

НАЗАР КІСЬ

**ПАМ'ЯТЬ  
ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ  
УКРАЇНСЬКИХ  
ГРЕКО-КАТОЛИКІВ**

Про джерела  
історичної політики УГКЦ

УДК 27УТКЦ:930.2]“190/194”  
К-44

**Кісь Н. Пам'ять та ідентичність українських греко-католиків. Про джерела історичної політики УТКЦ.** Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2018. Львів. 184 с.

Книга присвячена історії Української греко-католицької церкви у першій половині ХХ ст. Структури, яка на той час складалася із неоднорідних, часто протилежно зорієнтованих середовищ та задовільняла не лише духовні запити суспільства, але й часто виступало промотором ідеологічно-історіософських, політичних та соціальних гасел.

Питання «візантинізації», автокефалії, мови, календаря, а також громадсько-політичної активності духовенства розглядається у контексті внутрішніх церковних дискусій, пов'язаних із цивілізаційним вибором між Сходом і Заходом, а також крізь призму модернізаційних чинників, націоналізму та соціалізму.

Науковий редактор: *Расевич В. В.*, кандидат історичних наук, Центр міської історії Центрально-Східної Європи, м. Львів

Наукові рецензенти: *Голик Р. Й.*, доктор історичних наук, старший науковий співробітник відділу нової історії України Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України  
*Райківський І. Я.*, доктор історичних наук, завідувач кафедри історії України Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України,  
протокол №1 від 05 липня 2018 року

На обкладинці використана ілюстрація  
з газети «Громадський Голос» від 9 січня 1937 року

© Кісь Н., 2018.

© Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2018

ISBN 978-966-02-8574-3

## ЗМІСТ

|   |    |
|---|----|
| <b>Передмова</b> . . . . .  | 6  |
| <b>Греко-католики між Сходом і Заходом: «Свята Русь» і «візантійська спадщина» vs «європейська культура» та «католицька наука»</b> . . . . .                    | 13 |
| Візантинізм і візантинізація . . . . .  | 15 |
| Восточництво: від «обрядовості» ХІХ ст. до політичного українофільства . . . . .  | 16 |
| Західництво: інтеграція в західноєвропейський цивілізаційний простір через Унію з Римом . . . . .   | 19 |
| Антирусофільство і «полонофільство» західників . . . . .  | 23 |
| Світоглядно-цивілізаційні розбіжності між західниками і восточниками . . . . .  | 28 |
| <b>Проекти «очищення Церкви від сторонніх впливів»: одружені священики, «свій календар», «священна мова», «наш обряд» та «батьківська традиція»</b> . . . . .   | 34 |
| Між візантинізацією та латинізацією: збереження стану одруженого духовенства та юліанського календаря, чи впровадження целібату і календарної реформи . . . . . | 36 |
| Модернізація і «священна мова» . . . . .  | 40 |
| Практичні кроки запровадження «візантинізації»: реформи чернечого життя, науково-теоретичне обґрунтування, популяризація через мистецтво . . . . .              | 43 |
| Перспективи об'єднання з православними . . . . .  | 48 |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>«Своя земля» і «рідна церква» – прозелітизм та конкуренція за публічний простір . . . . .</b>  | <b>52</b> |
| Греко-католицька церква на початку ХХ ст.:<br>умови і виклики . . . . .   | 54        |
| Конкуренція греко-католиків (українців)<br>із римо-католиками (поляками) за душі<br>та національний вибір парохіян . . . . .                      | 58        |
| Конкуренція за публічний простір . . . . .  | 63        |
| <b>Чи міг християнин бути соціал-демократом? . . . . .</b>  | <b>72</b> |
| Реакція Ватикану на поширення<br>лівої ідеології . . . . .  | 74        |
| Місцева специфіка поширення лівої ідеології. . . . .  | 76        |
| Католицьке духовенство Галичини<br>і поширення соціалізму . . . . .   | 83        |
| Реакція політикуму на папську «енцикліку<br>проти модернізму» . . . . .   | 89        |
| <b>Між Богом і Нацією: моральний вибір<br/>епохи націоналізму . . . . .</b>   | <b>93</b> |
| Греко-католицька церква і націоналізм. . . . .  | 95        |
| Церква і націоналізм на початку ХХ ст.:<br>від романтизму поневоленої нації<br>до перших виявів терору . . . . .                                  | 99        |
| «Поети-пророки» і Католицька церква:<br>формування польського та українського<br>«національних пантеонів» у Галичині<br>на початку ХХ ст. . . . . | 105       |
| Ідея автокефалії як приклад<br>«національної церкви» . . . . .  | 114       |
| Церква та інтегральний націоналізм<br>міжвоєнного періоду . . . . .   | 122       |

|  |            |
|--|------------|
| <b>Агітація в церкві та проповіді на трибуні:<br/>священики в політичній боротьбі . . . . .</b>                              | <b>129</b> |
| Можливості священиків<br>бути громадськими активістами . . . . .   | 132        |
| Антиклерикалізм . . . . .  | 133        |
| Восточники і західники про громадську<br>активність духовенства, ідея виокремити клір<br>в окрему політичну верству. . . . . | 135        |
| Політизація міжвоєнного часу . . . . .   | 142        |
| <b>Післямова . . . . .</b>   | <b>145</b> |
| <b>Примітки до видання. . . . .</b>  | <b>153</b> |

## ПЕРЕДМОВА

Українська греко-католицька церква та український національний рух із перспективи сьогодення видаються нероздільними. Образ патріотичної Церкви, яку вважають твердинею українства, що вистояла в катакомбах під час радянського «православного атеїзму» і відродилася разом з українською державністю, органічно вписаний у традиційно православний, козацький український історичний ландшафт. Активна участь у подіях Революції Гідності та новітньої війни з Росією лише посилює позиції УГКЦ як національної церкви. Греко-католиками себе вважають приблизно 8% громадян України, а рівень довіри суспільства до церкви незмінно є одним із найвищих серед інших інститутів у країні. Саме тому важливо розуміти вагу того впливу, яку має історична політика УГКЦ на формування всього масиву української історичної пам'яті. Як продемонстрували недавні події на Сході України та в Криму, релігійна карта може бути розіграна в найрадикальніший спосіб.

За іронією долі уніати, проти яких боролися козаки і гайдамаки, стали, до слова, одними з головних глорифікаторів козацької історії. А УГКЦ навіть проводить прощі до могили Тараса Шевченка<sup>1</sup>. Якщо максимально спрощувати, в історичній пам'яті греко-католиків мирно співіснують такі елементи, як переслідування з боку православних від часів Хмельниччини чи мученицька смерть св. Йосафата (Кунцевича) з формулюваннями на кшталт «козацька церква». «Побічним ефектом» такого позиціонування є слабе усвідомлення парафіянами своєї належності до Католицької

церкви, коли всі церкви східного обряду греко-католиками нерідко трактують як «наші», а римо-католицькі храми, відповідно, як «католицькі». Витоки цього феномену (а це таки феноменально) закладені, головню, на початку ХХ століття. І саме події початку ХХ ст. є фундаментом для формування політики пам'яті УГКЦ сьогодні. Йдеться про постать і спадщину митрополита Андрея Шептицького. Звідси і пам'ятники, і теми наукових праць та конференцій, і перевидання послань та листів. А також обґрунтування участі церкви в політичному житті та обрядовість. Усе це ґрунтується на традиції Великого Митрополита. Спадщина митрополита Андрея – це також і ключова роль УГКЦ у сучасному екуменічному процесі, міжконфесійному діалозі, намаганні зблизити церкви Сходу і Заходу, створити єдину помісну українську церкву. А ще – важлива частина ідеї про «дві легені християнства» папи Івана Павла II.

Водночас слід пам'ятати, що зближення зі Сходом, зокрема з українським православ'ям, яке є логічним наслідком такої політики, зараз відбувається абсолютно в інших умовах, ніж сторіччя тому. Митрополит переслідував конкретні цілі (об'єднання православних в унії з Римом) у конкретних умовах (протистояння з польськими культурними впливами). Не секрет, що стратегічною метою Андрея Шептицького було об'єднання православних Російської імперії в Католицькій церкві за умови збереження східного обряду. І Греко-католицька церква в Галичині, будучи східною за зовнішніми ознаками, дуже добре надавалася до такої справи<sup>2</sup>. Крім того, український національний рух у Галичині на початку ХХ ст. та на західноукраїнських землях у міжвоєнний період розвивався в умовах протистояння спочатку із польським національним рухом, а згодом і з Польською державою. Відповідно, те, що могло бути символом «непольськості» Греко-

католицької церкви (зокрема східна обрядова традиція, юліанський календар, одружене духовенство), представники українського націоналістичного руху сприймали як українське і невід'ємну частину «*віри батьків*». І навпаки – елементи латинської культури вони трактували як польські<sup>3</sup>. Політика митрополита Андрея в той час не була безальтернативно підтримана всім греко-католицьким духовенством, у процесі дискусій і суперечностей вона набувала своїх обрисів як противага до «прозахідної» моделі церкви.

Тепер, в умовах війни з «руським миром», закономірно існують інші геополітичні виклики та інші «запити на конфесійну ідентичність». Сьогодні весь доробок митрополита об'єктивно сприймають крізь призму не лише теперішньої російської агресії, але й досвіду перебування у складі СРСР (зі псевдособором 1946 року і насильницьким приєднанням до Російської православної церкви). Так само по-іншому, ніж століття тому, звучать розмірковування на тему єдності церков чи стосовно політики «повернення до обрядових традицій Київської Русі». Маємо, з одного боку, екуменізм і діалог з православними братами, а з іншого – гібридну російську агресію. Зараз в Україні нема загрози полонізації, натомість є напад з боку Росії і повзуча пропаганда «руського мира». У цьому контексті на проблеми обряду і церковної традиції можна мати інший погляд. Календар і обряд в цих умовах – це не те, що рятує від полонізації, а зближує з Москвою.

Окрім «геополітичного» аспекту, цікавими є внутрішні процеси в самій УГКЦ, які стають краще зрозумілими з історії сторічної давності. Це, зокрема, участь Церкви як інституції чи окремих ієрархів та священників у суспільно-політичному житті. А також взаємовідносини зі світськими середовищами за умови невизначеного (неофіційного) фінансування парафій, священників та їхніх сімей. Критични-



ми випадками, які привертають увагу преси, є опубліковані «списків боржників» на парафіях. Зрештою, сам факт існування одруженого духовенства і його вплив на життя конкретної парафії – це теж питання не нове.

Історія Греко-католицької церкви першої половини ХХ ст. допоможе зрозуміти й ті процеси, які зараз відбуваються в українському православ'ї. Тут, зокрема, важливим є питання мови, якою послуговуються під час Літургій, а також проблема трактування церкви як «національної інституції».

Зауважимо, що в процесі теперішнього «відродження» історичної свідомості греко-католиків, яка будується навколо доробку митрополита Андрея, на другий план відійшла інша частина нашої історії. Йдеться про тих, хто ставив належність до Католицької церкви (а разом і до всього т. зв. латинського, європейського, в їхньому розумінні, цивілізаційного простору) вище за дотримання «чистого національного обряду», чие бачення ролі духовенства відрізнялося від загальноприйнятої тоді (і тепер, до речі) візії про священників як учасників національного проекту. Їх називали «західниками» або «клерикалами», і їхні впливи в Церкві та суспільному житті були доволі відчутними. Тобто Церква не була монолітна у своєму ставленні до власного минулого, і відповідно – у планах на майбутнє. Відповідно, те, що ми зараз розуміємо як історичну спадщину Української греко-католицької церкви, є лише частиною цієї спадщини. Щобільше, навіть критичні зауваження Митрополита про своїх сучасників – інтегральних націоналістів, зараз відводяться на другий план. Наприклад, відомим є факт, що митрополит засудив вбивство націоналістами директора української гімназії Івана Бабія у 1934 р. Однак публікації<sup>4</sup>, присвячені цьому факту чи загалом протистоянню Андрея Шептицького інтегральному націоналізму, є радше винятками, аніж

тенденцією в сучасному дискурсі. Сучасна історична політика УГКЦ – це адаптована під актуальний момент частина спадщини Митрополита Андрея.

Хоча початок ХХ ст. в Галичині є одним із найбільш досліджених у сучасній історіографії (а це стосується, серед усього, й історії націоналізму як найпопулярнішої на той час ідеології, його впливу на взаємовідносини церкви і політики<sup>5</sup>), роботи більшості істориків розглядають згадані проблеми з позиції сучасного «класичного національного канону». Сюди належать постулати про «культурну монолітність українських земель від Сяну до Дону», про домінуючу роль козацького епосу й міфу, які ґрунтуються на тезі про «захист православ'я від латинського наступу», і соціальна редукція поняття «народу» до селянства та протиставлення його «де-націоналізованій еліті». Більшість цих тез подають як аксіоми, що не потребують підтвердження і є «продовженням» концепції, яка стосується історії України ХVI–ХVII ст.<sup>6</sup>

Навіть роботи, присвячені лише західницькій течії галицького політикуму початку ХХ ст. – т. зв. клерикальній групі (через провідну роль у ній частини греко-католицького духовенства), теж написані згідно з цим канонам, а дії та висловлювання провідних діячів цього напрямку проаналізовані крізь призму звичного нам націоналізму, що означає обмеження його до рівня угодовського, поміркованого чи консервативного<sup>7</sup>. Тож оцінюючи діяльність ієрархів Церкви і політиків початку ХХ ст., ми мимоволі аналізуємо їх із позиції користі для теперішнього національного проекту. Поняття «київська традиція», яке ґрунтується на спадщині Митрополита Андрея, кристалізувалося не просто так, а в суперечках із західниками. Їхні ідеї, на думку автора, отримали не зовсім коректні оцінки в сучасній літературі, тому в цьому тексті власне західникам присвячено дещо більше уваги.

Щоб зрозуміти сучасні процеси УГКЦ чи то на тлі світових подій (зокрема у світлі процесу беатифікації Митрополита Андрея), чи стосовно дискусій про зближення українських церков, чи то всередині Церкви (наприклад, обрядові розбіжності на кшталт використання звернення «всіх вас православних християн»), варто пам'ятати передумови і вигоди цих процесів. Для цього потрібно не уникати незручних частини з нашої «історичної пам'яті», оперуючи частиною (ба, навіть частиною частини) як безальтернативним цілим, а спробувати поглянути на історію Церкви як на динамічний процес конкурування ідей та концепцій. Тоді історія, хоч і не виглядатиме так струнко й закономірно, як у популярному виданні<sup>8</sup>, хоч і міститиме певні «гострі кути», але буде відображена з більшою правдоподібністю. Зрештою, церковна політика (й історична також) завжди перебуває в динаміці, і тут об'єктивно не уникнути розходжень, конфліктів та суперечностей.

Текст не претендує на те, щоб бути підручником чи описом «повної картини минулого». Це спроба висвітлити ті моменти, які, на думку автора, заслуговують на більшу увагу і ретельніше вивчення. Зокрема йдеться про джерела сучасної історичної політики УГКЦ, про історію їхньої кристалізації в першій половині ХХ ст., про середовище, в яких вони сформувалися та про альтернативні (західницькі) тенденції, що не знайшли свого місця в теперішній політиці пам'яті.

Очевидно, питання «як сформувалася теперішня історична політика» є не менш важливим, ніж «на основі чого», і заслуговує на окреме ґрунтовне дослідження. Порівнюючи тексти 80–90-х років минулого століття із сучасними, можна знайти багато цікавого<sup>9</sup>. Наприклад, як змінилося трактування таких понять, як «православ'я» (від простого «неіконоборства» у Візантійській імперії до «давньої богословської

традиції»). Чи погляд щодо ролі обряду (від «в якому український князь Володимир прийняв християнство ще до великої схизми» до «столітньої традиції рівноправної церкви-сестри»). Зрештою, є колосальна різниця між поняттями «східний обряд в Католицькій церкві» і «східна традиція християнства» (де вже наявні не просто літургійно-календарні особливості, але і філософія). Як «Україна» та «українсько-візантійський» поступилися місцем поняттям «Схід» і «візантійський». Але це, повторюся, не є предметом цього дослідження.

У тексті розглянуто чотири головні проблеми, які визначали політику Греко-католицької церкви першої половини ХХ ст. і на яких ґрунтується її сучасна історична політика: поєднання східних і західних чинників (розділи 1 і 2), трактування Церкви як «національної інституції» (розділ 3), взаємне заперечення чи взаємовпливи з модерними ідеологіями початку ХХ ст.: соціалізмом і націоналізмом (розділи 4 і 5), а також соціальна роль священника-патріота (розділ 6).

## **ГРЕКО-КАТОЛИКИ МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ: «СВЯТА РУСЬ» І «ВІЗАНТІЙСЬКА СПАДЩИНА» VS «ЄВРОПЕЙСЬКА КУЛЬТУРА» ТА «КАТО- ЛИЦЬКА НАУКА»**

«Помісність УГКЦ традиційно характеризується двома аспектами. З одного боку, маючи історичний зв'язок зі своєю Церквою-матір'ю – Церквою Константинополя, і будучи законною спадкоємницею історичної Київської митрополії, УГКЦ належить до християнського Сходу, зберігаючи і плекаючи східну духовність, богослов'я, канонічний порядок та обряд. З іншого боку, вона втішається повним сопричастям із Римським Архидієєєм та з усіма Католицькими Помісними Церквами»

*З Екуменічної концепції  
Української греко-католицької церкви*

Ключовим терміном для розуміння того, як позиціонує себе УГКЦ серед інших церков, є «сопричастя». Це поняття, яке термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів (розміщений на сайті Українського католицького університету) трактує як «бути причетним – мати участь – бути учасником – брати участь»<sup>10</sup>. На цьому етапі розвитку УГКЦ така термінологія відображає прагнення ієрархії визначити своє особливе місце в Католицькій церкві (як найбільшій серед двадцяти трьох східних католицьких церков) і бажання вмонтувати ідею спадкоємності «Володимирового хрещення» часів Київської Русі в ширшу концепцію.

Наголосимо, що, по-перше, не можна ставити знак рівності між обрядом і цивілізаційним вибором. До того ж було б перебільшенням ототожнювати «відродження східних традицій» із вибором політичним. Водночас, «східний обряд» мимоволі нав'язує до певного типу самоідентифікації.

У цьому розділі йдеться про ідеї візантинізації в Греко-католицькій церкві у першій половині ХХ ст., про їхнє сприйняття, трактування, оцінку користі тощо. Ці ідеї не варто сприймати просто як частину внутрішньоцерковних дискусій, адже в часи зародження масової політики вони були важливим елементом загального політичного дискурсу.

Зрозуміло, що сама «візантинізація» не була «рухом на Схід», а радше спробою пошуку свого власного, унікального місця в структурі Католицької церкви. Не можна ставити знак рівності між візантинізацією та орієнталізацією. Так само недоречно ототожнювати західницьку ідеологію з консерватизмом, а латинізацію – із полонізацією.

Назва розділу, очевидно, не відображає всієї складності ідеологій, які конкурували між собою на початку ХХ ст. Адже «спадщина Київської Русі» не заперечувала належність до загальноєвропейського культурного простору, а прихильники «латинізації» добре розуміли роль національних традицій і зовсім не прагнули їх позбутися.

## Візантинізм і візантинізація

Перш ніж визначитися з поняттями «восточництво» і «західництво», внесемо ясність в розуміння терміна «візантинізація». На початку ХХ ст. у церковних і навколоцерковних дискусіях усе більше уваги почали приділяти питанню належності Греко-католицької церкви до східної традиції християнства і перспективам повернення до спадщини Київської Русі – т. зв. візантинізації. «Візантинізм» і «візантинізація» є ключовими поняттями для історії Греко-католицької церкви першої половини ХХ ст. Попри важливість цих термінів, фактично не існує їхнього загальноприйнятого визначення, як і однозначного трактування суті самого явища.

Візантинізм можна охарактеризувати як дискусію всередині галицької еліти стосовно майбутнього Греко-католицької церкви. Протистояння візантинізму та латинізації тут означає протистояння між Сходом та Заходом. Під Сходом розуміють візантійську та пост-візантійську культурну спадщину, яка, як вважали прихильники візантинізації, стала основою християнської культури Київської Русі<sup>11</sup>.

Візантинізацію трактують також і як впровадження в обряд православних елементів. У цьому разі «візантинізація» та «латинізація» є поняттями вужчими<sup>12</sup>. Для означення цивілізаційних питань тут треба використовувати терміни «орієнталізація» та «окциденталізація»\*. У сучасній україн-

---

\* Наприклад, польський дослідник Станіслав Степень не трактує конфлікт «західників» та «восточників» як суперечність, зумовлену цивілізаційним вибором, оскільки і митрополит Шептицький, і єпископ Хомишин були, на його думку, прихильниками окциденталізації.

ській літературі найбільш поширене трактування візантинізації як збереження традиції та очищення обряду<sup>13</sup>.

**У цій роботі під візантинізацією розуміємо політику частини духовенства, спрямовану на зближення Греко-католицької церкви з православними церквами східнослов'янського простору.** Ця політика знайшла своє відображення у дискусіях між т. зв. західниками та восточниками стосовно обряду, мистецтва, богословських традицій, традицій чернецтва та історії церкви (зокрема Унії 1596 р.).

Різниця між західниками та восточниками полягала, зокрема, у трактуванні явища візантинізму. Західники розуміли візантинізм як суто негативне явище, успадковане від Візантії та характерне для Російської синодальної церкви, як «слизьку дорогу до царславія». Тому візантинізм вважали руйнівним для Церкви й народу чинником<sup>14</sup>. Для восточників візантинізм – це окрема давня культура, яка визначає окремішність Греко-католицької церкви та українського народу<sup>15</sup>.

## **Восточництво: від «обрядовості» XIX ст. до політичного українофільства**

З другої половини XIX ст., коли галицьке суспільство перебувало на роздоріжжі процесів національного самовизначення, актуальними були суперечки про «чистоту обряду». Вони були тісно пов'язані з дискусіями про культурно-національну орієнтацію. Обрядові форми ставали символами національної ідентичності, а їхнє дотримання – ознакою патріотизму<sup>16</sup>. Різниця між обрядовим рухом XIX ст. та візантинізацією Церкви за часів митрополита Шептицького полягала головню в мотивації прихильників східного обряду. У XIX ст. цей напрям підтримували представники русофільського<sup>17</sup> табору, які пропагували релігійну, культурну, історичну єдність га-



лицьких русинів та росіян, у крайньому разі доходило до конверсії в православ'я<sup>18</sup>. Пізніше прихильники візантинізації дотримувались українофільських поглядів<sup>19</sup>. **Важливо наголосити, що прихильники візантинізації першої половини ХХ ст. не виступали за дрейф у бік православного культурного простору, радше мова йшла про прагнення стати центром впливу серед слов'ян східного обряду.**

Початок ХХ ст. – це час теоретичного осмислення власної історичної спадщини. Крім статей, у яких обряд трактували як національну ознаку, на початку ХХ ст. почали публікувати тексти, автори яких намагалися проаналізувати природу унійної церкви та її місце між Сходом і Заходом. Такі матеріали з'являлися, зокрема, у львівському клерикальному восточницькому часописі «Нива». Наприклад, у 1907 р. було опубліковано статтю парохіяльного священика Йосифа Мельницького про обряд та назву руської унійної церкви<sup>20</sup>. Термін «греко-католицький», на думку автора статті, дефінював руську католицьку церкву як щось середнє між православним і католицьким. Так само і визначення «унійний» свідчило про механічне приєднання до католицизму. Така практика спричиняла зневажливе ставлення до греко-католиків як до «не зовсім католиків». Автор статті пропонував називати Церкву римо-католицькою (що мало свідчити про належність до Римського престолу) обряду руського. Тож греко-католики повинні би були називатися римо-католиками обряду руського, на протигагу латинникам – римо-католикам обряду латинського<sup>21</sup>.

У 1911 р. в часописі «Нива» було опубліковано матеріал о. Боцяна, присвячений 10-й річниці митрополитичої діяльності Андрея Шептицького. Підбиваючи підсумки праці митрополита за десять років, одним із головних здобутків автор уважав «повернення до питомої історичної» традиції.

