в з'єдиненні Церкв йдеться тільки про віру й єрархічну одність. Все інше є речі другорядні й тому не може бути, щоб Схід тільки брав чи перебирав дещо від Заходу, але й навпаки Захід від Сходу.

10) Щодо історії, то і Схід, і Захід мають багато до направлення, до самообвинення й засудження певних явищ. Захід не може домагатися, щоб Схід в усьому віддався на ласку й неласку Заходу, припавши розкаймо до стін і просячи прощення. Треба, щоб обі сторони

впали разом на коліна, визнали свої похибки, простили собі й обнялись у братнім поцілунку.

Ось це кілька завваг, що повинні бути узглиднені при випрацьовуванні програми унійної діяльності світських католицьких апостолів. Очевидно тут можна додати ще більше спостережень і вони придуть в бігу дальшої дискусії між обома сторонами, якщо скінчимо вже раз з самоневним монологом, а розпічнемо діалог з нашими нез'єдиненими братами.

На кінці дозволю собі подати ще один видимий знак для сконстатування, коли ми з нашої католицької сторони будемо готові до з'єдинення з нашими нез'єдиненими східними братами:

Коли світські католики латинського обряду, по вислуханні св. Літургії в якомусь східньому обряді, не бігтимуть до латинських церков, щоб задоситьучинити своєму християнському недільному обов'язкові, — можна буде сказати, що широкі світські католицькі кола є підготовані й розположені до з'єдинення й тому можна сподіватися, що воно буде здійснене й можна приступити до прямих конкретних розмов про організаційну формулу з'єдинення.

(Довідка з нагоди першого Конгресу Апостоляту мирян у Римі, в 1952 р.; говорено в рамках української групи Конгресу).

КІНЦЕВА ВІДМІТКА АВТОРА

Ще одна книга по'явиться в «*Українській Духовній Бібліотеці*», яка не була написана за одним задумом, ні в часі ні в просторі. Її названо «*Світла і Тіні Української Історії*», бо ті елементи, які на неї склалися, відворюють і нашу історію, і нашу сучасність, як вона була відчута і прожита за останніх 30 літ, формуючи українську церковну думку, під напором сучасних подій. Це збірка і сучасна, і історична, яка сплелася в одне ціле.

«*Світла і тіні*» — це питоменність кожного життя і його історії, а головню коли його брати в ширших горизонтах, в яких діяли і людські, і природні елементи. Життя, для своєї повноти і наглядности, потребує і світел і тіней, інакше воно стало б дуже бліде і плитке, не мало б відповідної глибини та височини. І хоч цей перехід від світел у тіні не приходитьс'я людині без внутрішньої напруги і нераз глибокого терпіння, але воно складає цілість життєвих процесів. Життя в своїм реалізмі буває дуже безощадне і тверде, а життя народів і поготів.

Життя ж Українського Народу — це, сказати б, окремий розділ в житті людини на землі. Поставлене в світлі, ясні горизонти, воно мусіло проходити великою мірою в затінках, які падали на нього не з власної релієфности, але з тяжких і темних сусідських стосунків, з людських пристрастей. Осмислюючи цей процес — постала наша збірка.

Ми уклали її ідучи за внутрішньою логікою текстів, але її поставання мало свій хронологічний порядок.

При осмислюванні подій у Батьківщині і їх толкуванні через Ватиканську Радіостанцію, постав ще в 1952-му році цикл, охоплений темою: «*Хресний шлях українського католицизму*» (1951), а в його продовженню скристалізувалися і «*Замітки на маргінесі «діяній» т.зв. Львівського Собору 1946 р.*», передані в Україну, для розяснення затемнених горизонтів. Про «*Сучасний стан Української Католицької Церкви та її перспективи*» прийшлося говорити на Студійних Днях Обнови у Франції в 1952 році, а про «*Нашу зустріч з православними*» на таких же Студійних Днях в Римі, в 1953 р. Про «*Унійну акцію та історичний досвід*» була спільна мова на Світовому Конгресі Апостоляту Мирян в Римі, в 1952 році, а про «*Анонімний проєкт Петра Могили по з'єднанню Церкви в 1645 р.*» поділився автор знахідкою з членами Наукового Товариства Шевченка, на черговій конференції членства в 1954 р.

У тому ж році 1954-му появились і деякі вийнятки з Ватиканського Архіву про «*Переяславський Договір*», як причинок до розяснення 300-ліття тієї події. Попереднього ж року 1953-го припав і 700-літній ювілей від «*Коронації Данила*», який треба було наново передумати і насвітлити. Приблизно в тому самому часі розглядано справу «*Ще про Зорю над Почаввом*», у зв'язку з пресою дискусією та опубліковано і матеріали до «*Білої Книги про переслідування Укр. Церкви*» (з 1710 р.).

Окрему групу становлять три статті з часів воєнного лихоліття 1940-1942 рр., які мають темою проблеми тих років: «*Українське західне пограниччя і сучасна галицька еміграція*» (1940), «*Еміграція*», як загальне вселюське явище історії (1941) та «*Боротьба за українську історію*» (1942). Ці думки постали в часі осмислювання воєнного лихоліття в усій його трагедії для українського народу. Саме ці «тіні» унагляднювали деякі проблеми, які увійшли в українську історію.

Така приблизно панорама та хронологія цієї збірки,

яку Видавництво ОО. Василіян уважало за вказане поставити між чергові томи своєї «Української Духовної Бібліотеки», як річ виключно присвячену справам українського церковного духа в наші буремні часи. За це автор може бути тільки вдячний, сподіючись одночасно, що зможе бути і корисний для української людини.

о. А.Г. Великий, ЧСВВ

ЗМІСТ

<i>Від Видавництва</i>	5
1. Хресний шлях українського католицизму (950-1950)	7
2. Проблема коронації Данила (1253)	40
3. Анонімний проєкт Петра Могили по з'єдненню Української Церкви 1645 р.	56
4. З хроніки Ватиканського Архіву про Переяславський Договір 1654 р.	75
5. Ще про « <i>Зорю над Почасвом</i> »	82
6. Біла книга гоніння Укр. Церкви з перед 250 літ	88
7. На маргінесі « <i>Діяній</i> » так зв. Львівського Собору 1946 р.	94
8. Українське західне пограниччя і сучасна галицька еміграція	134
9. Еміграція — як вселюдське явище	139
10. Боротьба за українську історію	153
11. Сучасний стан Української Католицької Церкви і її перспективи на Рідних Землях і на Чужині	157
12. Наша зустріч з Православними	179
13. Унійна акція й історичний досвід	207
<i>Кінцева відмітка автора</i>	215