Вираженням цього було заснування Студійських монастирів, Національного музею, впровадження в мистецтві та архітектурі «руського стилю». *«Ідея чистоти східного, правильно грецького обряду переходить без реформаторства 80-тих років природню еволюцію осьвідомлення, набирає щораз кращого розуміння, і знаходить своє здійснене у студійських монастирях. Любов до своєї рідної старини, своєї минувшини, підносить свідомість своєї питомої рускої культури»<sup>22</sup>.*

Ідеї візантинізації, «повернення до давньоукраїнських обрядових зразків» вважали передумовою для приєднання православних Російської імперії (передусім українців) до унії з Римом. На сторінках «Ниви» висвітлювали процес проведення Велиградських з'їздів, метою яких було *«промостити дорогу до навязання відносин між католицькими Славянами, а великим православним Сходом»*. Одним із можливих наслідків цих з'їздів могло бути об'єднання із «закордонними братами» не лише через спільну «народність», але й віру. Серед учасників з'їзду, йшлося в «Ниві», було більше 100 представників майже всіх слов'янських народностей. Не були представлені лише галицькі поляки<sup>23</sup>. Побутувала думка, що польське духовенство та громадськість, вважаючи східний обряд чимсь менш вартісним, утруднюють католицьку пропаганду на Сході<sup>24</sup>. Інформація прозахідницького часопису «Руслан» про з'їзд 1907 р. у Велиграді була теж позитивною, проте незрівнянно стриманішою за статті «Ниви»<sup>25</sup>.

Загалом до восточників можна зарахувати тих, хто підтримував митрополита Андрея в його прагненні зблизити ГКЦ із церквами Сходу (а таких була більшість серед духовенства), із близьких соратників – це насамперед його брат Климентій, Йосип Сліпий, Гавриїл Костельник. Ідеї восточництва систематично пропагували на сторінках часопису «Нива». Більшість світського політикуму, насамперед національно-демо-

кратичного спрямування, теж вітала ідеї Андрея Шептицького. Для них «візантинізм» був прийнятним як спосіб модернізації Греко-католицької церкви, оскільки сприяв її перетворенню на загальнонаціональну українську інституцію<sup>26</sup>.

Проте оптимізму восточників стосовно поширення унії на Схід поділяли не всі. Русофільська преса, наприклад, наголошувала на тому, що більшість «русских» є православними, тому пропаганда унії є шкідливою і невинуватною<sup>27</sup>. А ліві вважали православних українців Буковини і Наддніпряниці ближчими галичанам, ніж католики Габсбурзької імперії, і не схвальною ідею навернення їх на католицизм<sup>28</sup>. Адже для них Церква була хоч і ключовим маркером національної ідентичності, але небажаним, який суперечив ідеї секуляризації суспільства.

Важливо пам'ятати (про це докладніше йтиметься далі), що восточники не прагнули брати участі в політичному житті як окрема структура, організована в партію. Всі суспільно-політичні проекти вони декларували як об'єднані, понадпартійні, загальносуспільні тощо.

## **Західництво: інтеграція в західноєвропейський цивілізаційний простір через Унію з Римом**

Політичне угруповання, очільниками якого можна вважати Олександра Барвінського та єпископа Станиславівського Григорія Хомишина, а ключовим ідеологом Осипа Назарука – так званих західників (або «западників», об'єднаних на початку ХХ ст. у політичній партії Католицький русько-народний союз, згодом – у Християнсько-Суспільному Союзі, а також навколо редакції газети «Руслан»), прийнято трактувати як «консервативне» чи «угодівське». Але ідеологія

західників не передбачала ані консервації наявних чи минулих суспільних порядків, ані не вбачала у співпраці з польською адміністрацією мету своєї діяльності. Наприклад, впровадження целібату в ГКЦ – це реформа, а не консервація. За збереження традиції одруженого духовенства виступали якраз «модернізатори восточники»<sup>29</sup>. Аналогічно – і стосовно календарної реформи. **Західники, наскільки це було можливо в тодішніх умовах домінування націоналізму, пропонували своєрідну політичну доктрину, значний вплив на яку справили ідеї ультрамонтанства (тобто відстоювання виключної ролі духовенства в суспільних процесах) та належності до західноєвропейського цивілізаційного простору через Унію Греко-католицької церкви з Римом.**

Опоненти часто називали західників «клерикалами» через їхню підтримку з боку західницької ієрархії, поширення ідей ультрамонтанства та тісну співпрацю з єпископатом у політичному житті. Таку назву побачимо і в цій роботі. Хоча восточники теж могли б, за такою самою логікою, називатися «клерикалами», однак у суспільному житті вони демонстративно делегували функцію політичного представництва світським рухам, відповідно, клерикалами їх тоді називали хіба що ліві, для яких будь-яка соціальна активність церкви була виявом «клерикалізму».

Ідеологія українського західницького руху початку ХХ ст. ґрунтувалася на двох головних засадах: «народності» та християнстві. **Оскільки, на думку західників, українська національна ідентичність у Галичині була тісно пов'язана з належністю до «руско-католицької Церкви»<sup>30</sup>, церковні питання вони не трактували як менш важливі порівняно з національними, їх потрібно було розглядати в комплексі<sup>31</sup>.** Різниця між ними і восточниками полягала в тому, що,

для прикладу, питання церковної ієрархії і підпорядкованості Ватикану західники не могли обговорювати чи, щобільше, ставити під сумнів. А формулювання «східна традиція» взагалі не сприймали як аргумент. Очевидно, у політичному плані це так само мало певні наслідки, про що йтиметься в наступних розділах.

На початку ХХ ст. домінантним у суспільстві залишалося переконання, що конфесія є обов'язковим елементом національної ідентичності. Попри епізодичні заяви у національній пресі про те, що конфесія не визначає національності, лише в міжвоєнний період набуло популярності визначення «українська Церква» без вказання конфесійності<sup>32</sup>. А до того часу побутувало трактування конфесії як частини традиції. Зокрема, це стосувалося і підкреслення своєї конфесійності з патріотичних міркувань. На думку національних демократів, для церкви теж було корисно використовувати національні почуття своїх вірних щоб зменшити кількість конверсій (переходів) на латинський обряд. Натомість, із погляду клерикалів, Церква не була зацікавлена у вірних, для яких мотивом їхньої релігійності був патріотизм, а не віра<sup>33</sup>. Така позиція, для якої національне питання не було пріоритетним, наражалася на критику як угодовська і непатріотична.

У сучасній історіографії та публіцистиці можна побачити різні оцінки відносин духовенства та представників українського національного руху в першій половині ХХ ст.: від ідилічних картин «національно-культурного відродження» до аргументів про несумісність заповідей Божих із «Декалогом українського націоналіста». Кожна точка зору при цьому має право на існування, оскільки спирається на певний тип джерел. Адже на питання «як ставилось греко-католицьке духовенство до націоналістичного руху» не може бути однозначної відповіді, оскільки ані клір, ані націоналісти не були

чимось монолітним в ідеологічному чи організаційному плані\*.

\* Наприклад, ця тема ґрунтовно і зважено висвітлена в уже згаданій монографії під загальною редакцією Олександра Зайцева (Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія...) В ній описано взаємини між греко-католицькими ієрархами та діячами католицького руху, з одного боку, і представниками націоналістичних організацій – з іншого.

Попри те, що в книзі достатньо вичерпно показано складність процесу «сакралізації політики», виважено і об'єктивно висвітлено відносини церкви як носія християнського універсалізму з інтегральним націоналізмом як «політичною релігією», питання ролі прозахідного вектора в середовищі духовенства та діячів католицького руху може бути розглянуте з дещо іншого погляду. Річ у тому, що проблему внутрішньоцерковної полеміки, яка переросла в загальносуспільну – між «орієнталістами» («восточниками») та «окциденталістами» («західниками»), щодо сутності та майбутнього Греко-католицької церкви, в сучасній українській історіографії традиційно розглядають як другорядну і похідну щодо проблеми відносин між церквою та націоналістичним рухом. Станиславівського єпископа Григорія Хомишина (головного ідеолога і промотора «західників») прийнято вважати ультраконсервативним клерикалом, завжди лояльним до влади, який проводив політику латинізації всередині Греко-католицької церкви і поборював усі не підконтрольні церкві політичні рухи, серед них і поміркований націоналізм – саме через свій консерватизм та клерикалізм. Натомість митрополита Андрея Шептицького вважають прихильником «орієнталізації» чи практики «повернення до візантійських традицій», який проводив більш виважену, не таку клерикальну, навіть «ліберальнішу» політику, і намагався спрямувати націоналістичний рух у поміркованіше русло. Такий підхід до проблеми спрощує її.

Подібним є бачення історика Олега Єгрешія. У своїй монографії «Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церков-

Західники і восточники виробили різні бачення майбутнього Церкви, спираючись на різне трактування історії. Відповідно, обидві групи прагнули реформувати Церкву, зважаючи на свої уявлення. Жодна з них не була консервативною. Західники та восточники, поділені через різне трактування обрядових традицій, на початку ХХ ст. уже мали відмінні погляди щодо національного українського проекту та своєї ролі в ньому<sup>34</sup>. І вже зі самого початку внутрішньоцерковні дискусії перемістилися у сферу політики. Хронологічно це відбулося до масового поширення націоналізму. Тому для того, щоб дати належну оцінку діяльності прихильникам західництва, варто не забувати про їхню практично неперервну діяльність протягом першої половини ХХ ст., попри зміни в назвах організаційних структур і політичних представництв, які підтримав єпископ Григорій Хомишин (ХСС, УКНП-УНО).

## **Антирусофільство і «полонофільство» західників**

Політична позиція християн-суспільників, зокрема і їхнє ставлення до русофілів (це важливо для порівняння з національними демократами), були зумовлені ідеологією, тому політичні союзи з ними, навіть тактичні і тимчасові, відкидалися. Політична група О. Барвінського<sup>35</sup> першою задекла-

ного і громадсько-політичного діяча.» автор серед мотивів прозахідної діяльності Станіславівського єпископа, слушно вказує на впливи ультрамонтанства та відчуття належності до західної цивілізації, проте надалі намагається укласти світогляд владики у звичні сьгодні рамки самостійності і соборності України, аналізуючи дії та програмні документи єпископа з погляду українського патріотичного канону пізнішого часу.

рувала розрив солідарності українофільського руху з русофільським і чітко артикулювала ідею української національної окремішності та єдності галицьких українців із наддніпрянськими. Разом із програмою «органічної праці», постійною критикою русофілів та австрофільством як політичною орієнтацією це стало причиною періодичних звинувачень у «розбиванні руського табору» та «угодовстві»<sup>36</sup>. Хоча об'єктивно це відповідало вимогам націоналізму як ідеології – адже неможливим було подальше мирне співіснування русофілів та українофілів у середовищі духовенства, вони перестали бути одні для одних просто політичними опонентами. Щобільше, зважаючи на роль Церкви як «народної інституції».

У 1900 р., коли відбувалися спроби примирення українофільських середовищ із русофілами для протидії польським впливам, клерикали-західники звинуватили русофілів (яких до того було прийнято вважати консервативними старорусинами) у проросійських настроях. Проросійська пропаганда, йшлося в «Руслані», спонукала частину русофілів визнати *«національну єдність з московським народом»*<sup>37</sup>. Після цього, з погляду клерикалів, русофіли не мали морального права називати себе «руськими», оскільки були *«відступниками, ренегатами руського народу»*<sup>38</sup>.

Захоплення русофілів тогочасною російською літературою, яка, на дуку клерикалів-західників, не була християнською, містило небезпеку також і для Церкви. При цьому, як ішлося в «Руслані», у Галичині недостатньо популярною була українська (наддніпрянська) і західноєвропейська література та філософія. Остання, особливо німецька, могла б стати альтернативою російській, оскільки, з погляду клерикалів, була *«вищого рівня»*, а галицьким українцям не загрозувала німецька асиміляція. Російська ж література була шкідливою



через те, що викликала симпатію до російської культури, а отже, й до Росії: «нема нічого гіршого над симпатію до чоловіка, котрий нам плює в лице»<sup>39</sup>. Після 1907 р. русофілів, зокрема священиків, дедалі частіше почали звинувачувати у неблагонадійності, проросійській агітації, озброєнні населення для підняття повстання проти австрійської влади тощо<sup>40</sup>. Православ'я, ідею етнічної єдності з російським народом та підтримку Російського уряду часто трактували як цілісну систему, тому підтримка східного обряду могла стати причиною звинувачень у симпатіях до імперії Романових. Крім того, українофільські партії небезпідставно трактували частину русофілів як союзників поляків, що діють за підтримки місцевої адміністрації на шкоду австрійському уряду<sup>41</sup>.

Натомість у взаєминах із поляками християни-суспільники дотримувалися ідеї т. зв. позитивної роботи – пошуку компромісів з польською адміністрацією та уникання протистоянь із центральною владою<sup>42</sup>. Західники вважали dokonаним факт співжиття двох народів – польського та українського – на території Східної Галичини. Завданням українського політикуму вважалося досягнення рівноправності між обома народами в межах провінції, тобто розвитку українського суспільства в освітньо-культурній, політичній та економічній сферах. Заклики витіснити поляків «за Сян» західники вважали демагогічними та нереальними, що викликало звинувачення з боку націоналістів у полонофільстві, а також підтримку значної частини польських політиків<sup>43</sup>. З іншого боку, вони скептично оцінювали найближчу перспективу порозуміння, адже, на думку західників, польські позиції в Галичині визначали «вшехполяки» та «подоляки», які проводили політику асиміляції і не були зацікавлені в пошуках компромісу<sup>44</sup>. Популярність націоналізму серед політиків обох таборів, з погляду клерикалів, не сприяла міжнаціональному порозу-

мінню, тому вони пропонували, щоб «*провід в народній політиці*» здійснювало духовенство для користі обох народів<sup>45</sup>. Таке доляльне ставлення керівництва клерикалів до польських політиків у Галичині, на думку національних демократів, дискредитувало український рух як угодовський<sup>46</sup>. Хоча об'єктивно група Барвінського радше заслуговує на характеристику просто не полонофобської, аніж полонофільської<sup>47</sup>.

Новим у політиці клерикалів, як і для решти галицького політикуму на початку ХХ ст., було «*залучення широких верств суспільства*», зумовлене переходом націоналізму в масову фазу. Відповідно, щодо проекту сеймової реформи 1913 р., яка передбачала розширення виборчих прав населення, західники демократично заявили, що це «*крок вперед*», оскільки відкриває перед ширшими верствами народу – «*основою державності*» – шлях до законодавчого органу<sup>48</sup>. В «Руслані» було опубліковано офіційну позицію Християнсько-суспільного союзу стосовно цього питання. ХСС вимагав надання українцям такої кількості сеймових депутатських мандатів, яка б пропорційно відповідала їхній кількості в краї. Для українців у містах та в західній частині провінції мали утворити національні виборчі округи. Крім того, за українцями мало бути закріплено посаду віце-маршалка сейму, треба було дотримуватися їхніх національних прав у шкільництві, адміністрації тощо<sup>49</sup>.

Незважаючи на реноме пропольської та клерикальної політичної групи, західники відкрито звинуватили польську ієрархію в Галичині в тому, що вона не змогла уникнути впливу національного шовінізму. Позиція польських єпископів (які виступили проти сеймової реформи) дала можливість «ворогам церкви» вести боротьбу з кліром більш аргументовано і поглибила прірву між поляками та українцями<sup>50</sup>. Унаслідок виборів до Галицького Сейму у 1913 р. серед польських депу-

татів стало більше націоналістів, а українська група стала лівишою. Суперечності між українцями і поляками в Сеймі стали гострішими, тому справа порозуміння – малоймовірною<sup>51</sup>.

Попри те, що противники виборчої реформи серед польського політикуму здобули перемогу на виборах<sup>52</sup>, західники продовжували пропагувати ідею міжнаціонального порозуміння і т. зв. реальної політики. Першим виявом такої політики стали спільні наради щодо господарського становища краю з огляду на два неврожайні роки та період конфронтації з Росією. Спільна праця поляків і українців у сеймі могла, на думку клерикалів, закласти підвалини до проведення в майбутньому виборчої реформи чи навіть нормалізувати міжнаціональні відносини<sup>53</sup>. Як вони заявляли, взаємну національну нетерпимість українців і поляків підтримувала і пропагувала жменька інтелігенції, яка дуже мало стикалася з реальним життям. Західники закликали націоналістів *«відкинути хоч на час теорію і побачити правдиве життя»*, яке отруювала взаємна ненависть від початкової школи до судів, церков та товариств<sup>54</sup>.

У сфері соціальної політики західники висували гасла, близькі радикалам та національним демократам. Наприклад, вони заявляли, що треба обмежити права великого капіталу на користь найманих працівників, виправдовували мирний страйк як засіб тиску на власників підприємств та аграрних господарств, пропонували запровадити обов'язкове медичне і соціальне страхування та ін. Соціальні гасла були підкріплені вимогами національної автономії, що могло б привернути симпатії прихильників не лише Радикальної, а й Національно-демократичної партії<sup>55</sup>. Проте західники не пропонували окремої економічної програми, їхнім гаслом у цій сфері було: *«Не реформуйте Русі, а двигайте її...»*<sup>56</sup>. Політична клерикальна організація, на їхню дум-

ку, мала залишатися, незважаючи на прогресивні елементи програми, консервативною та національною<sup>57</sup>. Така політика західників закріпила за ними образ «троянського коня» в середовищі українського політикуму, що виявлялося у численних звинуваченнях та образливих статтях<sup>58</sup>.

Попри доволі скептичне ставлення західників до все більш популярного на початку ХХ ст. козацького епосу, гайдамачини, поширення культу Шевченка та інших «православних» та «народофільських»\* історико-патріотичних тем, християни-суспільники однозначно відстоювали ідею соборності українського народу (щоправда, вони знову ж таки обмежувалися лише констатацією факту етнічної спорідненості, не висуваючи жодних політичних програм), трактуючи проблеми буковинських і наддніпрянських православних українців та греко-католиків Закарпаття як *«наші народні справи»*<sup>59</sup>.

Отже, західництво аж ніяк не потрібно зводити до клерикальної групи єпископа Хомишина, так само, як політику групи Барвінського – до клерикалізму чи угодовства. Також є спрощенням називати таку політику «консерватизмом» чи «традиціоналізмом».

## **Світоглядно-цивілізаційні розбіжності між західниками і восточниками**

**Розуміння термінів «західники» та «восточники» не треба обмежувати рамками церковної проблематики чи т. зв. об-**

---

\* Західники скептично оцінювали роль «народу» в українській історії, звертаючи увагу на брак конструктиву і непослідовність дій «народних вождів», тому закликали до плекання власної національної еліти, яка б охоплювала і вище греко-католицьке духовенство.

рядовим рухом. Це категорії, що мають світоглядний характер. Адже в процесі дискусій про історію та природу Греко-католицької церкви, варіанти її реформування восточники і західники сформулювали власні моделі української ідентичності греко-католиків Галичини. Для восточників Церква й обряд, разом із мовою та культурою були одними з найважливіших чинників єдності українського народу на територіях Австро-Угорщини та Російської імперії. Відповідно, для максимальної уніфікації культури галичан і наддніпрянців вони прагнули «очищення» церковного обряду від латинських запозичень. У перспективі це мало полегшити перехід православних українців на унію та об'єднання всієї нації в одній церкві. Західники, для яких визначальною була належність до католицького цивілізаційного простору, готові були пожертвувати єдністю української національної культури заради збереження «католицькості» Церкви, якщо б не вдалося зробити всіх українців католиками. Обидві групи були активно залучені до політичних процесів, що викликало численні закиди в надмірній політизації Церкви, угодовстві, фанатичному націоналізмі, занедбанні священиками душпастирських обов'язків на догоду партійній діяльності тощо.

Щобільше, проблема самовизначення торкнулася, серед усього, й питання місця українців у світі. З одного боку, восточники ідеально вписувалися у схему «між Сходом і Заходом», тоді як західницька модель передбачала роль «європейського бастиону на краю варварського світу» (що перегукувалося із польською сарматською теорією). Важливо розуміти, що жодна з теорій не передбачала «перехід» кудись. Так, восточники не планували (як, наприклад, частина русофілів) стати західним задвірком православного світу, а радше центром слов'янського масиву на противагу Росії. Були й сміливіші ідеї: Михайло Драгоманов

пропагував протестантизм із його самоврядністю громад як рецепт незалежності для поневоленого релігійного народу.

Позиції західників, яких, як і восточників, можна вважати поміркованими націоналістами, не вписувалися в тодішні уявлення про патріотизм. Причиною цього було бажання бачити український народ частиною західноєвропейської цивілізації, навіть відмовляючись від глорифікації знакових для національної історії подій: гайдамаччини, боротьби козацтва проти церковної Унії, критика «козацької демократії» тощо. Ці історичні приклади, на які взорувався український націоналістичний рух, західники вважали не державотворчими, а такими, що пропагують анархію і є шкідливими для народу, який прагне не лише незалежності, але й державності<sup>60</sup>. Проте в умовах польського домінування будь-які прозахідні ініціативи в Церкві, які проводили єпископи Станіславівський Григорій Хомишин та Перемиський Йосафат Коциловський, наражалися на гостру критику як угодовські<sup>61</sup>. А критичне ставлення до творчості таких діячів національного руху, як Шевченко, Франко чи Драгоманов, вважали національною зрадою<sup>62</sup>. Закономірно, що доходило і до явних пересмикувань. Так, термін «руський» був популярним у церковних колах як відповідник для слова «народний». Тому, коли єпископ Григорій Хомишин у 1907 р. заборонив гуцулам співати «недозволені колядки» (ймовірно, з огляду на суперечливість сюжетів з позиції християнської віри), це трактували як замахи на «руську віру»<sup>63</sup>.

Яскравою ілюстрацією того, чим відрізнявся націоналізм західників від націоналізму восточників, є критика Осипом Назаруком ідеології Дмитра Донцова. Автора інтегрального націоналізму редактор «Нової Зорі» назвав *«москалем з походження»*, чим значною мірою і пояснив його *«нахил до руїни всього, до похвалювання скритовбийства і т.п.»*<sup>64</sup>. Західники

вважали російський народ, а заодно і частину українського (ту частину, яка населяла південні та східні «*етнографічні границі*») «*напів азіатським через 200-літнє монгольське панування*», що, відповідно, спричинило відсутність порядку, політичної культури, поваги до європейських норм поведінки і принципів суспільного устрою<sup>65</sup>. Подібну позицію озвучував і сам єпископ Григорій Хомишин, який трактував східну християнську спадщину як чинник неминучого занепаду Церкви і суспільства загалом. Оскільки східнохристиянська цивілізаційна модель, на його думку, себе не виправдала (Візантія деградувала і не змогла вистояти в боротьбі з мусульманським світом, а Російська православна церква, по суті, підкорилася світській владі, спочатку царській, згодом комуністичній), для української Церкви єдиним варіантом залишалася ще більша інтеграція в латинську традицію<sup>66</sup>.

У 1931 р. висловлювання щодо візантинізації єпископ Григорій Хомишин підсумував у статті «Про візантійство»<sup>67</sup>. В ній, зокрема, йшлося про те, що православні церкви мали традицію співпраці з державою у становищі підпорядкованої структури, що, врешті-решт, призводило до занепаду церковного життя. Крім того, православним церквам, на думку єпископа, бракувало дисципліни та непорушності авторитету ієрархії. Він вважав, що існують суттєві відмінності між греко-католиками та православними українцями, а уявлення галичан про Наддніпрянщину є радше сентиментальними, ніж раціональними.

Дискусія щодо майбутнього України набула особливо гострого характеру після того, як єпископ Хомишин у 1931 р. опублікував ще один пастирський лист – «Про політичне положення українського народу в Польській державі». У ньому він ставив під сумнів доцільність негайного втілення українського соборного національного проекту як через реальні іс-

торичні обставини<sup>68</sup>, так і через цивілізаційні відмінності між греко-католиками та православними українцями<sup>69</sup>, що викликало критику практично всього українського політикуму.

Стан справ у першій половині ХХ ст., на думку єпископа Хомишина, був таким: український народ залишався роз'єднаним, а Греко-католицька церква була його єдиною «здоровою інституцією». Впровадження «візантинізації» могло спричинити і її занепад, тому не потрібно було боротися з впливами латинського обряду, «очищати» літургію. Варто було остерігатися того, що під впливом «візантіїства» Греко-католицька церква могла дистанціюватися від Католицької, а домінування форми (тобто обряду) над змістом призвести до «схизми». Натомість, коли йшлося про «місію на Сході», таку важливу для восточників (про це далі), єпископ Григорій Хомишин не вбачав різниці у завданнях і методах греко-католицького та римо-католицького духовенства<sup>70</sup>.

Очевидно, за умови існування таких відмінних позицій у «світоглядних» питаннях, мали бути суперечності й стосовно наявного та бажаного суспільного устрою. Найпростіший спосіб їх зрозуміти – порівняти дві праці двох ієрархів: «Наша Державність. Як будувати Рідну Хату» митрополита Андрія Шептицького (1941 р.)<sup>71</sup> та «Українська проблема» єпископа Григорія Хомишина (1932 р.)<sup>72</sup>. Якщо узагальнювати, то єпископ Григорій виступав проти участі духовенства в політиці поза «клерикальною партією», різкіше критикував т. зв. козацьку демократію, тоді як митрополит дипломатично говорив про шкоду «нічим не обмеженої свободи одиниці». Григорій Хомишин прямо заявляв, що інтереси Церкви ставить вище за інтереси нації, Андрей Шептицький знову ж таки дипломатично виступав за діалог і взаємопорозуміння. Проте, попри критику націоналізму, обидва ієрархи самі вживали націоналістичну термінологію, наприклад, Григорій Хо-



мишин наголошував: «*становимо один організм народу*»<sup>73</sup>, а митрополит Андрей писав про національну державу як про «*організацію-організм*»<sup>74</sup>. Такі позиції знайшли відображення і в суто політичних проектах: єпископ Григорій підтримував прагматичну клерикальну Християнсько-суспільну партію, митрополит Андрей співпрацював переважно з національними демократами, а організацію Український Католицький Союз позиціонував як «понадпартійну»<sup>75</sup>.

\* \* \*

Отже, на початку ХХ ст. серед духовенства і політиків популярною була ідея митрополита Андрея Шептицького про зближення українських греко-католиків із православними Сходу. Але зближення не в сенсі приєднання, а радше як модифікація (чи «очищення») своїх традицій – так звана візантинізація. У політичному плані це означало формування загальнонаціональної церковної традиції і вимагало реформування ідеології та обряду ГКЦ. Ідея «навернення Росії» була актуальною радше для митрополита Андрея і найближчих його послідовників, однак її втілення чи промоція сильно залежали від поточних обставин і політики Риму. Водночас наголосимо, що і західництво не можна спрощувати до консерватизму, бо ні ультрамонтанство, ані латинізація не були тим, що можна було «законсервувати». Навпаки, для цього так само потрібно було втілювати суттєві реформи. А оскільки питання життя Церкви були на той час невіддільні від національної політики, то до дискусій були залучені ширші громадсько-політичні кола.

Тому, коли зараз йдеться про «питомо українські церковні традиції», варто пам'ятати, що це, ймовірно, продовження політики *реформ* митрополита Андрея Шептицького, які якраз і полягали у «відродженні традиції».

## **ПРОЕКТИ «ОЧИЩЕННЯ ЦЕРКВИ ВІД СТОРОННІХ ВПЛИВІВ»: ОДРУЖЕНІ СВЯЩЕНИКИ, «СВІЙ КАЛЕНДАР», «СВЯЩЕННА МОВА», «НАШ ОБРЯД» ТА «БАТЬКІВСЬКА ТРАДИЦІЯ»**

«Ми будемо мати достатньо сили це здійснити, коли перехід ми здійснимо разом із нашими православними братами. Тоді це прихильно сприйметься широким загалом України і не породить нових перешкод для відновлення єдності єдиної помісної Київської церкви»

*Глава УГКЦ Блаженніший Святослав про можливість переходу на григоріанський календар, 6 січня 2016 р.*

«Видима» для простих парафіян частина церковної традиції – це власне обряд. Саме обрядові непорозуміння викликали і викликають найбільше дискусій та конфліктів. Як і на початку ХХ ст., для більшості людей важливішим є спосіб причащення, календар, співи тощо, аніж проблема «Filioque». Існування одруженого духовенства – теж чинник ідентифікації. Попри те, що історії «очищення обряду від латинських нашарувань» вже більш ніж сто років, процес і досі триває. І тут виникає специфічне питання: чи не стали ці «латинські нашарування» власне традицією, якщо за такий довгий час їх не вдалося ліквідувати? Важливо пам'ятати також, що обряд не існує у свідомості людей сам собою. Його завжди порівнюють з іншими традиціями («як у католиків» чи «як у православних»), а також узгоджують із власною ідентичністю.

У цьому розділі розкриємо намагання західників і восточників запровадити в Церкві свою обрядову модель шляхом або «відновлення» або «уніфікації» «традиції» (а насправді – реформування в обох випадках). Відповідно, йтиметься про стан одруженого духовенства, використання юліанського календаря та практичні кроки запровадження «візантинізації». А також про мову, яка може бути і елементом традиції (якщо церковнослов'янська), і способом модернізації (коли українська). Все це стало підґрунтям формування власної обрядової (а заразом і національної) ідентичності, що, своєю чергою, зумовило поживлення діалогу з православними церквами.

Історія Української греко-католицької церкви останніх десятиліть – це, певною мірою, так само історія «очищення» та уніфікації обряду. Під тими самими, до речі, гаслами «відродження» й «об'єднання».

## **Між візантинізацією та латинізацією: збереження стану одруженого духовенства та юліанського календаря, чи впровадження целібату і календарної реформи**

Однією з важливих національних і найбільш політизованих проблем у церковній сфері було питання целібату. Сімейний стан для греко-католицького пароха вважали нормою, тоді як висвячення неодруженого священика означало певну жертву заради церковної кар'єри. Родинні зв'язки в середовищі духовенства створювали певні групи впливу, що уможливлювало корупцію і кумівство під час призначення священиків на парафії. Це, своєю чергою, було одним із чинників процелібатних настроїв у кінці XIX ст. Проте на той час (зокрема під час Собору 1891 р.) вирішальним стало негативне ставлення до целібату як до явища, яке шкодить авторитету пароха серед його парафіян (а отже, й Церкви), суперечить природі людського організму та притаманне західній (польській) культурній традиції<sup>76</sup>. Такі аргументи, як позиція Римського престолу і митрополита Сильвестра Сембратовича чи більша досконалість неодруженого священичого стану, не спрацювали.

На початку XX ст. ідея заборони одружень для священиків фігурувала в контексті «схизми американських русинів» (руси в середовищі галицьких українців-емігрантів в Америці за церковну автономію) та українсько-польського протистояння. В Америці заборону одружень для греко-католицького духовенства трактували як одну з головних причин латинізації або переходу на православ'я<sup>77</sup>, а також як частину дискримінаційної політики Риму<sup>78</sup>. Підтримка целібату (як одного з елементів латинізації і колонізації) була підставою для закидів національних демократів, радикалів та русофілів у бік клерикалів, зокрема єпископу Григорію Хомишину.

Українські політичні кола Галичини відстоювали тезу, що відсутність celibату серед галицького греко-католицького кліру не дала йому змоги виокремитись в окрему «касту», зберегти довіру селян, замінити відсутню світську інтелігенцію. Тобто спрямувати таким способом духовенство на роботу з масами<sup>79</sup>.

Головним ідеологом впровадження celibату був станіславський єпископ Григорій Хомишин, який вважав його важливою складовою обрядового питання. Східну традицію одруженого духовенства він трактував як шкідливу для Греко-католицької церкви (зрештою, як і деякі інші східні церковні традиції). У 1920 р. єпископ Григорій запровадив у своїй єпархії загальнообов'язковий celibат, 1925 р. таке саме рішення прийняв перемиський єпископ Йосафат Коциловський.

Розвиваючи тезу про прийняття загальнообов'язкового celibату, оточення єпископа Хомишина пропагувало думку, що одружене духовенство більше зайняте сімейними, а не духовними справами, і так сприяє поширенню атеїзму та комуністичних ідей у суспільстві. З метою пропаганди процelibатних настроїв у 1923 р. в Станіславові було засновано «Товариство Безжених Священників ім. св. Йосафата». Його члени виступили зі зверненням до Риму з проханням запровадити обов'язковий celibат для греко-католицького духовенства<sup>80</sup>.

Противники celibату аргументували свою позицію культурною традицією, тим, що для Греко-католицької церкви східні (візантійські) елементи мають першорядне значення, що факт існування одруженого духовенства у Греко-католицькій церкві сприяє зближенню католицької і православної гілок християнства, і тим, що одружене духовенство є основою тогочасної галицької української інтелігенції.

У тодішніх умовах питання впровадження celibату набуло важливого національного та політичного значення, ви-

кликаючи різкий спротив як у середовищі духовенства, так і серед світських осіб. 8 лютого 1925 р. у Львові відбулося антицелібатне віче, ухвалено рішення про створення Головного церковно-народного комітету Галицької Землі (назва не випадкова, польська влада наполягала на вживанні терміна «Східна Малопольща») для збору підписів і складання заяви-протесту до Ватикану. Подібне віче відбулося і в Станіславові, готувалося в Перемишлі. Станіславівський єпископ Хомишин, зайнявши у питанні впровадження целібату безкомпромісну позицію, писав у листі до митрополита Шептицького: *«Знаю що ця справа свята і конечна. Вулиця може кричати і вживати всяких тих неетичних висловів, але з обраної дороги ми не зійдемо»*<sup>81</sup>.

У березні 1925 р. через впровадження целібату Перемиську духовну семінарію залишили учні перших двох років навчання, із 43 першокурсників освіту продовжували 15<sup>82</sup>.

Тема целібату була важливою в публікаціях національно-демократичної газети «Діло». Тракткування теми неодруженого духовенства було різко негативне і ґрунтувалося на аргументах національної доцільності. *«Домінуючою проблемою, яка до глибини порушила все наше громадянство, у вужчому розумінні, є справа насильного целібату, а в ширшому латинізаційні замаху на гр. кат. церкву. Не уважаючи себе покликаним розглядати цю проблему з церковного становища, звернемо увагу на національний і соціальний бік целібатної квестії. Мусимо зробити це тим більше, що з одного боку за нами деякі занедбаня під тим оглядом, а з другого – що ця проблема стала всенародною, що вона порушила всю нашу масу, що викликала напружену уважливість не лише вірних гр. кат. церкви, але й римо-католиків та православних. Можна сміливо твердити, що тут, в Галичині, на межі між католицьким і православним світом в питанні целібату можуть потахну-*

*ти всі надії, які досі зв'язувані з унією»<sup>83</sup>*. Редакція «Діла» використовувала різноманітні аргументи проти целібату: від історії вселенських соборів до резолюцій зборів громадських організацій. Саму ідею целібату розглядали як спробу насильної латинізації, загрозу для Унії, акцію всупереч волі не лише народу, а й самого духовенства. Целібат трактували як причину реформації церкви в Німеччині та чеських гуситських воєн. Причини впровадження целібату в Греко-католицькій церкві, на думку редакції «Діла», треба було шукати у польських впливах. Вважалося, що целібат спричиняє поширення сектантства, розколює українське суспільство, тому його підтримує влада. Окрім того, одружене духовенство – основа української інтелігенції, а впровадження примусового целібату знищить цей суспільний прошарок.

**Іншою важливою частиною складних національних проблем у церковній сфері було питання календаря.** Юліанський (східний) календар був не лише одним із чинників диференціювання від польського населення, важливою складовою ідентичності, а й частиною церковної традиції. Крім того, календар визначав вихідні та робочі дні для найманих робітників. Тому календарна проблема була особливо актуальною для українців греко-католиків, що жили в містах, оскільки тут найчастіше контактували дві календарні системи, серед яких домінантною була «польська» – григоріанська. Однак, оскільки кількість греко-католиків у містах, особливо робітничих професій, була мізерною, відповідно, питання григоріанського календаря не було таким актуальним, як впровадження целібату чи сфера вживання української мови.

До 1916 р., коли єпископ Григорій Хомишин запровадив (хоча й не надовго) григоріанський календар, проблема календарної реформи у Греко-католицькій церкві була теоре-

тичною. Григорій Хомишин та його однодумці мотивували свою прихильність до григоріанської системи тим, що Греко-католицькій церкві потрібно прагнути тіснішого зв'язку з Римом. Проти виступали представники решти українського політикуму, більшість українських громадських організацій та партій, оскільки юліанський календар до Першої світової війни був одним з аргументів на користь поділу Галичини на західну та східну частини<sup>84</sup>, а потім – одним з головних маркерів національної ідентичності українців у Польській державі.

Подібною, до речі, була і мотивація православних українців, які організували протест проти введення григоріанського календаря в Почаєві у 1933 р.<sup>85</sup> На той час будь-яку спробу наблизити східну традицію до західних практик сприйми вороже як частину польської асиміляційної політики.

## **Модернізація і «священна мова»**

Із переходом націоналізму в стадію масового руху на початку ХХ ст. надзвичайно важливим стало мовне питання. Оскільки носіїв певної мови легко можна було окреслити як членів однієї національної спільноти<sup>86</sup>, вибір мови спілкування часто прирівнювали до публічного декларування своєї національної належності. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. українську мову вважали не лише національною, але й соціальною та конфесійною ознакою. Поділ населення Східної Галичини на україномовних селян східного обряду та польськомовних міщан і шляхту привів до того, що українська мова була мовою переважно греко-католицького селянства<sup>87</sup>.

Одночасно з цим у середовищі українських громадських діячів і духовенства тривали суперечки щодо доцільності вживання церковнослов'янської мови. Її могли використувати як елемент нелатинської ідентичності, вона поєдну-



вала галицьких греко-католиків із православними українцями Наддніпрянської України<sup>88</sup>. Водночас церковнослов'янська мова могла свідчити про належність до російської православної традиції<sup>89</sup>.

Офіційна позиція вищого греко-католицького кліру полягала в тому, що церковнослов'янську мову мала використовувати як літургійну, тоді як проповіді, Святе Письмо і твори Отців церкви виголошувати зрозумілою «народною» мовою<sup>90</sup>. Церковна ієрархія підтримала фонетичний правопис української мови, який схвалювали всі українські політичні групами, крім русофілів. Суперечки щодо окремих форм написання вважали неважливими і деструктивними, набагато актуальнішим було питання очищення мови від русизмів і полонізмів<sup>91</sup>. Політичну доцільність не треба вважати єдиною чи навіть головною причиною такої позиції ієрархії. Важливим аргументом за впровадження народної мови було те, що через малозрозумілість молитов і Богослужінь у парохіян залишався широкий простір для фантазій, селяни промовляли «старосвітські молитви», де християнські елементи часто перепліталися із ще дохристиянськими віруваннями<sup>92</sup>.

Загалом прихильне ставлення до «народної мови» було притаманне всім політичним групам, які відстоювали українофільські позиції: *«Національна ідея воплотила ся передовсім в живій народній мові, що явила ся найголовнішою і найвиразнішою прикметою народності»*<sup>93</sup>. Мову українців Галичини та Буковини та мову наддніпрянських українців вважали однією мовою, попри існування місцевих особливостей: *«При всіх одначе ріжницях була повсюди свідомість одноцілості й єдності українсько-рускої мови й літератури»*<sup>94</sup>. Русофілів, які підтримували практику вживання церковнослов'янської мови, звинувачували в намаганні

впровадити російську, чому сприяла діяльність русофільських бурс та пансіонатів на території Галичини<sup>95</sup>.

Станом на 1913 р. мовне питання було далеким від вирішення. Фактично існували різні варіанти української мови, що мали різні форми застосування. Як йшлося у львівському восточницькому клерикальному часописі «Нива», *«маємо иншу мову для Бога, иншу в письмах до Консисторій, иншу для щоденного домашнього ужитку – ну, а еще иншу в розмові з паном колятором»*<sup>96</sup>. Дискусії щодо сфери вживання української мови у Церкві засвідчили, з одного боку, зростання популярності тих політичних сил, які виступали за модернізацію церковного життя на виразно національних принципах. З іншого боку, для цих прихильників «живої мови» надзвичайно важливо було зберегти обряд як одну із складових національної ідентичності. До того ж церковнослов'янська мова, яка гальмувала процес упровадження української мови в усі сфери національного життя, була також інструментом опору латинізації та колонізації. Здатність церковнослов'янської мови бути для націоналістів одночасно й корисною, і шкідливою зробила можливим одночасне застосування різних мовних моделей протягом довгого часу.

Проблема «священної мови»<sup>97</sup> залишалася актуальною і для Греко-католицької та Православної церков міжвоєнної Речі Посполитої. На практиці це означало боротьбу за впровадження народної мови під час Богослужінь, проповідей, у церковній канцелярії і т. д. З одного боку, «священною мовою» була старослов'янська як мова богослужінь, з іншого – такою «священною мовою», яка б об'єднувала всіх громадян у єдину спільноту, держава прагнула зробити польську.

Боротьба за функціонування української мови в Церкві була частиною формування української уявленої спільноти

на противагу таким уявленим спільнотам, як «православні» чи «польські громадяни». Так, у 1931 р. в «Ділі» з'явилася низка публікацій під назвою «Захист прав рідної мови в греко-католицькій церкві». Головними аргументами в цих статтях були законодавчі акти Польської держави, які мали забезпечувати вільне вживання мов національних меншин та свободу віросповідань. Ці статті стосувалися також і Православної церкви, в якій почався процес впровадження польської (як державної) мови в церковне діловодство, листування і частково – в богослужіння (попри фактичне вживання російської та суржикю).

Наскільки ситуація в Греко-католицькій церкві була кращою, ніж у Православній церкві в Польщі, свідчить звернення парафіян села Рудки (Волинь) у 1938 р. до митрополита Андрея: *«З огляду на те, що наші священники «москвофіли» зневажають Українську мову і не хочуть служити на бажання (80%) громадян у нашій Церкві на Українській мові, хочемо просити Вашої Ексцеленції взяти нас під Свою опіку, себто прилучити нас до Своєї Церкви»<sup>98</sup>.*

## **Практичні кроки запровадження «візантинізації»: реформи чернечого життя, науково-теоретичне обґрунтування, популяризація через мистецтво**

Одним із виявів реформування, чи «очищення», церковної традиції в Греко-католицькій церкві була політика митрополита Андрея Шептицького щодо монастирських орденів. Будучи вихідцем із реформованого єзуїтами під час т. зв. Добромильської реформи василіанського ордену (що не раз ставало приводом до закидів у полонофільстві і навіть

«валенродизмі»\*), митрополит заснував Чин Студитів. Монастирі Студійського уставу потрібно було формувати за моделлю, максимально наближеною до зразків чернецтва східного типу – візантійського та «староруського», так наголошуючи на візантійській спадкоємності Русі (України), без посередництва Москви<sup>99</sup>. Завдання нового ордену митрополит бачив головно в місіонерській діяльності серед православного населення, це мало підготувати ґрунт для майбутнього з'єднання православних Сходу з Католицькою церквою<sup>100</sup>. Саме зі студитів було висвячено екзарха російських уніатів Леоніда Федорова, який загинув у 1935 р.

Також було впроваджено чин оо. Редемптористів – західний монарший орден, який, прийнявши східний обряд, мав поширювати свою діяльність на «*Церкви та Місії, обняті областями сучасної Польщі*»<sup>101</sup>, тобто працювати з українцями і білорусами східного обряду. Редемптористів митрополит Андрей залучив до роботи в Україні 1911 р. Уряд міжвоєнної Польщі, заборонивши священникам з Галичини проводити місійну роботу серед православних українців

\* Митрополиту Андрею, вихідцеві зі спольщеної аристократичної родини, нерідко закидали бажання «інтегруватися» в українську політику, щоб, як персонаж Адама Міцкевича Конрад Валенрод, зруйнувати справу зсередини. Радикальний часопис «Громадський Голос», наприклад, так сприйняв призначення Андрея Шептицького митрополитом: «*може зробити і не одно добре для руської справи, але лиш тоді, коли пожертвує свої дотеперішні польські симпатії*» (О. Андрей Шептицький // Громадський Голос. – 1900. – С. 233–234). А наміри митрополита об'єднати церкви радикали вважали прагненням «*навернути до Риму, а по дорозі, розуміє ся, й до Польщі, не лише всіх Русинів, але й, через них, увесь Схід*» (На Буковині, а в Швайцарії // Громадський Голос. – 1900. – С. 95–96).

Волині, Підляшшя і Полісся, офіційно не перешкоджав праці оо. Редемтористів. Найвідомішим представником ордену в Україні був Миколай Чернецький – Апостольський Візитатор для Волині, Підляшшя і Полісся.

**Водночас із реформуванням чернецтва значну увагу приділяли й теоретичному обґрунтуванню політики «візантинізації».** 29 вересня 1922 р. у Львові було створено «Богословське Наукове Товариство», яке в 1926 р. очолив майбутній патріарх УГКЦ Йосип Сліпий. Уже на початку 1923 р. почав виходити у світ журнал «Богословія», де члени Товариства друкували свої праці, що стосувалися проблем Унії, історії Церкви і перспектив зближення православної та католицької гілок християнства<sup>102</sup>. У кінці 20-х років ХХ ст. у Львові було засновано Богословську Академію – перший український заклад такого рівня в регіоні. Ректором митрополит Андрей призначив Йосипа Сліпого. Під час відкриття Академії 6 жовтня 1929 р. митрополит Андрей окреслив завдання нової установи. *«Ті завдання вкладає на нас передовсім положення нашого краю й нашої Церкви, на пограниччі західного і східного світу. Це положення накладає на нас ролю якогось посередника поміж Сходом і Заходом... Те завдання посередника як слід сповнене, може мати велике значення для тих двох відмінних культур, які на нашій землі, в наших установах і в наших душах зливаються і лучаться в одну»*<sup>103</sup>. 1928 р. розпочав роботу Архів історії Унії<sup>104</sup>.

У питанні уніфікації літургійного життя, на думку Йосипа Сліпого, було потрібно прийняти за вихідну точку часи Унії (за митрополитів Іпатія Потія, Йосифа Рутського), коли обряд був спільним для православних і греко-католиків. Із часом у Греко-католицькій церкві почалась його латинізація, а у православній – зростання впливів російської церкви. Об'єднання, на думку Йосипа Сліпого, мало відбутися шля-

хом очищення від латинських та синодальних нашарувань, проте не треба усувати те, що *«вросло в обрядовий організм»*<sup>105</sup>. Таку ж помірковану позицію займав і митрополит Андрей (Шептицький), зазначаючи, що *«це не значить, щоб ми мали приймати якісь незнані і чужі нам обряди російської православної церкви»*<sup>106</sup>.

Іншим напрямом теоретичних пошуків, окрім заснування та діяльності науково-освітніх установ, було проведення наукових з'їздів та конференцій. Ще з 1907 р. з ініціативи митрополита Андрея кожні чотири роки відбувалися Велеградські Унійні З'їзди (м. Велеград, Чехія), де обговорювали проблеми об'єднання церков та стосунки Католицької церкви та Православ'я. Подібні конференції з 1930 р. почали проводити в Пінську. Саме на одній з них у 1933 р. Йосип Сліпий виголосив промову *«Візантинізм як форма культури»* – одну з найбільш показових праць, що стосується проблем візантинізації та національно-культурної самоідентифікації взагалі. В ній він, зокрема, зазначив: *«Жодну, навіть наймогутнішу націю і жодну культуру, найвищу і найбагатішу, не можна ототожнювати з Католицькою Церквою, бо як каже Св. Іван Хризостом «З Церквою не може ніщо зрівнятися». Навпаки, Христова віра може розвинути і облагородити кожну культуру і кожна з них має право на її благородний вплив»*<sup>107</sup>. Тобто обґрунтовував тезу про те, що самотність кожного стилю і культури (серед них і української) є невід'ємною особливістю Католицької церкви, яка стоїть вище від всяких культурних відмінностей. За логікою, наступним кроком мало бути *«повернення до автентичних зразків староукраїнської культури»* і захист її від експансії латинства<sup>108</sup>.

Ще одним аргументом Й. Сліпого на захист збереження автентичності візантійських традицій була теза про більшу при-

йнятність з боку вірних учення церкви у звичній для них формі. *«Висміювати цю культуру і відкидати її як щось осоружного, значить замикати католицькій Церкві доступ до тих народів»*<sup>109</sup>. Тобто місіонерська діяльність на Сході потребувала «візантинізації» принаймні сакрального мистецтва.

Систематичні дослідження історії Церкви та проблем унії дали змогу о. ректору Йосипу Сліпому організувати 22–25 грудня 1936 р. масштабну богословську конференцію – Унійний з'їзд у Львові, приурочений до 300-ліття смерті Київського митрополита Веляміна Рутського, на який прибуло 225 учасників, серед них чотири владики. Були присутні і світські гості<sup>110</sup>.

Лише згаданим вже сакральним мистецтвом справа не обмежилася. На відкритті Національного музею у Львові 1911 р.<sup>111</sup> митрополит виголосив промову *«З історії проблем нашої штуки»*. В ній, зокрема, заявив, що *«се спадщина тої епохи, чудової для нашої культури і штуки, епохи, яка скінчилася з XVII століттям»*<sup>112</sup>. Тобто часом розквіту українського мистецтва митрополит уважав період, коли західні впливи ще не стали вирішальними в культурному житті України. Відповідно, подальший розвиток українського мистецтва мав би спиратися на ці «доунійні» зразки та народні традиції. *«Не слід живцем переціплювати в наш нарід ту інтернаціональну культуру європейську, якою жиє наша інтелігенція»*<sup>113</sup>.

І хоча зв'язок із Римом не ставився під сумнів<sup>114</sup>, українське мистецтво повинно мати в основі слов'яно-візантійські традиції, забуті на деякий час і витіснені західними зразками<sup>115</sup>. Саме тому у 1905 р. Іларіон Свенціцький, коли відвідував бібліотеки, музеї та архіви, поїхав у Почаїв, Бердичів, Житомир, Київ, Чернігів, Москву, Санкт-Петербург, Вітебськ, Смоленськ, Мінськ, Вільно. Цього ж року було організовано експедиції Бойківщиною та Лемківщиною<sup>116</sup>.

У світському мистецтві найбільший вплив візантинізація мала на малярство, зокрема на творчість П. Холодного та М. Бойчука. Утворився цілий напрям – «бойчукізм», представники якого заявляли про поєднання сучасних підходів із традиціями Київської Русі та візантійськими зразками<sup>117</sup>.

## **Перспективи об'єднання з православними**

Митрополит Андрей Шептицький постійно підтримував контакти з православними ієрархами з російського консервативного середовища, із представниками Православної церкви в Польщі та Української автокефальної православної церкви. Він мав справді не типові на той час для католицького ієрарха погляди щодо міжконфесійного діалогу. Зокрема, побоюючись, що Греко-католицька церква «розчиниться» в Католицькій, не сприймаючи «інтегральний католицизм»<sup>118</sup>, він вважав православні церкви рівноправними «церквами-сестрами». Був прихильником інституційного, а не персонального церковного поєднання<sup>119</sup>, практично «горів» ідеєю унії на Сході. Щобільше, називав помилкою рух до об'єднання з православними без врахування «національного елемента»<sup>120</sup>.

Проте до революції 1905 р. в Росії практична робота із об'єднання церков була неможлива через вкрай не демократичне законодавство і політику царату. У 1907 р. митрополит Андрей як єпископ Кам'янця-Подільського отримав від Папи право організувати на території Російської імперії Російську католицьку церкву. Відтак 1907 р. Андрей Шептицький здійснив таємний візит до Росії, де призначив о. Олексія Зерчанінова своїм першим Генеральним Вікарієм Кам'янець-Подільської єпархії, чия влада поширювалась не лише на території Кам'янець-Подільської єпархії, а й цілої Російської імперії. Навіть своє перебування на засланні (1914–1917)



митрополит використав для організації Католицької церкви східного обряду в Росії. 28–31 травня 1917 р. в Петербурзі відбувся Синод, на якому її й було сформовано. Проте прихід до влади більшовиків унеможливив існування цієї структури й ідея поширення католицизму на Схід залишалася неактуальною аж до Другої світової війни.

Очевидно, Андрей Шептицький розумів різницю в підходах до роботи з українськими і білоруськими вірянами Російської православної церкви, та з власне росіянами. Розуміли цю різницю і його послідовники. Екзарх Російської греко-католицької церкви Леонід Федоров, зокрема, писав про діяльність митрополита: *«реформированные васильяне и созданные им студиты, как он думал тогда, могли бы взяться за апостольскую работу в Российской Краине и, вообще, в западных краях России. Для русских в более тесном смысле слова нужно было найти что-то другое»*<sup>121</sup>. Зрештою, у 1903 р. тоді ще єпископ, а згодом митрополит РПЦ, Антоній Храповицький писав Андрею Шептицькому, що *«к православным гораздо ближе ариане, монофизиты, и все прочие секты, чем Запад»*<sup>122</sup>.

Митрополит Андрей також реалістично оцінював і політичну складову процесу. Ось як він описав своє бачення ситуації австрійському урядові напередодні Першої світової війни: *«Як тільки переможна австрійська армія вступить на територію російської України, ми матимемо до розв'язання потрійну проблему: військову, правну й церковну організацію країни. ... не тільки щоб прискорити діяльність нашої армії і передбачуване повстання українців, як також регулюючи контролю цього повстання, але також в цілі відірвання цих територій можливо від Росії і надання їм характеру національної території... Православ'є Церкви не було б знищене. Воно мусить бути задержане в усій його повноті.*

*Було б тільки потрібним очистити його в радикальний спосіб від московських впливів»<sup>123</sup>.*

Актуальність унії як протизваги російському православ'ю зросла після розпаду Російської імперії. Значна частина української інтелігенції з Великої України, розчарована безрезультатністю спроб утворити (з дотриманням канонічності) національну за духом Українську помісну Православну церкву, готова була змінити конфесію на греко-католицьку<sup>124</sup>. Аналогічні процеси відбувалися і в Білорусі, де пробували шляхом повернення до Унії, впроваджені (як і в Галичині) ще з XVI ст., позбутися впливів Москви. Уповноважений представник уряду Білоруської Народної Республіки Леон Дубейковський у листі до Андрея Шептицького, зокрема, писав: «...маю честь покійрно просити Вас, Ваша Ексцеленціє, допомогти нашому покривдженому народові у його святій релігійній справі – у воскресінні заново, забороненого колись через Москалів, старовинного уніатського порядку»<sup>125</sup>.

Після того, як в одній державі – міжвоєнній Польщі, опинилися православні українці Волині, Холмщини і Надсяння, а також галицькі українці – греко-католики, митрополит Андрей бачив себе представником всього українського народу: і католиків, і православних. До того ж останніх він теж вважав невід'ємною частиною Вселенської церкви<sup>126</sup>.

Політика «неоунії» (відкриття католицьких парафій східного обряду), яку активно намагався проводити польський уряд, підштовхувала українців із Православної церкви в Польщі до співпраці з Греко-католицькою церквою. Митрополит Андрей зі свого боку застерігав римську курію від використання польського державного апарату задля «*навернення православних*», чим заслужив схвалення православних ієрархів та вірян<sup>127</sup>.

Згадаймо і листування митрополита Андрея з представниками УАПЦ. Воно стосувалося насамперед автономії для української церкви, пошуку власне української ідентичності. Активно обговорювали також перспективу створення помісної Української церкви та об'єднання обох гілок українського християнства<sup>128</sup>.

Західники мали щодо перспектив такого об'єднання абсолютно протилежну позицію – контакти із православними, до того ж зближення чи об'єднання могли завдати шкоди для Греко-католицької церкви (про що йшлося вже в попередньому розділі).

\* \* \*

Отже, у першій половині ХХ ст. відбувалися як вдалі, так і провальні спроби реформувати ГКЦ. Не вдалося провести календарну реформу та здійснити впровадження обов'язкового celibату. Обидві ініціативи, хоч і могли б бути корисними з погляду інтересів вірян чи зміцнення вертикалі церковної структури, зазнали невдачі через загрозу колонізації. І були відкинуті як «чужорідні західні впливи». Натомість реформа чернечого життя, впровадження нових мистецьких і богословських дискурсів мали великий успіх і визначають політику УГКЦ на початку ХХІ ст.

## **«СВОЯ ЗЕМЛЯ» І «РІДНА ЦЕРКВА» – ПРОЗЕЛІТИЗМ ТА КОНКУРЕНЦІЯ ЗА ПУБЛІЧНИЙ ПРОСТІР**

«Ми дуже раді, що державний секретар Ватикану приїде в Україну. Ми проситимемо його повпливати на греко-католиків, щоб вони повернули нам забрані костели, один з них – це семінарський костел Стрітєння Господнього, який розташований на вул. Винниченка, 30 біля резиденції львівських митрополитів латинського обряду»

*З прес-конференції архієпископа-митрополита  
Львівського Римо-Католицької Церкви  
Мечислава Мокшицького, 2016 р.*

Коли на одній території живуть дві національні групи зі своїми церквами і зі своїм уявленням про майбутнє «краю», неможливо уникнути і конфесійної конкуренції. Стосунки римо-католиків із греко-католиками були позначені як прозелітизмом («переманюванням» вірних), так і маркуванням простору «своїми» сакральними спорудами.

Схожою була ситуація початку 90-х років ХХ ст., коли православні і греко-католицькі громади «ділили» майно та споруди. Подібною є зараз і риторика щодо протестантів і сектантів, які «переманюють» вірян. І хоча проблема національного вибору під час зміни конфесії не стоїть так гостро, як сто років тому, аргументи національного характеру і апелювання до «батьківських звичаїв» так само популярні.

У цьому розділі, присвяченому передусім становищу Греко-католицької церкви в Австро-Угорщині і Польщі у першій половині ХХ ст., йтиметься про конкуренцію з римо-католиками за громадський простір у містах, про маркування «рідної землі» сакральними спорудами, використання патріотизму і націоналізму для проповідування і навпаки – про використання віри для пропаганди націоналізму.

Важливо пам'ятати про специфічні чинники того часу, такі як тотальне польське домінування в публічній сфері, про зародження масової політики і, відповідно, потребу національної мобілізації. Для цього Церкву використовували як елемент національної культури, аргументом у політичних дискусіях стає історія, зокрема конфесійна.

## **Греко-католицька церква на початку ХХ ст.: умови і виклики**

Українська частина Галичини початку ХХ ст. – це для українців край подвійного підпорядкування, коли польська адміністрація керувала австрійською провінцією. Права і свободи, які гарантувала конституція, дали змогу українському суспільству і Церкві розвинути мережу освітніх закладів, фінансових та освітніх інститутів, партійну структуру<sup>129</sup>. **В цій ситуації українці змогли конкурувати з поляками за публічний простір не лише в українських селах, але і в містах, де переважало польське населення.** Попри те, що останні фактично контролювали владу. Українці та поляки змагалися в масовості проведених урочистостей, будівництві народних домів і храмів, заснуванні громадських інституцій. Так само відбувалася і боротьба за «душі» – парафіян і патріотів, коли належність до певної конфесії майже автоматично означала зарахування до національної спільноти. Переважно ці процеси відбувалися в дусі недружнього, але і несилового протистояння, проте траплялися й випадки відкритої боротьби з трагічними наслідками, як і приклади співпраці (т. зв. угодовства).

Нові виклики початку ХХ ст. вимагали, з одного боку, відповідності Церкви і кліру новим суспільним ідеалам, а з іншого – відповідальності за своїх вірян і дотримання норм християнської моралі. **Початок ХХ ст. в Галичині – це час поширення соціалізму та націоналізму, коли не лише з'явилися нові партії, але й наявні зазнали масштабних змін.** Передусім – через перехід політики в масову фазу, коли головним стало питання підтримки партії широкими верствами населення. У цьому контексті, згадуючи роль Церкви як важливої національної інституції і потужного політичного гравця, треба говорити не про стосунки Церк-

ви та націоналізму чи Церкви і соціалізму, а радше про те, наскільки ідеї соціалізму та націоналізму проникали в середовище духовенства і вірян, як офіційна церковна доктрина видозмінювалася під впливом нових обставин, як поєднували політичне та церковне окремі священнослужителі чи цілі групи.

**Є загроза спростити складні стосунки Церкви і політики до рівня «протистояння» чи «діалогу».** Однак варто пам'ятати, що одна й та сама людина могла бути одночасно націоналістом і священиком. Або прихильником лівої ідеології, який, проте, розумів роль духовенства в національному житті і не стояв на засадах антиклерикалізму. До того ж сам клір не був монолітним у своїх поглядах, як і представники численних політичних середовищ.

Серед лівих і націоналістів було чимало прихильників Церкви чи прихильників союзу із Церквою, так само, як і в середовищі кліру не бракувало людей з модерними політичними поглядами. Важливо також не забувати контекст і вплив зовнішніх чинників, як-от запозичення ідей всіма політичними гравцями з їхньою подальшою адаптацією до місцевих умов. Це і ультрамонтанство (особливо стосується клерикалів-західників), й ідеї терору, привнесені в молодіжне середовище з Росії після 1905 р. Крім того, Греко-католицька церква була не єдиною Католицькою церквою в регіоні, і політика, яку проводили римо-католицькі (польські) ієрархи, справляла значний вплив на політику духовенства українського.

**Коли говоримо про умови, в яких діяли ієрархи Греко-католицької церкви на початку ХХ ст., не можемо оминути й такого складного явища, як «угодовство».** Наскільки правильно вважати співпрацю з владою «поступками» чи «здачею національних інтересів»? Чи справді єдиними мотивами «угодовців» були кар'єра, соціальне становище та ін-

ші особисті здобутки, заради яких вони «зраджували» на-родні ідеали? Чи коректно трактувати поміркованість ієрархів як вияв «відступництва» від шляху національного відродження? Важливо пам'ятати про обставини, в яких декларували ту чи іншу позицію, про рівень міжнаціонального напруження і про допустимі межі політичної боротьби.

**Стосунки українського духовенства з польським так само були складні та неоднозначні.** Вони залежали як від політичної ситуації, так і від персональних симпатій чи переконань окремих ієрархів. Наприклад, митрополит Андрей Шептицький до початку україно-польської війни мав досить близькі стосунки з римо-католицьким архієпископом Юзефом Більчевським, взаємини з іншими латинськими ієрархами були радше прохолодними<sup>130</sup>. Станиславівського єпископа Григорія Хомишина вважали лояльною до влади фігурою. Його стосунки з польським духовенством завжди були приятними, і це викликало численні закиди на адресу владики з боку народовців, радикалів та русофілів у пропольськості. У 1913 р. відбулося погіршення стосунків вищого українського і польського кліру, коли греко-католицькі ієрархи виступили за сеймову реформу, а римо-католицькі проти.

Очевидно, і позиція місцевого духовенства також залежала від різних, зокрема й суб'єктивних чинників. А зважаючи на вплив місцевого дідача (зазвичай римо-католика) на призначення пароха, на різні матеріальні умови, на походження і політичні симпатії, ця позиція могла бути й ультра лояльною, і відверто націоналістичною.

Після Першої світової війни лояльність до влади так само декларували легальна преса та греко-католицькі ієрархи. Однак після україно-польського збройного протистояння вимушеність такого стану була очевидною (в цьому разі ситуація кардинально відрізнялась від часів Австро-Угорської



імперії). 1923 р. у редакційній політиці «Діла» відбулася фундаментальна зміна: замість пропаганди негайної незалежності від Польщі територій колишньої ЗУНР читачам було запропоновано ідею незалежної Соборної України в майбутньому<sup>131</sup>. Того ж року «Діло» задекларувало принцип, згідно з яким український греко-католицький клір не мусив працювати на чужу (польську) державу<sup>132</sup>. Це насамперед стосувалося педагогічної функції духовенства: ГКЦ не повинна була виховувати молодь у дусі польського патріотизму<sup>133</sup>. Отже, Польська держава та її українські громадяни очікували від свого духовенства (а разом і «національного проводу») протилежних, взаємовиключних позицій.

1925 р. Ватикан і Польща підписали Конкордат (угоду). З погляду більшості українських політичних партій ця угода відкривала шлях до контролю над Греко-католицькою церквою з боку держави, і як наслідок – до полонізації релігійного життя. Зокрема, критику викликав пункт про фактично обов'язкову лояльність церковних ієрархів щодо польського уряду: *«Іменовання архієпископів і єпископів належить до папи, але за згодою президента Польської республіки – після того, як він упевниться, що проти кандидата нема замітів політичної натури»*<sup>134</sup>.

Редакція національно-демократичного часопису «Діло» розцінила Конкордат також і як відмову Ватикану від проведення унійної акції зі збереженням східного обряду. Рим, на думку національних демократів, підтримував польську асиміляційну політику. Проте головною причиною критики Конкордату був уже згаданий пункт про лояльність церковних ієрархів щодо польського уряду: *«Люде, діяльність котрих суперечить безпеці Польщі, не можуть одержати парохій. Перед іменуванням на парохії дух. влада має поінформуватися в компетентного міністра, чи іменуванню не стоїть що на перешкоді»*<sup>135</sup>.

Після підписання Конкордату греко-католицькі священники неохоче відправляли молитви за державу, саботували, притишували голос. А дехто навіть замість «уряду і держави» згадував «український народ і державу»<sup>136</sup>. Цікаво, що в Станиславівській єпархії у 20-х роках ХХ ст. так само майже не виконували умов Конкордату і не молилися за Польщу<sup>137</sup>. І тут виникає питання: або вони не виконували наказів і розпоряджень єпископа, або Григорій Хомишин не був аж таким полонофілом, яким його вважали.

**Отже, конкуренція ідей західників і восточників відбувалася не в замкненому стабільному середовищі, а в різних державах за різних правових обставин, під час світової війни, у протистоянні з лівими і націоналістичними ідеями, із впливами латинського духовенства.** Також треба пам'ятати, що «традиція» це не лише дуже важливо, але й дуже умовно. І якщо зараз ми говоримо про питому традицію в УГКЦ, то ймовірно йдеться про результат палких дискусій і реформ першої половини ХХ ст. Це стосується і «Володимирового хрещення», і «візантійського обряду», і «традицій Київської Русі».

## **Конкуренція греко-католиків (українців) із римо-католиками (поляками) за душі та національний вибір парохіян**

Проблема зміни обряду й асиміляції була не новою. Зрештою, до середини ХХ ст. саме конфесія була головним маркером ідентичності. Однак на початку ХХ ст., у час масової політики і виборів, вона набула більшої актуальності. З поширенням націоналізму вже не йшлося лише про «панську» чи «хлопську» віру, а про маніфестацію своєї на-

ціональної належності. **Священики та ієрархи Греко-католицької церкви перебували в новій ролі «національних поводитирів», даючи приклад решті «народу».** Їхні позиції серед католицького кліру були мірилом «постави» нації серед інших народів. Простіше кажучи, принизити духовенство означало принизити народ. У час, коли Церкву трактували як «національну твердиню», і від духовенства вимагали відповідної поведінки. Полонофільських священиків та ієрархів трактували як національних зрадників. Нерівноправність польського і руського духовенства, яка відображала нерівноправне становище народів Галичини, була предметом постійних виступів громадськості.

У соціальному плані греко-католиками були селяни і невелика частина інтелігенції, серед них духовенство та міщани. Римо-католиками були переважно шляхта, більшість міщан та інтелігенції і частково двірська прислуга. Українська мова домінувала в селах, тоді як у східногалицьких містах переважала польська. Тому й польські селяни, перебуваючи в середовищі українців – греко-католиків, часто самі вживали в побуті українську мову, вважаючи її мовою селянства, а польську – мовою «панів». До того ж богослужіння в костелі ставали для них малозрозумілими. Нерідко римо-католицькі селяни брали участь у греко-католицьких Службах Божих. Ситуація в містах і містечках натомість була прямо протилежною, її характеризувала швидка полонізація українського населення та часті конверсії в латинство<sup>138</sup>. Існування на початку ХХ ст. певної кількості польськомовних греко-католиків та україномовних римо-католиків стало питанням національної ваги для політичних еліт обох народів. Українські партії (зокрема народовці) вимагали запровадити українську мову в римо-католицьких костелах<sup>139</sup> та закликали польськомовних уніатів «повернутися до мови

пращурів». Митрополит Андрей Шептицький у 1904 р. навіть звернувся до греко-католиків із пастирським листом польською мовою, в якому назвав їх нащадками українців<sup>140</sup>. Аналогічною була політика польського табору<sup>141</sup>.

Місцеві державні адміністрації (староства), на власний розсуд трактуючи норми австрійського законодавства та положення Конкордату 1863 р., чинили перешкоди спробам переходу з римо-католицизму в греко-католицизм, натомість не заперечували проти зворотних конверсій<sup>142</sup>.

Щодо стосунків греко-католицького і римо-католицького парохіального духовенства поширеною була думка про їхню нерівноправність<sup>143</sup>. Зверхнє ставлення з боку латинського кліру трактували як головну причину подекуди відкрито ворожих стосунків греко-католицького та римо-католицького духовенства<sup>144</sup>.

**Співпраця чи підтримка дружніх стосунків греко-католицького духовенства з латинським наражалася на критику з боку більшості українських політичних сил краю.** Греко-католицьких священиків, які мали хороші стосунки з римо-католицькими, звинувачували в «мамелюцтві», тобто зраді національних інтересів, та показуванні селянам поганого прикладу для наслідування. Такі парохі, на думку, зокрема, національних демократів, давали привід радикалам для антиклерикальної агітації на національному ґрунті<sup>145</sup>. Крім того, представники народівців засуджували практику участі греко-католицького духовенства в римо-католицьких святкуваннях за григоріанським календарем<sup>146</sup>.

**Окремим «болем» для політиків була несвідома позиція селянства.** Зокрема, греко-католицькі селяни вчашали до костелів, часом святкували «польські» свята і брали участь у римо-католицьких урочистостях<sup>147</sup>. До того ж зміну українськими селянами обряду трактували не як їхній

свідомий вибір, адже селян сприймали радше як пасивний матеріал для асиміляційної роботи польського кліру<sup>148</sup>.

Перехід із греко-католицької на римо-католицьку конфесію представники українських політичних сил вважали ополченням через специфічні галицькі умови, коли парохіянин костелу відчував себе одночасно поляком, греко-католик – русином, а поширення римо-католицизму ставало не стільки церковним, скільки національним питанням. Цьому сприяла й організаційна слабкість Греко-католицької церкви порівняно з Римо-католицькою. Місцева влада (як і щодо індивідуальних конверсій) сприяла появі нових латинських парохій, гальмуючи відкриття греко-католицьких. У частині українських сіл, навіть за наявності церкви, не було свого парохіяльного священика, богослужіння відбувалися нерегулярно, такі термінові питання як сповідь, похорон тощо могли вирішити лише місцеві римо-католицькі священики<sup>149</sup>.

Проблема конверсії на латинство була особливо актуальною для русофілів як захисників східної обрядовості та «старих святих традицій». Для них причиною латинізації була політика Ватикану і греко-католицьких ієрархів, наприклад, реформа Василіанського чернечого ордену, усунення трираменних хрестів, мовні зміни (введення фонетики), протистояння українофілів із русофілами. Греко-католицький клір, з погляду русофілів, боровся з русофільством, тоді як перехід на латинство, на їхню думку, не засуджували як зло, оскільки вірні залишалися католиками<sup>150</sup>. Західники, до речі, так і вважали. Русофіли мали переконання, що греко-католицизм перетворився на перехідний етап у конверсії з православ'я на римо-католицизм<sup>151</sup> (а це вже було схожим на риторику лівих).

Також причинами домінування Римо-католицької церкви у Східній Галичині були, на думку русофілів, латинізаційна політика Ватикану, закриття греко-католицької семінарії у

Відні, розбудова мережі костелів. Польське духовенство, як вони вважали, керуючись не духовними, а національними мотивами, а також користуючись підтримкою місцевої адміністрації, стало головним виразником політики національної нетерпимості<sup>152</sup>. Як підтвердження цього називали нетерпиме ставлення польського римо-католицького духовенства до римо-католиків українців чи литовців. Державні посади, твердили русофіли, займали люди, які або були римо-католиками, або змушені були ними стати<sup>153</sup>. Проте така політика, на їхню думку, не стільки укріпила позиції римо-католицького духовенства, скільки сприяла напруженню міжнаціональних стосунків та спричинила профанацію ідеї унії на Сході<sup>154</sup>.

На думку клерикалів, причинами конверсій були як зовнішні, так і внутрішні чинники. До зовнішніх традиційно належали офіційна пропаганда вищості латинського обряду, шкільна політика та можливість інтегруватися в більш престижну соціальну групу, перспективи швидкої кар'єри для тих, хто визнавав себе римо-католиком (автоматично – поляком), популярність латинських релігійних практик (молитва до Серця Ісуса, маївки)<sup>155</sup>. Внутрішнім чинником була неефективність та консервативність прицерковних братств, зокрема товариств тверезості. Також численні нарікання серед парохіян греко-католицьких храмів викликали бруд і пилюка в церквах, непунктуальність щодо відправ, невихованість священників і т. ін<sup>156</sup>. Важливим чинником, який не сприяв популярності греко-католицького обряду порівняно з римо-католицьким, була неврегульованість самого обряду через те, що різні парохіи могли змінювати богослужбові практики залежно від національної орієнтації чи політичних вподобань. Священникам-русофілам, наприклад, клерикали закидали те, що вони часто на власний розсуд «очищали» обряд від латинських запозичень. А це не сприяло

розумінню відправ вірними. Римо-католицькі костели вигравали завдяки уніфікації, порядку, доступності, тут була можливість відвідувати Служби Божі згідно з постійним графіком протягом дня, а не лише зранку<sup>157</sup>. Напередодні Першої світової війни у Львові щороку в римо-католицизм переходило близько 400 греко-католиків, що становило 1% від греко-католицької громади міста і дорівнювало річному природному приростові населення<sup>158</sup>.

І хоча на сторінках часописів уже почали пропагувати ідею, що конфесія стосовно національності не є визначальною, наголошувати на існуванні численної групи русинів римо-католиків, перехід окремих осіб чи цілих парохій на римо-католицизм вважали саме колонізацією. Водночас римо-католицьку ієрархію трактували як знаряддя асиміляції польської краєвої влади, яка поширювала польськість також і шляхом маркування простору католицькими костелами і каплицями.

## **Конкуренція за публічний простір**

Такою була ситуація в боротьбі за «душі». **Але в час масової політики й націоналізму в Церкві (з позиції націоналістичної ідеології) було не менш важливе завдання – свідчити про належність не лише людей, але й «землі» до конкретного народу. Тому й будівництво церков/костелів, і проведення масових заходів релігійного характеру ставали справою національної ваги.** Національні маніфестації з релігійними елементами чи релігійні із «додаванням» патріотизму не були чимось унікальним чи новим в Галичині, новим було їхнє трактування як способу національної мобілізації. У цьому розділі ми розглянемо декілька прикладів, на основі яких можна сформулювати уявлення про такі практики польської та української груп, кожна з яких заявляла лише про свої «істо-

ричні права» на територію. Святкування навіть ідентичних свят відбувалося за різними календарями, і вже саме це свідчило про відмінності між народами. Тому релігійні свята, якщо їх відзначали за «своїм» календарем, автоматично ставали національними. Закономірно в поляків було більше організаційних можливостей для такої діяльності, вони ставали не лише опонентами, але й прикладом для українців.

**Традиційно склалося так, що найбільш популярними та масовими релігійними святами у Львові були Богоявлення (Йордан) за юліанським календарем та свято Божого Тіла за григоріанським.** Зазвичай на Богоявлення, 19 січня, після відправи в храмі, духовенство і вірні східного обряду вирушали на площу Ринок, де відбувалося освячення води в одному із сучасних фонтанів. Йордан за юліанським календарем – одне із небагатьох українських свят, в якому брали участь перші особи міста і краю, тобто відзначення відбувалося на офіційному рівні. Оскільки свято Йордану було усталеною традицією і його практично не використовували для вузькополітичних цілей, коментарі чи обговорення в пресі були майже відсутні. Часто повідомлення про святкування обмежувалися описом того, в якій церкві і хто проводив Богослужіння, хто з очільників міста і краю був присутній на «руському» заході і т. ін.<sup>159</sup> На празник Божого Тіла польські парамілітарні товариства влаштували паради, салюти та масові гуляння.

**Певних національних ознак набули навіть церемонії поховання церковних ієрархів.** Прикладом можуть слугувати поховання римо-католицького архієпископа Северина Моравського та греко-католицького митрополита Юліана Куїловського, які відбулися у Львові в травні 1900 р. Впадає у вічі як різниця у проведенні церемоній, так і трактування цих подій з боку преси. Наприклад, домовину з тілом римо-



католицького ієрарха перевозили на кінному ридвані, тоді як домовину митрополита несли на руках селяни с. Руське (де покійний був парохом). Попри те, що керівництво коронного краю та все католицьке духовенство трьох обрядів брало участь у жалобних заходах, більшість процесії становили з одного боку польськомовні львівські міщани та римо-католицьке духовенство з цілої провінції, з другого – українські селяни з підльвівських сіл. Із цього приводу «Kurier Lwowski» писав, що митрополит Греко-католицької церкви не був звичайним церковним достойником, а керівником всього «руського народу» не лише Галицької Русі, а й Києва і Наддніпрянщини, політичним діячем, «першим громадянином». Уніатське духовенство загалом вважали політичною елітою, яка більше за римо-католицьке працювала в нецерковній сфері. Ще одним підтвердженням «національного» характеру цих подій є те, що оголошення про смерть архієпископа Северина Моравського були надруковані лише польською, про смерть митрополита Юліана Куїловського – лише українською мовами. Отже конфесійну належність ототожнювали з мовою спілкування<sup>160</sup>.

**Не лише релігійні свята набували національного забарвлення, відбувалася і своєрідна «сакралізація» національних атрибутів, зокрема й завдяки присутності представників духовенства під час національних маніфестацій.** На початку ХХ ст. характерне сильне ангажування Римо-католицької церкви до відзначення нерелігійних патріотичних річниць<sup>161</sup>. Для польської громади Львова однією з головних національних дат у календарі була річниця ухвалення Конституції 3 травня. Святкування 3 травня у Львові є хорошою ілюстрацією того, наскільки ліберальною могла бути австрійська імперська адміністрація до виявів національного патріотизму підданих. Для відзначення свята польської

державності використовували не лише головний римо-католицький собор, де відбувалося урочисте богослужіння за участі найвищих духовних осіб, представників влади та членів національних організацій, але й будинок Рагуші (з вежі якої лунали гейнали) та вулиці міста, по яких відбувалася урочиста хода з оркестром. Для польських клерикальних кіл Конституція 3 травня була орієнтиром у політичному житті, адже передбачала Польщу як католицьку державу, незважаючи на панівні тоді в суспільстві ідеї Просвітництва. Відповідно, засадничою можна вважати тезу «Польщі без релігії не знаємо і не хочемо», висловлену у виданні «Gazeta Koscielna» 1912 р. з нагоди річниці Конституції<sup>162</sup>.

Зазвичай, святкування 3 травня складалося з декількох важливих подій: підняття прапора на Високому Замку, богослужіння в Катедрі, проході по місту та вечора в Рагуші. Примітним елементом урочистості стало виконання молоддю в Катедрі патріотичних пісень «Z dymem pożarów» та «Boże, coś Polske»<sup>163</sup>. Таке використання церков та інших культових споруд для національної мобілізації ставало в цей час все більш популярним як серед поляків, так і серед українців. Зокрема, у греко-католицьких церквах поширеною ставала практика співання пісні «Не пора» після закінчення літургії<sup>164</sup>. Після вбивства націоналістами професора Івана Бабія у 1934 р. митрополит Андрей Шептицький видав розпорядження, яким забороняв співати в церквах світські пісні і роздавати агітаційні матеріали<sup>165</sup>.

**Серед українських товариств Галичини на початку ХХ ст. популярним стало відзначення уродин Тараса Шевченка.** Серед галицьких українців ще з 60-х років ХІХ ст. набула поширення традиція відзначення Шевченківських уродин, що відбувалося паралельно з популяризацією «козацького епосу» та розвитком «обрядового руху» за «відновлення»

традиції та «очищення» від латинських впливів<sup>166</sup>. На початку ХХ ст. Шевченківські дні стали чи не головною датою в національному календарі, щоби́льше, галицькі українці відчували себе зобов'язаними проводити урочистості, які не могли відбуватися з належним розмахом у підросійській Україні<sup>167</sup>. Не дивно, що найбільшою українською маніфестацією у Львові цього періоду було відзначення у 1914 р. 100-літнього ювілею з дня народження Тараса Шевченка – «Шевченківський здвиг». Основними учасниками заходу були члени парамілітарних українських товариств «Сокіл-Батько», «Український Січовий Союз», спортивного товариства «Україна» та Пласту. Спеціально для учасників з'їзду в храмі Святого Юра та в Духовній семінарії відбулися урочисті богослужіння. Попри те, що організатори заходу декларували його антиросійське спрямування і повну лояльність до австрійської влади, неважко було розгледіти і його антипольскість. Як ішлося в газеті «Діло», *«Боротьба лежить нам в крові. І її хочемо. Сьвідомо. Вона нам щось дасть. У боротьбі все є якась обнова, якась визволене»*. Греко-католицька церква підтримала «Шевченківський здвиг», незважаючи на його парамілітарний характер, відзначення роковин Тараса Шевченка (творчість якого значна частина ієрархії не толерувала) та участь у заході значної кількості активістів і симпатиків антиклерикальної Русько-Української Радикальної партії (зокрема Кирила Трильовського)<sup>168</sup>.

За задумом організаторів, ця подія мала бути свідченням організаційної та фізичної готовності українців у Галичині до майбутньої війни на тлі зростання україно-польського напруження, доказом сили українського руху, його готовності до боротьби й перемоги. Організаційний комітет закликав українців Львова прикрасити вікна своїх помешкань синьо-жовтими стрічками та портретами Тараса Шевченка,

оскільки під час святкувань у Львові мали бути присутні не лише делегати українських товариств краю, але й представники Буковини, Наддніпрянської України, а також національних чеських і хорватських товариств імперії, і потрібно було довести всім, що українці у Львові не є незначною колонією, а займають поважне становище<sup>169</sup>.

Існувала також практика разового відзначання якоїсь події. Тоді історія та конфесійність так само були аргументами в дискусії про «право на землю». Більше можливостей у цьому плані знову ж таки було в поляків. І якщо українці обмежувалися скромними історичними розвідками в пресі про облогу Львова гетьманом Богданом Хмельницьким, або про історію княжого Львова, то польські акції передбачали значно більше. Прикладом може слугувати спроба запровадження святкування дня святої Анни, який традиційно вважали професійним святом львівських кравців. Відновлення практики святкування на загальноміському рівні мало сильне політичне підґрунтя. Ініціатори заходу покликалися на львівську традицію, що існувала до розподілу Речі Посполитої у 1772 р. і, за задумом організаторів, мала бути відновлена у 1900 р. В анонсі «Gazety Lwowskiej» йшлося про те, що львівське товариство кравців і кушнірів вирішило відновити святкування на честь св. Анни – покровительки Львова. Традиція бере свій початок у 1524 р., коли на день святої Анни закінчилась татарська облога Львова. Того ж року магістрат постановив святкувати 29 липня як день Покровительки міста. Оскільки костелом св. Анни у Львові з кінця XV ст. опікувався цех кравців, то з часом цей день почали трактувати як їхнє професійне свято. «Kurier Lwowski» опишував проведення урочистостей на день св. Анни дуже позитивно. Адже, у трактуванні цього видання, Анна була покровителькою всієї «lwowskiej Rzeczypospolitej». Саме

святкування вважали «доброю польською традицією, яку варто відновити у польському місті»<sup>170</sup>.

Іншою подією релігійного характеру, яка отримала національне забарвлення, стала коронація ікони Богородиці у 1905 р. на Марійській площі у Львові. Ця подія (з огляду на культ Матері Божої Королеви Польщі) мала велике символічне значення для польської громади міста та для Католицької церкви і зібрала на площі декілька тисяч осіб. Оскільки попередні подібні заходи проводили у Львові ще до розподілу Речі Посполитої (востаннє – у 1751 р.), а коронацію ікони 1905 р. ініціював орден єзуїтів, який протягом тривалого часу був заборонений австрійською владою, то подію сприймали як свідчення відродження польського характеру міста.

Сам образ – копія Мадонни з каплиці Борґезе папської базиліки Санта Марія Маджоре, яку Папа Пій V подарував ордену єзуїтів. З 1630 р. ікона перебувала в костелі єзуїтів у Львові. У 1773 р. за розпорядженням уряду з ікони було знято коштовності, а єзуїти змогли повернутися до міста лише у 1836 р. Це знову ж таки нав'язувало до ідеї про «відновлення польського характеру міста».

Символічними були оздоби ікони. Їх зробили у Львові у вигляді казимирівської та ягеллонської корон Польщі, а саму Богородицю називали в польській пресі Королевою Корони Польської. Крім того, на час проведення урочистостей у Львові була «відновлена польська традиція» грати на трубі – hejnału – із ратушевої вежі та балконів єзуїтського костелу<sup>171</sup>.

Форма проведення свята яскраво засвідчила те, як далеко розвинулися процеси націоналізації Римо-католицької церкви, як вона набувала в Галичині виразних польських національних рис. Націоналізація римо-католицької конфесії непрямо, але все ж таки спонукала (і як конкурентна тенденція, і як приклад для наслідування) тих, хто належав до

Греко-католицької церкви, заманіфестувати її національний характер.

Із зростанням популярності націоналістичних ідей подібні заходи ставали масовішими, а церкви мусили реагувати на нові виклики, одночасно зберігаючи вірність канонам та лояльність до влади<sup>172</sup>. Для польської спільноти важливою історичною віхою початку ХХ ст. була 50-та річниця Січневого повстання. Перед римо-католицькими клерикальними колами традиційно стояло питання формулювання власної позиції з цього приводу. Передусім польські клерикали чітко окреслили різницю між тодішніми повстанцями-героями та сучасними «соціалістичними терористами», які воюють проти свого ж народу. Це спричинило шквал критики з боку націоналістів, схожий на закиди українських політиків у бік єпископа Григорія Хомишина. Саме повстання як спосіб досягнення незалежності, на думку польських ієрархів, програвало стратегії «органічної праці», оскільки передбачало руйнування, насильство, тягнуло за собою численні ризики (чому підтвердженням стали результати самого Січневого повстання). Тож найкращим вшануванням «мучеників» Січневого повстання була б спільна молитва та визнання власних помилок, що, однак, відбувалося на тлі загальної глорифікації польського національного руху<sup>173</sup>. У схожій ситуації, коли потрібно буде давати публічну моральну оцінку своїм революціонерам, Греко-католицька церква опиниться у міжвоєнний період.

\* \* \*

Попри таке ангажування у національні справи, вища католицька ієрархія краю зберігала солідарність у разі якихось резонансних подій, стоячи на засадах церковного вчення (університетські події 1910 р., вбивство намісника Потоць-

кого 1908 р.), а також у боротьбі із поширенням соціалістичних ідей. Водночас представники клерикальних кіл навіть тоді дозволяли собі випадати в бік національних опонентів. Проте, коли справа не стосувалася основоположних християнських принципів, єпископат Греко-католицької та Римокатолицької церков міг діяти в руслі національної політики, як це сталося під час обговорення проекту сеймової виборчої реформи.

Взаємозалежність між національною і релігійною ідентичностями сприяла ізоляції (і подальшої конфронтації) латинської та греко-католицької громад, незважаючи на належність до однієї Католицької церкви<sup>174</sup>. А мобілізаційні можливості Греко-католицької та Римокатолицької церков використовували надалі під час українсько-польського протистояння. Наприклад, у 1918 р. після оголошення маніфесту імператора Карла І. Український багатотисячний мітинг 20 жовтня відбувся на площі біля церкви Юра, тоді як у Латинській катедрі в цей день представники краєвої і міської влади на чолі з архієпископом молилися за польську державність. Цього ж дня архієпископ Більчевський благословив польську патріотичну процесію, вірні молилися до Богородиці – «Королеви Корони Польської» та «польських святих» Яна з Дуклі та Якуба Стрепи<sup>175</sup>.

Попри те, що умови, в яких діяла ГКЦ в першій половині ХХ ст., кардинально відрізняються від сучасних, усе ж таки й сьогодні є величезна спокуса маркувати територію, а також використовувати патріотичні почуття для укріплення авторитету Церкви серед вірян.

## ЧИ МІГ ХРИСТІЯНИН БУТИ СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТОМ?

Арт. 142. Парафіяни з їх доброї волі мають обов'язок винагородити священнослужителів парафії і дяка за служіння при виконанні потреб.

*З Парафіяльного правилника УГКЦ*

Питання матеріального забезпечення пов'язані з низкою проблем, які, врешті-решт, зводяться до того, наскільки заслужено священник користується своїм авторитетом, впливом і матеріальними благами. Матеріальна складова є зручною мішенню для критики, особливо коли вона не врегульована. Це каталізатор і важливіших дискусій про соціальний устрій, справедливі суспільні відносини тощо. Ситуація сьогодні не дуже відрізняється від стану справ на початку ХХ ст., лише з поправкою на кращий загальний рівень життя.

У цьому розділі розглянемо специфіку поширення лівих (соціалістичних) ідей в Галичині початку ХХ ст., реакцію на ці процеси Католицької церкви (обох обрядів), модернізм і узгодження вчення церкви із прогресивною на той час лівою ідеологією. Важливо розрізнити священників як представників церкви і членів суспільства, часто – політично активних громадян зі своїми симпатіями і переконаннями. Наголосимо також, що соціалізм на початку ХХ ст. сприймали зовсім не так, як його сприймають сьогодні. У наш час сприйняття українського лівого руху є кардинально відмінним від того, яким воно було в період його активної пропаганди. Можливість того, що УГКЦ виступить проти глорифікації Івана



Франка – зі сфери фантастики. Не те, щоб всі його ідеї стали прийнятними з погляду католицького вчення, просто сьогоднішній образ «національного пророка» побудований на зовсім інших підвалинах. На антиклерикалізмі та соціалізмі наголос не роблять. Створено навіть Івано-Франківську митрополію УГКЦ. І ця назва нікого не збентежила (на відміну від проекту «Чортківської єпархії», яку замінили на «Бучацьку»). Зараз Іван Франко зайняв своє місце в пантеоні «національних пророків», тоді ж його не глорифікували, як, наприклад, Тараса Шевченка.

Натомість зараз загрозою для Церкви, співмірною із соціалізмом початку ХХ ст., вважають лібералізм з усіма додатками, такими як «вчення про гендер». Ліва ж ідеологія надійно вписана в образ «московського окупанта» і становить радше зовнішню загрозу, аніж ідеологічну.

## Реакція Ватикану на поширення лівої ідеології

У кінці XIX ст. Католицька церква змушена була реагувати на зміну світової економічної моделі і, як наслідок, зростання робітничих рухів та поширення лівої ідеології. Відповідно, потрібно було визначити позицію Апостольського престолу щодо цих питань. 1891 р. з'явилася енцикліка Папи Лева XIII «*Regum novarum*» («Нові речі»), яка окреслила соціальну доктрину Католицької церкви подальших десятиліть. А в 1901 р. понтифік видав енцикліку «*Graves de communi Re*», де вказав на основні розбіжності між цілями соціал-демократії та християнської демократії<sup>176</sup>.

Головними елементами соціальної доктрини Католицької церкви були суспільний солідаризм на основі релігійності, теза про недоторканість приватної власності і захист родини. Саму працю людини, в трактуванні Апостольського престолу, не можна було вважати товаром і, відповідно, оцінювати згідно з ринковими засадами. Її оцінку треба було здійснювати на основі поняття справедливості. Справедлива заробітна плата мала забезпечити працівникові та його родині можливість оплатити необхідні життєві потреби, і не мала принижувати людської гідності.

Підставою існування родини та запорукою її фінансової незалежності Католицька церква вважала природне право приватної власності. Проте власники повинні користуватися своїм правом з користю не лише для себе, але й для суспільства. Роль держави в ідеалі мала полягати в забезпеченні прав усіх громадян, насамперед економічно незахищених: найманих працівників, жінок та дітей. По можливості уряди мусили поліпшувати умови їхньої роботи й побуту, а також боротися із безробіттям, забороняти працювати в неділю і

свята, визначити тривалість робочого дня, контролювати справедливість оплати праці.

Щодо робітничих рухів і стосунків робітників із працедавцями Ватикан визнавав право працівників на створення профспілок і товариств із членством та структурою, які визначатимуть самі працівники, без втручання в їхню роботу працедавців та органів державної влади. Працівники і працедавці мали у своїх стосунках керуватися принципами людської солідарності та християнської етики.

Католицька церква виступала проти класової боротьби, пропагувала співпрацю між різними класами і добробут для всіх. У цьому, на думку Папи Лева XIII, полягала одна з головних відмінностей між соціальною доктриною Католицької церкви та ідеями соціал-демократії. Адже соціал-демократи, на думку Папи, прагнули досягнути поліпшення становища робітників коштом інших суспільних груп<sup>177</sup>.

Проблема соціальної політики Церкви на початку ХХ ст. була частиною великого блоку питань, пов'язаних із впливом модерних ідеологій на християнство. Зокрема, йшлося про поширення т. зв. модернізму – напряду в католицькому богослов'ї початку ХХ ст. Як серед світської інтелігенції, так і в середовищі рядового духовенства модерністичні погляди набували все більшої популярності. Їхніми ознаками були намагання обмежити догматизм, а також узгодити християнське вчення з наукою та сучасними суспільно-політичними реаліями. Папа Пій X у 1907 р. опублікував енцикліку «Про вчення модерністів» («*Pascendi Dominici gregis*»), у якій назвав ці ідеї «синтезом всіх еретичних думок» та «слизькою дорогою до атеїзму». Суть звинувачень Папи зводилася до таких тез: модернізм відкидав абсолютний авторитет Святого Письма; вважав зовнішні вияви релігійності не таїнствами, а таки-

ми, що виникли історично, внаслідок еволюції культу; для вивчення Євангелія модерністи використовували історико-критичний метод, таким способом відокремлюючи Христа-Бога від Христа – історичної особи<sup>178</sup>. Енцикліку, яка викликала в Галичині зливу критики з боку політичних середовищ, повністю підтримав увесь єпископат<sup>179</sup> (про що йтиметься далі).

## **Місцева специфіка поширення лівої ідеології**

**Місцевий різновид соціалізму, зважаючи на національний склад та соціальну структуру населення у Східній Галичині, мав низку специфічних ознак, характерних для аграрних багатоетнічних суспільств.** По-перше, говорити про звільнення пролетаріату як про головну мету майбутніх політичних перетворень було недоречно через абсолютне домінування сільського населення та слабкий розвиток промисловості. По-друге, конфронтація між польським та українським національними рухами, а також значна кількість євреїв, не давали змоги залишати осторонь національне питання навіть представникам лівих рухів, чиї однодумці в Європі та Російській імперії визнавали себе інтернаціоналістами\*. Отже, вироблення спільної платформи польських, українських та єврейських лівих у Галичині виявилось нерéalним. По-третє, дуже міцними були позиції церкви та релігійні переконання населення (головно селянства), тому ліва риторика містила лише антиклерикальні пасажі, уникаючи питання атеїзму та матеріалізму. В таких умовах

---

\* В Австро-Угорщині виникла специфічна ліва течія – т. зв. австромарксизм. Однією з найхарактерніших рис цієї ідеології була концепція національно-культурної диференціації.

утворилося специфічне ідеологічне явище, яке умовно можна назвати аграрним соціалізмом.

Для Галичини як багатонаціонального краю з численним сільським населенням та сильними позиціями церкви, згадані попередньо тези соціальної доктрини Католицької церкви мали своє, специфічне, значення. По-перше, з питанням справедливості оплати праці найманих працівників у щоденному житті стикалася незначна частина християнського населення. Для більшості селян це було актуально хіба у разі підробітків у панських маєтках. Так само і проблема приватної власності на засоби виробництва стосувалася переважно землі, яка, однак, мала не лише економічне, але й морально-етичне та патріотичне значення. **Головною ж особливістю галицького соціалізму можна вважати те, що він був тісно переплетений із націоналізмом.** У такому контексті «класова боротьба» мала право на існування лише з огляду на те, що зазвичай належність до якогось класу означала й належність до конкретної нації (для українців Східної Галичини на початку ХХ ст. усе ще не втратила актуальності теза про українців як «хлопів і попів»). Водночас ідея боротьби класів усередині однієї нації суперечила принципам націоналізму і не могла мати масову підтримку. Так само й питання власності на землю означало, по суті, «стан посідання» і «позиції народу». З іншого боку, такий соціалізм, переплетений із націоналізмом, дозволяв критикувати капіталізм саме з національних позицій, коли експлуататорів можна було таврувати як іновірців, зайд чи окупантів. Крім того, у консервативній Галичині пропагувати соціалізм було доцільно лише в дуже «пом'якшеному» варіанті, не торкаючись питання інституту сім'ї, дрібної приватної власності, віри в Бога й атеїзму, раціоналізму та позитивізму<sup>180</sup>.

У таких умовах формувалася позиція галицьких соціалістів, які мали зважати на існування потужного церковного чинника в політичному і суспільному житті краю. Адже католицька ієрархія і нижче парафіяльне духовенство вели активну соціальну роботу (яка нерозривно була пов'язана з національною) через мережу церков та товариств, поширювали ідеї християнського солідаризму.

Польський селянський народний (ludowy) рух виник наприкінці XIX ст. Його поява пов'язана з постаттю ксьондза Станіслава Стояловського (1845–1911). Через часописи «Вінок» («Wieniec») і «Бджілка» («Pszczółka») він пропагував участь селян у політичному житті, закликав організовувати селянські кооперативи й освітні гуртки. У 80-х роках XIX ст. за його ініціативою почали створюватися виборчі селянські комітети, товариства освіти і праці. Прагнучи «збунтувати» селянина так, щоб він відчув себе поляком, кс. Стояловський, прихильник слов'янської єдності, негативно ставився до українського національного руху та надання ширших виборчих прав українцям і євреям<sup>181</sup>. У кінці XIX ст. він ідеологічно зблизився із соціалістами (твердячи, що лише Святе Письмо відділяє його від соціал-демократів), а на початку XX ст. – із націоналістами. За таку свою позицію кс. С. Стояловський був позбавлений права виконувати душпастирську діяльність, а згодом відлучений від Церкви<sup>182</sup>.

Ідеї органічної праці, селянської кооперації та політичної самоорганізації пропагував у Галичині Болеслав Вислоух (1855–1937), який оселився у Львові після ув'язнення в Росії за участь у соціалістичному русі, – власник друкарні, видавець часописів, один із керівників польської селянської партії. У 1889 р. селянські комітети провели до Сейму перших депутатів, а в 1891 р. було обрано першого селянського депутата від Галичини до віденського парламенту<sup>183</sup>.

Як зазначив історик Джон-Пол Химка, говорити про «аграрний соціалізм» усе ж доцільніше щодо українського національного руху, оскільки в польськомовних містах був можливий «нормальний» соціалізм. Польський «класичний» (міський) соціалістичний рух в Галичині зародився як рух ремісників і найманих робітників, тоді як український виник серед студентів та інтелектуалів. Притім українські студенти більше захоплювалися соціалізмом, аніж їхні польські однолітки, адже вони, будучи переважно вихідцями зі священничих родин, не пов'язували себе з аристократичною традицією і не мали шансів зробити таку ж успішну кар'єру, як студенти-поляки. **Польський соціалізм міг ідеологічно ґрунтуватися на марксизмі (як соціалізм «державної нації»), натомість для українського проекту більше підходив соціалізм «драгоманівського»\* типу.** Крім того, із польськомовних ремісників в майбутньому, на думку польських соціалістів, мав би утворитися промисловий пролетаріат, для українських лівих єдиною реальною альтернативою була робота із селянами<sup>184</sup>. Водночас у польського та українського соціалістичних рухів були спільні риси, зокрема виразна національна позиція (до того ж національне питання було пріоритетнішим за соціальне), протистояння із традиційними елітами (відповідно, аристократією та духовенством), актив-

\* М. Драгоманов запропонував формулу, яка в українському середовищі узгоджувала соціалістичні та національні ідеї. Оскільки українці головню склалися із селянства, то їхні соціальні вимоги автоматично ставали й національними. Крім того, М. Драгоманов пропонував федеративний устрій соціалістичного руху (і майбутньої соціалістичної держави) на протигагу Марксовій тезі про асиміляцію «недержавних» народів «державними». У релігійній сфері був прихильником поширення протестантизму як елементу «громадівського» суспільного життя.

на робота з потенційними виборцями через товариства (польські робітничі гуртки та українські читальні)<sup>185</sup>.

**Проблема узгодження національного і соціального була класичною для Центрально-Східної Європи, серед т. зв. недержавних народів**<sup>186</sup>. Як показав у своїй праці «Молоді» радикали в суспільно-політичному житті Галичини» професор Ярослав Грицак, український соціалістичний рух зі самого початку зіткнувся з дилемою поєднання національних та соціальних прагнень. На практиці це означало вибір організаційної структури для соціалістичного руху: в одній партії із соціалістами інших національностей чи як окрема організація. Це, своєю чергою, повинно було визначити статус українців після майбутньої соціалістичної революції: на засадах федералізму із представниками інших націй, повністю самостійно чи в складі унітарної держави якогось із «державних» народів<sup>187</sup>.

На початку ХХ ст. конфлікт між національним та соціальним в українському соціалістичному русі був вирішений на користь першого. Теза про майбутню самостійність українського народу стала загальноприйнятою, її вважали запорукою «піднесення народних мас на національному ґрунті». Оскільки марксизм передбачав зникнення «недержавних» народів і опору на майже відсутній у Галичині пролетаріат, ставлення до нього було критичним. Реальність змушувала українських соціалістів робити основну ставку на селянство, водночас відкидаючи тезу про його майбутню пролетаризацію. «Робітниче» питання поступилося місцем «хлопському», а «соціальне» – «народному»<sup>188</sup>.

**У цьому контексті показовою є позиція одного з чільних ідеологів Русько-Української Радикальної партії (РУРП) Івана Франка.** Його праці «Радикали і релігія»<sup>189</sup> та «Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм»<sup>190</sup> належать до програмних текстів РУРП і дають уявлення про позицію



більшості українських соціалістів щодо релігії загалом та вчення церкви в Галичині зокрема. Франко стверджував, що раціоналізм, просвіта та розум не суперечать справжній вірі, а також не є ознаками «радикалів-безбожників»<sup>191</sup>. Це дає змогу припустити, що радикали підтримували ідеї модернізму, поширені в той час серед вірних та частини духовенства Католицької церкви. На користь цього свідчить історико-критичний метод, який використовував Іван Франко, аналізуючи фундаментальні для церкви поняття, зокрема питання приватної власності та інституту шлюбу (який у тогочасних капіталістичних умовах вже не завжди міг гарантувати вищість статусу чоловіка як глави сім'ї й годувальника). Взагалі опору на традицію радикали вважали анахронізмом, наприклад, традиційним для часів Христа було рабство, засуджене згодом. Загалом поняття справедливості соціалісти вважали умовним, змінним залежно від різних обставин та епох, натомість у питанні християнської моралі визначальним мало бути поняття любові, а не карі за гріх<sup>192</sup>.

На думку Івана Франка, церква не прищепила селянам справжнього християнства, справжньої релігійності. Натомість лякала їх вічними муками за недотримання традиційних норм поведінки. Тому поряд з «високою» релігійністю, яка існувала лише в уявленні інтелігенції та ієрархії, у житті прості селяни використовували «низьку», побутову форму релігійності. Вона ґрунтувалася на дохристиянських віруваннях, фактично – на політеїзмі. Отже, радикали були не проти релігії та віри, а проти «фарисейства» з боку окремих священиків<sup>193</sup>.

Українські ліві виступали проти наявної тоді практики використання церкви як політичної трибуни. Заразом засуджували опортунізм духовенства, який полягав у небажанні загострювати суперечності з владою (тобто священика критикували завжди, незалежно від політичної активності). Так

само, якщо ієрархія намагалася знайти компроміс для вирішення соціального питання в межах наявної політичної системи, то завжди можна було підвищити градус напруги: закони Божі проти законів державних<sup>194</sup>. Радикали, на думку І. Франка, не були противниками віри й намагалися максимально дистанціюватися від церковної політики. Проте виступали проти визискування народу, але не проти обрядів як таких. Він вважав, що ідеологія Радикальної партії відповідала засадам справжнього християнства, на відміну від «церковного фарисейства». Освіта і розум, на думку радикалів, не заперечували релігійності, а Радикальна партія як політична сила взагалі не була покликана займатися релігійними справами<sup>195</sup>.

У пресі ліві ніби й декларували свій матеріалізм: *«Ми радикали, стоїмо на ґрунті наукового соціалізму і годимо ся на всі впливаючі з того наслідки»*<sup>196</sup>. Але робили це ухильно і двозначно, а потім навіть зізнавалися у своїй релігійності. Наприклад, пояснюючи своє трактування поняття «соціалісти»: *«люди, що стараються другим отворити очи, що учать, що Бог справедливий дав землю і всі богатсва до ужитку всім своїм дітям»*<sup>197</sup>.

Радикали наголошували на тому, що вважають релігію особистою справою кожної людини і що її треба відділити від політики<sup>198</sup>. Використовували в полеміці ідеали первісного християнства, оскільки бачили суперечності між вченням церкви стосовно суспільних питань і життям перших християнських громад<sup>199</sup>. Соціалізм, на їхню думку, передбачав не атеїзм, а реформування церкви і наближення її до протестантських зразків<sup>200</sup>. Традиційно закидали окремим священикам аморальну поведінку та фінансові зловживання, провокували локальні конфлікти між вірними та конкретними парохами<sup>201</sup>.

В умовах Галичини, коли потенційними прихильниками українських партій були передусім селяни, навіть соціалістичні друковані видання спростовували закиди в атеїзмі та пропагуванні «вільної любові», хоча й критикували ідею святості шлюбу. Через економічну залежність дружин від чоловіків шлюб вони трактували як «лицемірний контракт», в якому жінка повністю віддана на волю чоловіка<sup>202</sup>. Щодо приватної власності, то соціалісти не заперечували приватну власність як таку. На думку редакції газети «Вперед», приватна власність мала поширюватися на всі матеріальні блага, крім володіння великими земельними угіддями, заводами і фабриками як засобами виробництва<sup>203</sup>.

## **Католицьке духовенство Галичини і поширення соціалізму**

У Галичині, де більшість населення краю була католиками візантійського та латинського обрядів, відбулася адаптація соціальної доктрини Католицької церкви до місцевих умов. **На початку XX ст., у час зародження масової політики, католицька ієрархія, вже не йосифінська, а національно свідома (хоча й лояльна до панівної династії), змушена була зважати на національні та соціальні питання значно більше, ніж до того.** Оскільки на зміну традиційному суспільству прийшов час національного антагонізму та соціального напруження, католицьке духовенство обох обрядів активно брало участь у суспільному житті місцевих громад через діяльність у просвітніх та економічних товариствах, виборчих комітетах. Для греко-католицьких ієрархів ситуація була складнішою, бо від них очікували позицію «національного проводу», який передбачав і певний соціальний захист (для «хлопів» з боку «по-

пів»). Тому важливо розглянути позиції католицьких ієрархів різних конфесій, щоб зрозуміти, наскільки цей статус спонукав до активної участі в політичних процесах.

Найяскравішим прикладом такого «національного ієрарха» для українців був митрополит Андрей Шептицький. Як «князь Церкви» і головний репрезентант інтересів українських греко-католиків в Австро-Угорщині, він у 1906 р. очолював делегацію до цісаря щодо проведення виборчої реформи<sup>204</sup>. Зразком для всього греко-католицького духовенства митрополит уважав Маркіяна Шашкевича – «апостола Галицької Русі», греко-католицького священика і «національного будителя». Адже саме він підняв прапор національної ідеї серед селянства та кліру в умовах панщини. З часу діяльності Маркіяна Шашкевича, на думку митрополита Андрея, ідеалом душпастирства стала політика «іти в народ», «зближатися до народу».<sup>205</sup>

Греко-католицьке духовенство, вважав Андрей Шептицький, не могло стояти осторонь секуляризації і політизації суспільства з огляду на громадянський обов'язок та потребу зберегти вплив на маси для збереження в суспільстві традиційних християнських цінностей<sup>206</sup>. Свої погляди на суспільні проблеми митрополит виклав у працях «Християнська робота»<sup>207</sup>, «Наша програма»<sup>208</sup> та «О квестії соціальной»<sup>209</sup>. У них він виклав основні тези соціальної доктрини Католицької церкви, адаптувавши їх до місцевих умов. Загалом позиція греко-католицької ієрархії ґрунтувалася на папських посланнях, однак, як і у випадку з соціалістичним рухом, «робітничче» питання перетворилося на «хлопське», а національна аргументація домінувала над соціальною. Митрополит Андрей Шептицький закликав до порозуміння між суспільними класами, поваги до приватної власності та праці, яку не треба було трактувати як товар. Гарантувати такий стан речей мала

Церква, яка пропонувала відповідну мораль та етику. Духовенство не могло солідаризуватися з жодним класом чи партією, а лише виступати на боці убогих, передусім допомагати через поширення освіти. Ієрархія, на відміну від лівих політиків, повинна була сприяти зменшенню напруженості в суспільстві, нівелювати соціальні антагонізми. Соціалізм вважав неприйнятним як з ідеологічних міркувань, так і через критику кліру представниками лівого табору. Шептицький наголошував на двох головних ідейних конфліктах соціалізму та вчення церкви: заперечення лівими ідеологами приватної власності та пропаганда ними ідеї свободи совісті<sup>210</sup>.

Але митрополит виступав і з критикою капіталізму – через надмірну концентрацію капіталу і використання його в неморальних цілях. Якщо соціалізм, на його думку, був утопічною ідеєю і не мав шансів бути практично втіленим, то лібералізм аналогічно пропонував чудові гасла свободи і рівних можливостей, але їхнє здійснення спричинило визискування слабших. Так само й соціалізм загрожував в майбутньому призвести до протиприродного домінування держави над сім'єю, пригнічення приватної ініціативи, тотального контролю уряду над особою. Ідею ліквідації приватної власності на землю Андрей Шептицький вважав шкідливою, оскільки це могло в майбутньому зумовити появу «новітньої панщини» для безземельних селян<sup>211</sup>.

Митрополит звинувачував українських соціалістів також і в тому, що вони приховували свої атеїстичні погляди. На його думку, вони, декларуючи підтримку християнства, відверто не виступали проти церкви як такої. Також критикував соціалістів і радикалів за використання *«християнських засад для антихристиянської агітації»*, оскільки в умовах галицького суспільства ліві не пропагували своїх ідей так відкрито, як соціалісти Західної Європи. Тому в суспільстві

було мало інформації щодо їхньої антиклерикальної та антихристиянської програми<sup>212</sup>.

Деякі погляди митрополита Андрея схвалював навіть Іван Франко<sup>213</sup>. Йшлося про те, що священники не мали брати участі в політиці як душпастирі, не могли використовувати своє становище для політичної агітації, проте також не мали залишатися осторонь громадсько-політичного процесу, перебуваючи поза межами храмів. Франко підтримував заклик митрополита до священників сприяти відкриттю в селах читалень, кооперативів і товариств. Натомість ставлення митрополита до державної влади критикував як занадто лояльне, а до інституту сім'ї – як консервативне та патріархальне<sup>214</sup>. У міжвоєнний період, вже після смерті Івана Франка, митрополит називав його антиклерикальні виступи *«спорадичними і несерйозними»*, на відміну від патріотизму. Це так само вплинуло на популярність Івана Франка, зокрема, й серед духовенства. В майбутньому, як прогнозував Андрей Шептицький, Франко залишиться в пам'яті лише як патріот<sup>215</sup>.

Кардинально інші погляди мав Григорій Хомишин. Він критично оцінював поширення радикальних ідей під гаслами патріотизму та національного звільнення, за що став об'єктом ідеологічних нападів з боку не лише соціалістичної, а й національно-демократичної преси<sup>216</sup>. На думку єпископа Григорія, роль І. Франка в українській історії була різко негативною, деструктивною і деморалізаційною. Коментуючи посвяту Дрогобицької гімназії «Рідної школи» (названої на честь Івана Франка), єпископ вважав провокацією факт присутності на посвяченні Перемиського єпископа Йосафата Коциловського, оскільки під час урочистої церемонії Франка назвали «національним пророком»<sup>217</sup>.

Ще в листопаді 1900 р. у західницькому часописі «Руслан» з'явилася серія матеріалів «Чи може християнин бути

соціал-демократом?». Причиною виходу цих статей було рішення віча у м. Самборі підтримати на виборах кандидатуру соціаліста Миколи Ганкевича за умови, що він *«не лише не буде виступати в парламенті проти віри, Церкви, священників і т.д., але ще буде попірати»*. Таку позицію громадськості та місцевих священників, які були присутні на зборах, редакція «Руслана» вважала наївною, спричиненою нерозумінням сутності соціалізму. На думку клерикалів, ліві в Галичині декларували патріотизм та підтримку християнських цінностей лише для того, щоб не відштовхнути консервативне селянство<sup>218</sup>. Відповідно до цієї тактики, соціал-демократ Микола Ганкевич рекламував себе насамперед як «руський» соціал-демократ<sup>219</sup>.

Західники намагалися донести до вірних думку про те, що Церква пропонувала кращі ідеї, аніж соціалісти, адже взамін за справедливість не вимагала радикальних соціальних потрясінь<sup>220</sup>, зміни традиційного життєвого укладу чи відмови від національних вимог: *«Соціальна демокрація вимагає знехтованя релігії, родини, родительської і дитинної любови і родинних звязий, знесеня приватної власности, особистої свободи у виборі роботи, знехтованя любови вітчизни і народности. Всего того мали-б ми позбути ся, щоб розплисти ся в якімсь всесвітнім мрачно-поступовім і рівнім людстві. І що ж дає нам за втрату тих дібр, за втрату релігії, родини, родительської і дитинної любови соціальна демокрація? – нічого! А за втрату особистої свободи і любови вітчизни, народности – дає нам кайдани будучої соціальної держави»*<sup>221</sup>.

Вибори до парламенту в 1907 р. продемонстрували зростання актуальності соціальних питань і популярності лівих політиків. У восточницькому часописі «Нива» з цього приводу з'явився матеріал під назвою «До фізіогномії соціальної демократії». В ньому, зокрема, йшлося про те, що причи-

ною підтримки суспільством лівих кандидатів було незнання філософських засад лівого руху, акцентування уваги лише на деяких економічних аспектах соціалістичної програми, уникання розмов щодо майбутньої пролетаризації суспільства, знищення середнього класу та панування групи керівників великих підприємств<sup>222</sup>.

У часописі «Місіонар», орієнтованому на селянство, прихильність до радикальних ідей ототожнювали з атеїзмом<sup>223</sup>. Цей часопис був одним із головних об'єктів атак радикалів, які спиралися на сільських виборців<sup>224</sup>. Вибори 1907 р. засвідчили, що соціалізм набув поширення не лише серед інтелігенції і найманих працівників у містах, але і в середовищі селянства. Ця тенденція була дуже небезпечною через ідею скасування приватної власності, яка, на думку клерикалів, могла бути втілена лише шляхом насильства і революції<sup>225</sup>.

Доповнювало картину звинувачення в імпорті ідей і єврейське питання. Так, клерикали вважали ліві ідеї принесеними із Заходу, а передвиборну тактику радикалів і гасла про переділ церковних земель між селянством – запозиченими в російській соціал-демократії<sup>226</sup>. На думку русофілів, радикальні ідеї в Галичині були імпортовані з Росії, а підтримували їх соціалісти-євреї. Відповідно, селяни-християни повинні були чинити опір цим ідеям<sup>227</sup>. Соціалісти, відповідаючи на закиди щодо єврейського коріння К. Маркса та інших теоретиків соціалізму, покликались на юдейське походження Христа<sup>228</sup>. Отже, кожна із сторін використовувала ксенофобію та антисемітські настрої населення для боротьби проти опонентів.

Латинська ієрархія в Галичині, яка традиційно менше ангажувалася в політичні процеси через наявність польської аристократії, все ж не unikнула політизації. Архієпископ Юзеф Більчевський представляв нову генерацію латинської



ієрархії, яка відчувала себе частиною всього польського духовенства без огляду на державні кордони<sup>229</sup>. Він вважав, що для римо-католицького священика робота лише в костелі є недостатньою, вимагав від духовенства суспільної праці, спрямованої на поліпшення матеріального та освітнього стану вірян, особливо найманих працівників та найбідніших верств населення\*. Пропагував корпораціонізм, опертий на енцикліках Папи Лева XIII. Відповідно, підтримував християнсько-суспільний рух. У пастирському листі 1903 р. «W sprawie społecznej» архієпископ звертав увагу суспільства на проблему справедливої оплати праці. Зокрема, йшлося про те, що працю найманого працівника потрібно винагороджувати так, щоб цієї винагороди вистачало для нього і його родини<sup>230</sup>.

Подібну політику проводив і краківський єпископ кардинал Ян Пузина. Головними напрямками його діяльності в соціальній сфері були антиалкогольна кампанія, катехизація та підтримка діяльності католицьких організацій<sup>231</sup>.

## **Реакція політикуму на папську «енцикліку проти модернізму»**

Як було згадано на початку розділу, 1907 р. Папа опублікував енцикліку «Про вчення модерністів», де повністю засудив їхні ідеї. У галицькій пресі, особливо українській, вона викликала палкі дискусії.

---

\* Особливої уваги заслуговує той факт, що архієпископ Юзеф Більчевський, як і єпископ Григорій Хомишин, не належав до аристократії за походженням. Відповідно, проблеми селян чи найманих працівників були їм знайомі не з розповідей, а з власного досвіду.

У радикальній газеті «Громадський Голос» вийшла серія матеріалів під назвою «Новий римський Сіллябус». Було начебто перекладено з латинської на українську мову «повний текст» енцикліки, який *«попи ховають ... перед народом, котрий таким чином не може знати причин, чому то вони так уїдають на науку і поступ в церковних справах, і не може поглянути критично на попівську науку»*<sup>232</sup>.

У національно-демократичному «Ділі» енцикліку назвали виявом реакційної політики Риму – *«так і віє з тих постанов затхлим духом середньовічної нетерпимости»*. Зокрема, недалекоглядною вважали заборону неофіційних (тобто не санкціонованих єпископами) зборів духовенства. Адже в такому разі фактично узаконювали тиск єпископів на парохіяльний клір, який міг симпатизувати не лояльним до конкретного єпископа партіям чи політичним лідерам<sup>233</sup>.

На протипагу національним демократам і радикалам, представники клерикальних часописів «Нива» і «Руслан» звинуватили частину народовців під проводом редактора «Діла» Лонгина Цегельського у масонстві. Вони трактували енцикліку як конструктивну, підкріплену догматом про непомилність Папи<sup>234</sup>. А також таку, що *«трафила в саме серце нинішньої безбожності»*<sup>235</sup>.

Народовці з «Діла» у відповідь на це назвали позицію клерикалів «курячою» та висловили сподівання, що греко-католицьке духовенство, *«бажаючи служити власному, живому народови, а не чужим, мертвим і далеким богам, остане й на дальше, як доси оставало, в таборі не римсько-фанатичного, але поступового, «модерного» християнства, та не дасть ся штучно робленим криком про «масонів» вперти в обскурні закамарки вузького клерикалізму»*<sup>236</sup>.

Поява папської енцикліки засвідчила кардинальну зміну умов, в яких діяла Церква. Реакція світської інтелігенції, що

виявилася через публікації в пресі, продемонструвала суперечності, наявні між духовенством та новими політичними лідерами. Важливо, що клерикали (і західники, і восточники) виступили в цьому питанні солідарно, проти національних демократів і радикалів. При чому контроль єпископів над священниками не був пріоритетним питанням для восточників. Не зійшлися в поглядах восточники з націоналістами і щодо ролі Ватикану.

\* \* \*

Отже традиційний уклад галицького суспільства, його аграрний характер, релігійність населення, а також гострі міжнаціональні суперечності створили передумови для виникнення тут специфічної модифікації соціалістичного руху. Риторика та практичні кроки (подекуди навіть аграрно-консервативні) соціалістів у Галичині дуже відрізнялися від західноєвропейських зразків. Водночас Церква прагнула зберегти вплив на селянство, адаптуючи під християнське вчення ліву риторику та акцентуючи увагу на своїх найбільш «соціально справедливих» постулатах. Це, своєю чергою, дало змогу священникам брати активну участь у політичних процесах, таких як «підбурювання селян» до страйку в 1902 р.

Радикалізм, що поєднував гасла соціальної справедливості та національного визволення, набув великої популярності серед українського населення Галичини. Вдало поєднавши ліві ідеї з християнськими принципами, лідери Радикальної партії спричинилися до того, що Греко-католицька церква змушена була звертати більше уваги на проблеми соціальної нерівності, взаємовідносин працедавців і найманих працівників, питання участі парохіяльного духовенства у громадсько-політичному житті.

Чітко проявилися відмінності між римо-католицьким і греко-католицьким кліром. Якщо польський єпископат міг дозволити собі більш конкретну (антиліву) позицію, то від українських ієрархів суспільство очікувало кроків не лише духовних, а й політичних лідерів.

Сучасна Греко-католицька церква теж не сприймає лівих ідей, але зараз потрібно розрізнити лівих в сенсі «соціалістів» (чий образ міцно асоціюється з історією СРСР), і «лібералів». Останні зайняли нішу, яку на початку ХХ ст. утримували радикали. Тільки тепер не «вільна любов», «ліквідація приватної власності» чи «звільнення пролетаріату» є ідеологічними загрозами, а «гендер», «аморальність» і подібні виклики «ліберального суспільства».

## МІЖ БОГОМ І НАЦІЄЮ: МОРАЛЬНИЙ ВИБІР ЕПОХИ НАЦІОНАЛІЗМУ

«Націоналізм не може бути християнською чеснотою, бо він не є досконалим, робить людину дещо обмеженою, адже націоналіст любить лише своє. Проте патріотизм має бути притаманний християнину: він любить власну Батьківщину і водночас має відкрите серце до інших людей, готовий поважати їх гідність та права».

*З виступу архієпископа-емерита УГКЦ  
Любомира (Гузара) на XIII науковій практичній конференції  
«Духовні цінності українського народу у світлі співпраці  
суспільствознавства і богослов'я.»*

Проблема співвідношення націоналізму і християнства виникає тоді, коли націоналізм починає вимагати від членів суспільства чогось більшого, аніж простого патріотизму. Тоді, коли він стає свого роду квазірелігією, замінюючи традиційну християнську мораль своїми нормами етики, а деколи – прямо їй суперечачи. І на початку ХХ ст., і тепер Церква намагається знайти баланс, який би і не відштовхував національно орієнтованих вірян, і не відсував учення церкви на другий план.

У цьому розділі розглянемо, як Греко-католицька церква відповідала на виклик нової епохи – «одна нація – одна церква», наскільки сильно західники і восточники ангажувалися в нову політичну реальність. Де пролягала межа, за якою Церква переставала вбачати в націоналістах партнерів і починала трактувати їх як ворогів, тобто в чому була принци-

пова різниця між романтичним націоналізмом поневоленої нації та інтегральним націоналізмом (зі своїми пророками, мучениками і «декалогом»).

Важливо пам'ятати, що до певного часу частина Церкви цілком спокійно сприймала формування національного пантеону, а український випадок не був чимось унікальним на теренах Центрально-Східної Європи. Навіть у польському середовищі, попри набагато впевненіше становище кліру, єпископат змушений був миритися із зростанням популярності націоналістичних ідей.

Мусимо мати на увазі, що сучасне уявлення про національну ідею не було єдиноправильним на початку ХХ ст., тому критика націоналістів не означала автоматичну відмову від націоналізму як ідеології. Різні уявлення про бажане майбутнє народу (як у восточників і західників) диктувало різні запити на національну ідеологію. Але це не означає, що якась із цих груп не використовувала націоналістичні ідеї.

Як щодо соціалізму, ставлення до націоналізму початку ХХ ст. кардинально відрізняється від сучасного. Те, що є нормальним сьогодні, не могло бути схваленим сто років тому. Український національний пантеон практично повністю інтегрований у церковну традицію, межі конфесії взагалі не беруться до уваги. І це наслідок не новочасних тенденцій, а плоди більш ніж столітньої політики УГКЦ. Щобільше, зараз в Церкві нема впливових груп, які б поборювали націоналізм так, як це було сто років тому.

## **Греко-католицька церква і націоналізм**

Як уже було згадано, соціальне питання тісно переплелось із національним<sup>237</sup>. Націоналізм ХХ ст. – не просто патріотизм поневоленого народу, а новий, майже релігійний світогляд. Тому важливо розрізнити націоналізм як риторику і легальну політику поневоленого народу від практичних кроків, разом із терором (що стало особливо актуальним після студентських заворушень у Львові і вбивства намісника графа Потоцького).

Відповідно, аналізуючи ставлення Церкви до націоналізму, потрібно виокремити різні його складові:

- ставлення до поміркованого, так званого націоналізму поневолених націй;
- критику інтегрального націоналізму, коли практичні дії націоналістів неможливо було узгодити з нормами християнської моралі;
- трактування впливу націоналізму на церковну структуру і духовенство.

Наголосимо, що за національною логікою, Греко-католицькій церкві відводили ключову роль у задоволенні головної вимоги націоналізму: одна держава – одна культура<sup>238</sup>. У цьому контексті діяльність частини греко-католицького духовенства, спрямовану на культурне зближення греко-католиків із православними українцями (так зване відродження східних візантійських традицій) можна трактувати як один з етапів формування національної культури. Розходження між західниками і восточниками тут є надзвичайно важливими.

Церква першої половини ХХ ст. не залишилась осторонь від т. зв. процесу винайдення традиції – невід'ємного елементу процесу модерного націотворення<sup>239</sup>. Прихильники

восточництва апелювали до «візантії» не лише як до церковної традиції, але й як до спадщини пращурів, «*віри батьків і прадідів*», тобто до зв'язку з предками задля консолідації спільноти<sup>240</sup>. У процесі навколоцерковних «візантиністичних» дискусій (через залучення широкого кола учасників зі світських середовищ) питання власне релігії відійшли на задній план, відбулася т. зв. секуляризація релігії, цінність конфесійної належності визначали не лише можливістю спілкування з Богом, а й можливістю зберегти власні, відмінні від інородців традиції. Елементи релігійного дискурсу стали частиною дискурсу національного, а конфесійну належність почали активно використовувати в політиці.

Прихильники восточництва могли спертися на твердження про тяглість культурної традиції, спільної для українців Галичини, Закарпаття, Буковини та Наддніпрянської України. Важливим елементом цієї моделі була східна традиція християнства, прийнята з Візантії. У цьому контексті поляки були чужими щодо українців-галичан, яких вважали невід'ємною частиною великого українського народу. Така позиція, зокрема, не передбачала, що належність до Греко-католицької церкви є ключовою національною ознакою, оскільки українцями були і православні. Тож політичну спільноту програмували як поліконфесійну. Актуальнішим був східний обряд – тією ознакою, яка відрізняла галичан від поляків.

Натомість для західників важливими були відмінності між галицькими українцями греко-католиками та православними українцями. Східна модель християнства (візантійська спадщина) була тим, що зумовило відсталість православного суспільства порівняно із Заходом, а згодом – поширення комуністичних ідей та перемогу більшовизму. Якщо восточники апелювали лише до почуттів, вірності традиції, то аргументи західників лежали і в площині раціональності. Галичанам гре-



ко-католикам пропонували відмовитися від ілюзій про негайну побудову незалежної України та інкорпоруватися в «європейський» культурний простір, ставши прикладом для решти українців. Водночас обрядова належність перестала б бути ключовою національною ознакою. Тоді відмінними від поляків галичани були б завдяки мові. Щобільше, на думку західників, католики-нерусини мали б бути ближчими для українців Галичини, аніж православні українці, оскільки духовна спорідненість, як вони уявляли, була важливішою, ніж етнічне походження. Оскільки Католицька церква не робила різниці між народами і прагнула до порозуміння між націями, отже, мусила стояти вище від націоналізму<sup>241</sup>. Це давало змогу лівим і національним демократам звинувачувати християн-супільників, а з ними й увесь західницький клір, у непатріотизмі та ігноруванні ідеї соборності України<sup>242</sup>.

Дискусія між прихильниками цих двох моделей точилася в галицькій пресі впродовж першої половини ХХ ст., формуючи образ Української греко-католицької церкви. Головними складовими цього образу були розглянуті вже питання про впровадження celibату, обрядові суперечності, проблеми з трактуванням традиції (кожна із сторін традицією вважала свою модель, тоді як традиції, які підтримували опоненти, трактували як чужорідні запозичення). Лише питання мови було таким, що не викликало суперечок.

У ставленні до націоналізму як ідеології позиції восточників і західників теж були протилежними. Західники повністю відкидали модерний націоналізм, аргументуючи це тим, що *Нація* посуває на задній план *Віру*. Натомість для прихильників восточництва важливо було використати націоналістів у процесі реформування Церкви, тому вони завжди шукали можливості для порозуміння. Крім того, стосунки західників і восточників із націоналістами визначали

їхні концепції побудови Церкви. Західники, з їхньою ідеєю особливо важливої ролі кліру в суспільно-політичному житті і обмеженнями для світських чинників впливати на церкву, не бачили можливості для діалогу з політиками, які прагнули зробити церкву не більш ніж інструментом для побудови національної держави. Для представників українського національного руху в Галичині від початку ХХ ст. і до Другої світової війни ідеї восточників були більш прийнятні, оскільки не лише допомагали відмежувати українців від поляків за допомогою обряду, календаря, традиції одруженого духовенства, але й не суперечили ідеї про соборність (зокрема й релігійну) українських земель.

Цікавим є трактування західниками поняття «*народна Церква*». З огляду на вселенський характер Католицької церкви, яка не робила різниці між народами і прагнула до порозуміння між націями, а отже мала стояти вище від націоналізму, вважати церкву «народною» в сенсі «національною» було нелогічно<sup>243</sup>. Натомість для восточників Греко-католицька церква, попри непорушність зв'язку з Римом, була «народною» власне в сенсі «національної» – завдяки вживанню української мови для проповідей і церковнослов'янської як богослужбової, а також через «*навчання патріотизму*»<sup>244</sup>.

Крім того, східна традиція передбачала широку участь мирян у житті церкви, що було на руку політичним лідерам, які могли таким способом використовувати церковну структуру в партійних цілях<sup>245</sup>. Зрештою, побутувало переконання, що православна церква в принципі може бути «національною», тобто не залежною від впливу іноземних чинників, таких як Ватикан. Особливо актуальною проблема участі мирян у житті Церкви стала після підписання Конкордату між Польщею і Ватиканом, який мав гарантувати лояльність католицьких ієрархів до держави. «Східна тради-

ція» за умов її повного «відродження» в Греко-католицькій церкві, легітимізувала б участь світських осіб у церковному житті. *«Згідно з обичаями східної церкви, її світським членам можна забирати голос у церковних справах... Таким робом те, що член духовного стану мусить промовчати, свідомий у справах церкви, світський може ясно обговорити. Світська людина навіть повинна висловити свої міркування в одній чи другій церковній справі»*<sup>246</sup>.

Характерно, що серед православних українців у міжвоєнній Польщі теж була популярною ідея про ширшу участь мирян і рядового духовенства в управлінні церквою. Так звана соборноправна концепція, на думку української національної еліти, яка розуміла роль церкви в розвитку національної свідомості, мала б сприяти консолідації народу і перетворенню Православної церкви в Польщі на українську національну інституцію<sup>247</sup> (на відміну від тодішньої, переважно керованої проросійськими ієрархами). Саме з огляду на те, що значну частину православного кліру становили росіяни чи русифіковані місцеві священики, а також те, що українські політики, які використовували церковне питання, переважно були людьми світськими, пропагували ідею збільшення світського впливу на церковне життя<sup>248</sup>.

## **Церква і націоналізм на початку ХХ ст.: від романтизму поневоленої нації до перших виявів терору**

І західники, і восточники не вбачали нічого поганого в патріотизмі. Так, на думку митрополита Андрея Шептицького, християнство не треба ототожнювати з інтернаціоналізмом, оскільки християнський обов'язок *«любити всіх»* не виключає права *«любити найперше свій нарід»*<sup>249</sup>. Для західників

була прийнятною модель націоналізму, поширеного у ХІХ ст., який передбачав відродження націй та їхнє звільнення<sup>250</sup>. Однак для початку ХХ ст. такі підходи були вже застарілими.

Подіями, що засвідчили домінування принципів націоналізму у громадському житті Галичини, були вбивство Мирославом Січинським намісника Галичини Андрія Потоцького та студентські заворушення у Львівському університеті в 1910 р. Ці події збурили полеміку в середовищі всіх політичних сил. Греко-католицька церква опинилася в складній ситуації, коли їй варто було і надалі виконувати роль арбітра, спираючись на християнські засади, але при цьому симпатії значної частини вірних входили у явну суперечність із християнським вченням<sup>251</sup>. Просто засудити націоналістів означало налаштувати проти себе «патріотів», на що ієрархи піти не могли. Крім того, існували все ж таки об'єктивні обставини, які виправдовували (або хоча б пояснювали) ці трагічні події. Тому у спільному пастирському посланні греко-католицькі ієрархи заявили, що політика має ґрунтуватися на християнських засадах. Якщо вона не побудована на принципах християнства, то є шкідливою, хоч і може принести «*тимчасову користь*»<sup>252</sup>. Очевидно, значна частина національно-демократичного табору була невдоволена такою позицією греко-католицьких ієрархів, вважаючи її пропольською<sup>253</sup>.

Але публічно виявити солідарність із Мирославом Січинським і засудити позицію ієрархів наважилися лише ліві. Коли депутат від Радикальної партії Кирило Трильовський виступив із звинуваченнями на адресу Андрея Шептицького, його позицію практично не підтримали в суспільстві<sup>254</sup>, окрім представників антиклерикальної соціал-демократичної партії. Як йшлося у часописі «Земля і воля», ідеологія соціал-демократів не підтримує терору в конституційній країні. А оскільки Галичину соціал-демократи не вважали краєм,

де діють закони, то вчинок М. Січинського «можна було виправдати»<sup>255</sup>. В іншому лівому виданні «Вперед» у 1911 р., порівнюючи греко-католицький клір із православним, як аргумент на користь тези, що «православні попи не ліпші», використовували історію вбивства М. Січинським А. Потоцького. За твердженням соціал-демократів, російські ієрархи так само виступали проти «бунтарів соціалістів», як «всякі наші Хомішени і Шептицькі кидають громи на Січинських»<sup>256</sup>. Отже історія із засудженням Січинського стала для лівих антицерковним аргументом на роки вперед. У радикальному «Громадському Голосі» про вбивство намісника Потоцького йшлося як про визначну дату у «національному календарі». На честь другої річниці атентату в газеті з'явився матеріал «За кривду руського народу», в якому Мирослава Січинського потрактовано як народного месника<sup>257</sup>.

Ліві демонстрували підтримку Січинському, національні-демократи балансували між схваленням замаху та підтримкою законності, а клерикали намагалися всіляко відмежуватися і публічно засудити вбивство, але так, щоб не відвернути від себе прихильників. Клерикали, подаючи інформацію про вбивство Потоцького – «жахливий злочин, засуджений всіма християнами», вказували на мотиви вчинку. Перед тим як стріляти, Мирослав Січинський викрикнув звинувачення на адресу намісника Потоцького у вбивстві селянина Каганця в с. Коропці, виборчих махінаціях, переслідуванні поліцією виборців-українців, невіршенні справи українського університету. Попри те, що клерикали могли пояснити вчинок Січинського, такий порив одиниці вони не вважали відображенням настроїв всієї української громадськості<sup>258</sup>. Коментуючи справу Січинського, лідери радикалів К. Трильовський та В. Будзиновський, а також ліві видання продемонстрували, на думку клерикалів, свою

«нищість і обмеженість»<sup>259</sup>. Окрім того, вчинок М. Січинського було названо «необачним», таким, що міг викликати репресії з боку влади. Національний рух, на думку клерикалів, мав би бути безкровним<sup>260</sup>.

Русофіли ж вирішили використати терористичний акт для чергового засудження всього українофільства, тому й назвали вчинок Січинського «підло замаскованим мерзенним злочином». Вони вважали, що М. Січинський вдавас до такого кроку бо був сином українофільського священика – захисника «штунди», і родичем політиків-українофілів. Натомість А. Потоцького русофіли трактували позитивно, тому що він, йшлося в газеті «Галичанин», об'єктивно ставився до «русских». Оскільки вбивця відрікся від «русского» народу, то «русские» в Галичині не мали, на думку русофілів, нести відповідальність за вбивство<sup>261</sup> (у цьому відмежуванні від «злочинця» і від майбутнього покарання вони були схожі на клерикалів).

Гостроту україно-польського конфлікту засвідчили і студентські сутички 1910 р., під час яких загинув один з лідерів українського студентського руху Адам Коцко. Ключовими в цьому протистоянні були питання заснування українського університету та виборча реформа<sup>262</sup>.

З погляду радикалів, насильницька боротьба студентів за університет була виправданою і справедливою. Той факт, що студенти були озброєні вогнепальною зброєю, редакція «Громадського Голосу» пояснювала потребою самооборони. Смерть Адама Коцка радикали вважали загибеллю за правду, а тих студентів, які отримали поранення чи були затримані поліцією – кращими представниками покоління<sup>263</sup>.

Реакція клерикалів була менш патетичною. Причиною кривавих подій стало те, що польська преса «розігрівала» молодь для захисту «польського стану посідання». І хоч ви-

моги студентів-українців були справедливі, а Кость Левицький та митрополит Андрей Шептицький робили реальні кроки для вирішення проблеми, молодь не послухала порад старших і не втрималась від проведення маніфестацій. Польська молодь, на думку редакції клерикального «Руслана», прагнула захистити польські інтереси, що і стало причиною вбивства<sup>264</sup>. Після стрілянини поліція заарештувала підозрюваних – лише українських студентів (127 із 299 осіб), тоді як польські студенти проходили у справі як свідки<sup>265</sup>.

Русофіли і в університетських подіях 1910 р. традиційно звинувачували українофілів. Українська молодь занадто багато надій поклала на провідників українофільського напрямку, тому була впевнена в перемозі. Українські «вожді», йшлося у русофільському «Галичанині», використовували університетську справу для поборювання «русских» і розраховували на підтримку уряду. Водночас польські студенти були заохочені підтримкою університетських викладачів. Тому винними у студентських сутичках русофіли вважали польських професорів та українофільських політиків<sup>266</sup>. Також русофіли зазначали, що серед учасників університетських подій 1910 р. було багато слухачів богослов'я – учнів духовної семінарії. Після втручання віце-ректора їх відпустили (серед них і студента Решетила, в якого поліція вилучила пістолет)<sup>267</sup>.

Позиція Церкви і в 1908, і в 1910 р. була поміркованою, ґрунтувалася на засадах християнства та принципах лояльності до влади, тому її піддавали критиці як угодовську. Заразом втручання ієрархів Греко-католицької церкви у залагодженні конфлікту після студентських заворушень 1910 р. (як і активна участь самих студентів семінарії у конфлікті) свідчить про заангажованість духовенства у політичні процеси. Свідченням того, що церковна проблематика була тісно вплетена в національний контекст, є аргументи церков-

них ієрархів щодо згаданих двох подій. Їхні наслідки, на думку єпископату та клерикалів, могли негативно вплинути не лише на моральний стан вірних, а й передусім на умови національного розвитку.

Після цих подій чітко виявилися ідеологічні відмінності між західниками і восточниками. Так, із зростанням міжнаціонального напруження в Галичині напередодні Першої світової війни станиславівський єпископ Григорій Хомишин назвав український націоналізм, який сповідували політичні партії національно-демократичного і лівого спрямування, «безглуздим, туманним і пустим». Це важливо, бо значна частина восточницького духовенства симпатизувала або активно підтримувала національних демократів. По-перше, націоналізм інтелігенції за умови існування «*національно неусвідомленої маси народу*» вважався «безглуздим». По-друге, оскільки національні демократи періодично шукали компроміс із русофілами, то така націоналістична політика була «*туманною*». «*Пустим*» єпископ назвав націоналізм через те, що інтелектуали-націоналісти працювали лише в націоналістичних часописах, де народність була цінністю сама собою<sup>268</sup>, а Львів – осередок «Діла» та «*наймудріших патріотів*» – був найменш українським містом краю. Крім того, суттєвою вадою націоналістів західники вважали нетерпимість до альтернативних поглядів та хворобливу реакцію на критику<sup>269</sup>. Вони закликала розрізняти націоналізм як любов до свого народу і «*безглуздий і туманний націоналізм і шовінізм*», від якого страждали самі українці під владою польської адміністрації<sup>270</sup>.

Згадана вже «*національно-політична загорілість*», тобто нетерпимість і шовінізм у західницькому трактуванні чітко відрізнялася від патріотизму. Її вважали «*хворобливим проявом*», що відриває від продуктивної, позитивної, конструктивної роботи, не дає змоги бачити власні помилки і ви-



правляти їх. Особливо це стосувалося молоді, основним завданням якої було навчання. Виразну націоналістичну політику, на думку редакції клерикального «Руслана», могли дозволити собі поляки, але не українці, з огляду на брак ресурсів і освічених кадрів. Західники вважали, що кожна особа мала бути залучена до «позитивної діяльності». Якщо у XIX ст. націоналізм, зазначено в «Руслані», передбачав відродження націй та їхнє звільнення, то у XX ст. вже йшлося про гноблення та асиміляцію сусідніх народів. Тому «сучасний націоналізм» розхитував мир, загострював конфлікти та викликав боротьбу<sup>271</sup>. Націоналізм XX ст. був загрозливою тенденцією політичного життя, що витісняє християнські цінності, коли віра в абсолют Бога змінилась вірою в абсолют Нації і Держави.

### **«Поети-пророки» і Католицька церква: формування польського та українського «національних пантеонів» у Галичині на початку XX ст.**

На початку XX ст. під впливом націоналізму Католицька церква змінилася в принципових моментах, оскільки змушена була пристосуватися до настроїв своїх вірян і духовенства. Ці процеси не були унікальними для греко-католиків, у римо-католиків – поляків у той самий час відбувалися аналогічні метаморфози.

Важливими поняттями для розуміння цих процесів є «політична релігія» та «сакралізація політики». У сучасній історіографії, коли йдеться про витворення «політичної релігії», насамперед згадують становлення крайнього націоналізму міжвоєнного періоду і його непрості взаємовідносини

із Церквою<sup>272</sup>. Дещо менше уваги приділено появі «національного пантеону», яка відбувалася в кінці XIX – на початку XX ст. і полягала передусім у глорифікації «пророків» із поетів-романтиків – Адама Міцкевича, Юліуша Словацького, Тараса Шевченка та ін.

Церкви в Галичині (Римо-католицьку для поляків та Греко-католицьку для українців) вже можна трактувати як національні, оскільки лояльність до монархії та універсалістське бачення церкви поступово відходили на другий план<sup>273</sup>. Тому на початку XX ст. «національних святих» позитивно сприймало місцеве польське та українське духовенство, яке активно включилося в процес «беатифікації», паралельно виправдовуючи їхні модерністичні, часто явно антиклерикальні погляди. Логічно, що узгодження національних прагнень народів (поляків та українців) з універсалістськими цінностями Католицької церкви і традиційною лояльністю до панівної династії, не могло бути простим\*. І передбачало світоглядні зміни передусім у середовищі католицького духовенства.

У цьому підрозділі ми розглянемо, як відбувався процес сприйняття католицьким духовенством побудови «пантеону національного святих». Зокрема, проаналізуємо аргумен-

---

\* По-перше, у творах поетів-романтиків можна зустріти виправдання гріха (вбивства) із патріотичних міркувань. По-друге, образ хрестоносців (у Міцкевича та Словацького) та єзуїтів є чітко негативним, вони трактуються як загарбники. По-третє, це антипапізм та антиклерикалізм (особливо у Ю. Словацького, який критикував папу Григорія XVI за засудження Листопадового повстання). У випадку із Шевченком випадки проти «ксьондзів» та «єзуїтів» є ще більш принциповими, оскільки сам поет був православним, а його антикатолицькі тези були частиною ширшого козацького епосу.

ти, які використовували для узгодження християнської віри і політичного націоналізму, а також практики вшанування «національних пророків». Проблему непростих стосунків поетів-романтиків із церквою та їхнє ставлення до релігії детально висвітлено в працях Є. Нахліка<sup>274</sup>, Г. Грабовича<sup>275</sup> та ін. У цьому тексті увагу зосереджено на *рецепції та репрезентації* творчості і самих постатей «пророків» на початку ХХ ст.<sup>276</sup> Як формувався образ їхньої творчості як «не еретичної», а також як церковна політика узгоджувалася з образом поетів як «національних пророків».

У 1909 р., під час 100-річчя від дня народження Юліуша Словацького і 60-річчя від його смерті, у клерикальному польському часописі «Gazeta Kościelna» вийшла ціла серія публікацій під назвою «Релігійність Юліуша Словацького», в якій автор намагався виправдати антиклерикалізм і модерністичні погляди поета. Починалася вона із перерахування закидів з боку консервативних католиків на адресу «пророка», а саме позитивне трактування Лютера («Oda do wolności»), критика переходу в християнство з «віри батьків» («Mnich»), вільне трактування церковних догматів, суїцидальні настрої, участь у дуелях, критика Ватикану як загрози для Польщі («Polsko, twa zguba w Rzymie!»), а також духовенства, особливо єзуїтів. Проте, на думку автора публікації, Словацький не мав на меті шкодити Католицькій церкві.

Як один із аргументів виправдання він використав тезу про те, що поет мав тонку і вразливу натуру, суперечливу та індивідуалістичну. До цього треба додати амбіції та гордість, які через брак визнання серед сучасників спричинилися до меланхолії. Отже, психічні розлади зменшують його вину перед релігією, підсумовує автор. Зрештою, важко обговорювати Словацького, оскільки він був самотником і певних свідчень про нього нема.

Іншим чинником було нерелігійне виховання поета в ранньому віці і шкідливий вплив модернізму в подальшому. Зокрема, релігійного скептицизму і пантеїзму. Вивчення філософії без знання основ віри стало причиною того, що Словацький на деякий час потрапив під вплив товіанізму і вірив, що розвиває церкву, а не поборює її. На думку автора «Gazety», поет мав доволі приблизне уявлення про католицизм, свою фантазію вважав одкровенням і хотів звільнити церкву для справжнього служіння. Хоча віри до кінця не втратив: «Не відкинув Бога повністю, і Бог його не залишив».

Проте головним виправданням для Юліуша Словацького на початку ХХ ст. став його патріотизм. Відірваність від батьківщини та сім'ї, непорозуміння із тогочасним емігрантським польським середовищем змушували його гостро переїматися долею Польщі. Його антипапську позицію можна виправдати буллою Григорія ХVІ про повстання 1830 р., яку він вважав благословенням на розділення Польщі сусідніми державами. Зрештою, і духовенство (особливо єзуїтів) він критикував за байдужість до проблеми евангелізації простого люду та підпорядкованість світській владі.

Психічний стан, брак релігійного виховання та знань про основи віри, а також патріотизм породили, на думку автора «Gazety Kościelnej», специфічне ставлення Словацького до Бога і релігійності. Він вільно трактував пости й недільні богослужіння, будучи водночас дуже моральним, чуйним, справедливим і т. д., вважав світ «марнотою марнот». Не бажаючи розчинитися у «Новітньому Содомі» – Парижі, він свідомо обрав життя одинака, подорожував на Святу Землю. Висновок автора, який (з огляду на обсяг публікації в важливому клерикальному часописі краю) можна вважати позицією значної частини польського духовенства початку ХХ ст., полягав у тому, що Словацький не був свідомим ере-

тиком, а релігійним фантазером. Він присвятив своє життя шляхетним, на його переконання, цілям. А його поезію не треба повністю ототожнювати з його особистістю. Крім того, з огляду на його характер, можна говорити про його релігійні відчуття (часто на патріотичному тлі), а не переконання. А тому, «безбожники соціалісти» не мають права вважати Словацького своїм патроном<sup>277</sup>.

Газета «Wiek Nowy» з нагоди 100-річчя від дня народження Юліуша Словацького писала: *«100 років тому доля послала Пророка, аби він надихнув народ і вказав дорогу до відродження і воскресіння»*. У статті йшлося про відзначення століття уродин *«безсмертного творця»* в Крем'янці, на яке прибула шляхта і міщани з околиць та гості з різних регіонів. В урочистих богослужіннях два дні поспіль брали участь численні представники духовенства, зокрема й Галичини, а прості парафіяни мали на одязі «національні відзнаки». Особливо прозорою є аналогія з біблійним сюжетом, коли йшлося про матір «пророка»: *«не забули віддати шану решкам матері Юліуша, Соломії з Янушевських Словацькій, вибраної Богом для того, щоб дарувати Польщі Генія»*<sup>278</sup>. Водночас тривала організаційна робота з перевезенням праху Словацького в Краків до Вавелю. Справу перенесення останків трактовано як питання національної ваги: *«в підземеллях вавельської катедри, на очах народу, поряд із прахом королів і героїв»*. Оргкомітет звернувся до кардинала Пузини з ініціативою перетворити крипту Міцкевича на крипту Трьох Пророків (Міцкевича, Словацького і Красінського)<sup>279</sup>. Не залишалася осторонь подібних відзначень і гімназійна молодь, яка особливо активно була залучена до націоналістичного руху<sup>280</sup>.

Водночас, польська преса не шкодувала звинувачень на адресу іншого поета, про якого теж можна сказати, що він шукав справедливості, але брак виховання та освіти, а та-

кож любов до батьківщини змусили його по-своєму трактувати Бога. Для польської преси творчість Тараса Шевченка та її популяризація в Галичині постійно були об'єктом критики. «Понура» поезія про гайдамаків та про «помсту ляхам», на думку польських клерикальних кіл, згубно впливала на українську молодь, робила її агресивною та не здатною до діалогу. Саме під впливом поезії Шевченка та радикальної пропаганди відбулися, на їхню думку, події у Львівському університеті 1910 р. Щодо релігійного аспекту творчості поета, то головним «богохульним» текстом вважали поему «Марія», критикували його виступи проти папи, звинувачення «ксьондзів, єзуїтів» в розпалюванні ворожнечі<sup>281</sup>. Щобільше, саме творчість Шевченка польські клерикали вважали головною причиною того, що українське суспільство в Галичині перестало бути християнським, перетворилося на анархо-соціалістичне, гайдамацьке, в якому культивують ненависть на соціальному ґрунті<sup>282</sup>.

У середовищі українського духовенства, як і загалом у суспільстві, існували різні погляди на творчість Т. Шевченка та розуміння того, як її має трактувати церква. На думку русофілів, культ Шевченка був прикладом антицерковності всього українського руху. Жоден вірянин, на їхню думку, не міг підтримувати ідеологію, яка вважала «месією» богохульника Шевченка», а тому вони всіляко засуджували «пропаганду» Шевченкової поезії священниками-українофілами<sup>283</sup>. З іншого боку, Шевченко був для русофілів знаковою постаттю – альтернативою полякам та їхньому національному нарративу. Богдан Дідицький називав його «великим малоросійським поетом», а Дмитро Марков – «русским народним генієм». Русофіли (як монархісти) не могли підтримувати Шевченкових соціалістичних ідей<sup>284</sup> і засуджували українофілів, які перетворили «малоросійського генія» на «батька

українського сепаратизму»<sup>285</sup>. У 1910 р., коли відбувалася чергова дискусія серед греко-католицького духовенства на тему творчості Тараса Шевченка, русофіл о. Кобилянський заявив, що Шевченка (православного) після виходу поеми «Марія» не можна вважати християнином взагалі, натомість українофіл і восточник о. Гавриїл Костельник трактував «Марію» як «пробу», виняток у загалом християнському до-робку поета.

У 1911 р. в Галичині відзначали 50-ті роковини смерті Тараса Шевченка. З цієї нагоди Михайло Лозинський опублікував в «Ділі» статтю, у якій прирівняв Шевченкову Марію до Богородиці, чим, на думку представників української клерикальної преси, поставив під сумнів святість шлюбу. Знаковим було те, що клерикальні кола, зокрема редакція «Руслана», назвали богохульником лише автора статті, але не наважились критикувати творчість Т. Шевченка<sup>286</sup>. На початок ХХ ст. культ Т. Шевченка вже був настільки важливим для українофільського табору, що навіть клерикали-західники подібні речі воліли не обговорювати.

Найдалше у питанні популяризації творів Шевченка зайшли радикали. Вони заявляли про те, що духовенство (особливо вища ієрархія) встановило «клерикальну цензуру», яка негативно впливала на розвиток громадсько-політичного життя і національної культури. Роль вищого духовенства у національному житті взагалі вони оцінювали негативно, адже Церква, на думку лівих, в свій час переслідувала Маркіяна Шашкевича та Івана Вагилевича, підтримувала русофільство в другій половині ХІХ ст., а також обмежувала поширення культу Тараса Шевченка. Отож, національна література і культура загалом розвивалася не завдяки, а всупереч діям церковної ієрархії. Натомість звичайні священики (Маркіян Шашкевич, Степан Качала, Да-

нило Тянячкевич) працювали з народом і для народу, всупереч волі єпископів<sup>287</sup>.

Традиційно, коли українське духовенство брало участь у подібних патріотичних заходах, це викликало різкі зауваження з боку польської преси і навпаки. Щодо вшанування Тараса Шевченка це було особливо актуально, оскільки, як стверджували польські політики, відбувалася католицька літургія на вшанування православного поета, що дозволяв собі доволі неординарне трактування догматів Католицької церкви<sup>288</sup>. Однак такі звинувачення впливали на мізерну кількість греко-католицького духовенства. Так, 1910 р. у Перемишлі українці відзначали Шевченківські дні, на які було запрошено серед інших і греко-католицького єпископа Чеховича. Як зазначала «Gazeta Koscielna», членами оргкомітету були духовні особи, а хором диригував вікарій із греко-католицької катедри в Перемишлі. Коли дійшло до виконання Шевченкового «Яна Гуса», лише єпископ покинув залу, решта ж руського духовенства «*демонстративно залишилася*», підтримуючи виступ оплесками<sup>289</sup>.

Отже, під час переходу від традиційної релігійності та патріотизму до модерного націоналізму, відбулася певна еволюція самої релігійної свідомості. Роль традиційної релігії й духовенства зменшується, але духовенство бере активну участь у процесі модерного національного «релігієтворення».

Для католицького кліру, як польського, так і українського, спільним було виправдання «хиб» і «помилوک» поетів-романтиків та звеличення постатей і загального доробку цих «національних пророків». А також участь у різноманітних урочистостях, в яких тісно перепліталася національне та релігійне. Відповідно, модернізм, проти якого виступала офіційна церква та місцеві ієрархи, був таки поширеним серед католицького кліру Галичини.



Різниця полягала в тому, що польське духовенство не було найбільшою «інтелігентною» верствою свого народу, тому не ризикувало наразитися на критику за ренегатство у разі відстоювання консервативних католицьких переконань. В українських священників вищим був рівень «національної відповідальності», а отже, і ступінь залучення до політичних процесів.

У міжвоєнний період до сонму «національних святих», крім поетів і повстанців далекого минулого, додали ветеранів недавніх воєн. Тут вищому духовенству ГКЦ доводилося виявляти більше політичної тактовності, зважаючи і на радикалізацію настроїв своїх вірян, і на можливі репресії з боку польської влади. Митрополит Андрей Шептицький прихильно ставився до формування культу національних героїв, якщо йшлося про легальну боротьбу. Наприклад, про Січових Стрільців, Листопадовий Зрив, Крути<sup>290</sup>. Але й не сильно заперечував, коли хтось вирішував діяти більш радикально. Наприклад, на 10-річчя Листопадового Зриву на кафедрі Святого Юра (де з 1921 р. традиційно 1 листопада проповідував о. Леонтій Куницький) вивісили синьожовтий прапор із нашитими на ньому чорними буквами «УВО» (Українська Військова Організація)<sup>291</sup>. Складніше було зі страченими націоналістами міжвоєнного періоду. Тут і небезпека наразитися на репресії влади була більшою, і суперечність із християнськими нормами виглядала непереможною. Митрополит Андрей зазвичай не втручався в такі процеси (що могло бути розцінено як заохочення), тому у Львівській архієпархії вшанування були найбільш чисельними<sup>292</sup>.

У 1936 р. Андрей Шептицький виступив за вшанування Симона Петлюри. Громадськість зустріла цю ідею прохолодно (зважаючи на угоду Петлюри-Піلسудського і фак-

тичну відмову Києва від Галичини на користь Польщі). Засудив це і Григорій Хомишин, назвавши Петлюру «відомим масоном»<sup>293</sup>.

## **Ідея автокефалії як приклад «національної церкви»**

Доброю ілюстрацією того, наскільки національна ідея змінювала Церкву і ставлення до неї вірян, є історія українських емігрантів в Америці. Там не діяли австрійські закони щодо релігії, відповідно, люди залишалися наодинці зі своєю національною / конфесійною ідентичністю. У цих умовах – умовах відносної свободи совісті, можна говорити про вільний вибір та уявлену «національну церкву».

Протягом кінця XIX – початку XX ст. у Північній Америці серед українських емігрантів спостерігався масовий перехід з Греко-католицької до Російської православної церкви. Водночас греко-католикам в Америці було дозволено і перехід на латинський обряд, хоча була заборонена агітація такого переходу. Можна було сповідатися в латинських парохів та святкувати згідно з григоріанським календарем<sup>294</sup>. Щобільше, Ватикан забороняв душпастирську діяльність в Америці одруженим священикам, а з 1897 р. підпорядкував греко-католицьких парохів римо-католицьким єпископам. У 1901 і 1902 рр. руське духовенство на двох спеціально організованих зустрічах висловило протест проти «латинізації», переходу на православ'я стали масовішими<sup>295</sup>. Найімовірніше, головними причинами переходу русинів на православ'я була негнучка політика Риму, схожість обрядів та бажання емігрантів звільнитися від римо-католицьких обрядових зразків і примату Папи, які вважали частинами «польської віри».

Не можна відкидати і русофільських симпатій, які могли розвинутися на повну силу поза межами Австро-Угорщини. Політика уніатського духовенства щодо церковного і громадського майна також могла призвести до непорозумінь із вірянами. Як, зрештою, і нерозуміння останніми суті католицизму. Тим часом Російська православна церква перенесла резиденцію єпископа із Сан-Франциско в Нью-Йорк й активніше розгорнула місіонерську діяльність, отримуючи фінансову допомогу від Синоду. Також на початку ХХ ст. у Канаді від імені РПЦ діяв самозваний єпископ Серафим. Коли ж самозванство Серафима стало відомим, його прихильники організували «незалежну Грецьку православну церкву», продовжуючи вербувати прихильників серед греко-католиків<sup>296</sup>.

**Важливим питанням для емігрантської та галицької української преси того часу був статус Греко-католицької церкви в Америці.** Навіть коли йшлося про перехід парафій на православ'я, чи про заборону на душпастирську діяльність одруженим священикам, чи про кадрові призначення, або стосунки із латинським кліром. Усі ці проблеми пов'язували з «підпорядкованим» становищем «руської церкви». **Це породжувало дискусії про Унію і владу Ватикану**<sup>297</sup>. Наприклад, для русофілів до розколу на старо- і новокурсників важливим було одночасно зберегти і «консерватизм» (що передбачало лояльність до Католицької церкви), і зв'язок із «Руссю». З переходом частини русофілів на відверто проросійські позиції вони почали трактувати Унію як акт латинізаторської політики<sup>298</sup>. Для лівих і частини національних демократів Рим асоціювався не лише з національним, але і з класовим гнобленням. Натомість клерикали та інша частина національних демократів трактували Унію позитивно. Важливими були розходження між восточниками (діяльність яких свідчила про автономістські на-

строї) і західниками (для яких статус ГКЦ у системі Католицької церкви не був аж таким принциповим).

У газеті американських русинів «Свобода» на початку 1902 р. з'явилася стаття під назвою «Скажім собі правду в очі!», яку було повністю передруковано в народовецькому «Ділі» з огляду на її програмний характер. У вступному слові від редакції «Діла» йшлося про те, що в середовищі русинів-емігрантів давно побутувала думка про *«самостійну національну руску церкву, про таку релігійну організацію, що забезпечувала би права руского народу в Америці на повний розвиток»*<sup>299</sup>. На думку автора статті, кінцевою метою політики Ватикану є латинізація греко-католиків в Галичині та на еміграції, що спричиняє втрату руської ідентичності (так вважали радикали і соціал-демократи). Головна думка статті – розірвати Унію, оскільки за час її існування Рим не виконував своїх зобов'язань, проводячи асиміляторську політику: *«Час вже перестати бути рабами, і як вільні люде вказати прилюдно пальцем на причину нашого глупого положення і кликнути: Проч з Римом!»*<sup>300</sup>. Проте розрив Унії не означав перехід під юрисдикцію Російської православної церкви. *«Знаю що москвофіли мають готову на се рецепту. Они радять нам пристати до цареславних. Але сего жаден съвідомий Русин ніколи не зробить. Ярмо цареславне нічим не легче ярма римського. Віра, котра стоїть на салдатах, нагайці та арешті не може бути християнською – а ми хочемо бути християнами»*<sup>301</sup>. Автор статті пропонував наслідувати у церковному житті приклад перших християн (подібні заклики так само були характерними для представників Радикальної партії – послідовників М. Драгоманова), а також провести для русинів Північної Америки церковний собор, який би розірвав Унію та визначив засади діяльності самостійної церкви. За такою самою схемою мала розвиватися ситуація у Бразилії. Щодо Гали-

чини, то хоча *«там є більше голов мудрійших як в нас, то ж будуть знати, що і як робити»*, проте Унію теж потрібно, на думку «Свободи», розривати<sup>302</sup>. Як було зазначено в коментарі редакції «Діла», ситуація в Галичині є подібною. За час Унії Рим *«знівечив виборчо-автономічний лад нашої церкви»* і теж проводив політику латинізації. Проте «Діло» не підтримало заклик *«Проч з Римом»*, обмежившись висновком про те, що автономія Греко-католицької церкви мала стати одним із завдань національної політики<sup>303</sup>. Теза про те, що латинізаційна політика є не лише галицькою особливістю, а й притаманна католицьким єпископам (неполякам) в усьому світі, траплялась на сторінках газети і в подальших матеріалах<sup>304</sup>.

*«Акція, яку в останній часі розпочали американські Русини-уніати під проводом своїх священників»*<sup>305</sup> стала темою багатьох пізніших публікацій у пресі. **Одним із попередніх висновків суспільної дискусії було те, що в Греко-католицькій церкві занадто багато речей вирішують особи, які не є русинами чи греко-католиками**, наприклад – право патронату (яке належало зазвичай римо-католикам польської національності). Представники народовецького табору виступали за скасування права патронату, за автономію у призначенні священників на парохіях. Оскільки, на думку народовців, церковні справи часто переходять у політичні, потрібно вимагати від влади забезпечити фактичну рівноправність усіх віросповідань. Також передбачалося відокремити греко-католицьку частину від загального католицького фінансового фонду, щоб забезпечити економічну незалежність. **Національна автономія Церкви полягала в тому, щоб на «Руську церкву» не впливали чинники а) з-поза Церкви, б) з-поза нації, і як наслідок – об'єднання всіх русинів-уніатів в єдиній незалежній структурі з перспективою утворення патріархату**<sup>306</sup>.

Причиною руху за автономію серед русинів у Північній Америці національні демократи вважали передусім упосліджене становище Греко-католицької церкви у всій церковній структурі, підпорядкованій Ватикану. Перебування греко-католиків – емігрантів під юрисдикцією Конгрегації поширення віри ставило їх в один ряд з «*Кафрами чи Індіанами*». Ужгородський та Пряшівський єпископи перебували під юрисдикцією римо-католицького угорського архієпископа в Естергомі, хорватські греко-католики підпорядковувалися архієпископу в Загребі. Тому, на думку редакції «Діла», Греко-католицька церква потребувала створення єдиної структури для всіх русинів у формі патріархату<sup>307</sup>.

Для західників оптимальним вирішенням проблем греко-католиків в Америці було не від'єднання від Риму, а оптимізація структури Католицької церкви. У 1900 р.і в «Руслані» з'явився заклик до утворення окремого єпископства (після відповідного звернення посла Вахнянина до австрійського міністра закордонних справ Голуховського). На той час основною причиною заснування єпископства редакція «Руслана» вважала бажання вберегти русинів від впливу емігрантів-протестантів з Північної Європи та православного архієпископства в Сан-Франциско<sup>308</sup>. Окрім того, окреме єпископство було необхідне для уникнення латинізації та полонізації руських емігрантів, які в Америці опинилися в такому ж дискримінаційному становищі, в якому перебували в Галичині чи Закарпатті<sup>309</sup>. Таке єпископство, з огляду на плани угорської влади лобювати в Римі заснування греко-католицького єпископства для закарпатських русинів, мало б також унеможливити загрозу мадяризації<sup>310</sup>.

У 1907 р. Рим призначив греко-католицького єпископа в США – монаха василіянина Сотера Ортинського. Реакція на призначення з боку політичних груп була різною: схвалення

клерикалів, розчарування націоналістів та ворожість русофілів.

Новину про призначення єпископа для русинів у Північній Америці радісно сприйняли західники, як перемогу руського табору та всієї *«руско-католицької Церкви в Америці»* наперекір Угорському уряду, владі у Відні та, особливо, галицькому крайовому намісництву. Єпископа Ортинського вважали *«горячим патріотом»*, який зможе об'єднати русинське суспільство в Америці. Окрім душпастирських функцій русинське єпископство в Америці мало сприяти консолідації громади та перешкоджати асиміляції – *«Русько-католицька Церква є наймогутнішим заборолом нашої національності»*<sup>311</sup>. Одразу після висвячення на сторінках *«Руслана»* було розміщено матеріали на захист новоіменованого владики від атак у польській та русофільській пресі<sup>312</sup>.

Восточники розцінили створення єпископства для американських русинів як результат наполегливої роботи греко-католицьких ієрархів у Львові (Сембратовича та Шептицького). Попри те, що греко-католицький єпископ перебував під юрисдикцією безпосередньо Апостольської столиці та делегата Ватикану у Вашингтоні, він був залежним у таких справах, як візитації парохій, рукоположення священників, а також у майнових питаннях, від латинських єпископів. Особливо прикрим для восточників було те, що до заснування руських семінарій навчання священників мало відбуватися в римо-католицьких, а парохами в руських парохіях в Америці могли стати лише неодружені священники<sup>313</sup>. Така стримана оцінка заснування єпископства фактично наближала позицію восточників до позиції національних демократів.

На думку останніх, вирішення у 1907 р. питання про греко-католицьке єпископство для русинів у Північній Америці не відповідало інтересам самих греко-католиків. Ватикан не за-

безпечив єпископові Ортинському ані очікуваної самостійності, ані рівноправності з римо-католицькими ієрархами. На думку редакції «Діла», єпископ «незалежний» хіба що від митрополита Шептицького, тоді як є підконтрольним місцевому римо-католицькому духовенству<sup>314</sup>. Після такої різкої заяви восточники намагалися одночасно дистанціюватися і від народців, і від політики Ватикану. Називаючи матеріали газети «Діло» «ефектами псевдопатріотичного обурення» і «поширенням схизми», заявляли все ж, що папська булла не відповідала очікуванням суспільства та вимогам часу. Щодо трактування Римом русинів на рівні з «індіанами і кафрами» (таке закидали Ватикану націоналісти), то всі католицькі американські єпископства існували у формі місій, тому жодної дискримінації, принаймні в цьому випадку, не було. Загалом редакція «Ниви» оцінювала заснування руського єпископства в Америці як величезний крок вперед попри всі розчарування<sup>315</sup>.

У середовищі русофілів звістку про призначення о. Ортинського єпископом для русинів Америки сприйняли вкрай негативно. Це можна пояснити українофільською позицією останнього та ворожим ставленням до «кацаповъ-цареславовъ»<sup>316</sup>. У самому тексті булли для русофілів знаковими стали пункти про фактичну підтримку celibату<sup>317</sup>, про дискримінацію руського духовенства і вірян порівняно з римо-католиками (у випадках церковної субординації та шлюбно-сімейних відносин)<sup>318</sup>. 1907 рік, на думку русофілів, став переломним моментом в історії стосунків з Ватиканом. До цього часу всі папські документи закріплювали (хоча лише номінально) права уніатської Церкви і гарантували певну самостійність та збереження самобутності. Від часу виходу папської булли 1907 р., на думку русофілів, уся уніатська Церква (не лише в Америці, а й в Галичині) опинилася в кардинально відмінному статусі. «Мы существуемъ, но не какъ автоном-



*ное тѣло, не какъ организмъ, живущій среди другихъ католическихъ организмовъ своей собственной жизнью, а какъ подчиненный низкаго сорта членъ римо-католическаго организма. Въ соціальному отношеніи наша церковь стала рабынею латинської церкви, которая, такимъ образомъ, получила полное превосходство и господство над своей сестрой».* Для русофілів була «незрозумілою» позиція митрополита Шептицького, якого вони характеризували як прихильника східних церков (одночасно декларуючи й те, що «не хочуть» вірити у валенродизм). Так само «дивною» здавалася і позиція єпископа Сотера Ортинського, який в першому своєму інтерв'ю в сані єпископа був «надменний и полный уверенности в успехе своего дела, в подкопание и даже уничтожение православной церкви в Америке», а згодом стало відомо про підпорядкування руського єпископа римо-католицьким ієрархам. Єдиним логічним поясненням ситуації русофіли вважали вплив єзуїтів. «Может заглянуть въ глубину души нашего василиянина, воспитанного и обработанного такими непостежимыми мастерами, какими всегда были и есть патры-іезуиты»<sup>319</sup>. Зрозуміло, що згадка про митрополита Андрія, про його прихильність східному обряду, про єзуїтів, василіан і валенродизм з'явилася не просто так.

Трактування радикалами єпископа Ортинського як єзуїтського вихованця було дуже схоже на міркування у статтях «Галичанина», де також говорили про підпорядкованість і целібат. «Ціла укр. церква в північній Америці віддана на жир нахабного латиньства, бо почавши від єпископа Ортинського, а скінчивши на посліднім попови, ніхто з них не має ніякого дійсного права, всі є наймитами латинських біскупів». Політику Риму в Америці редакція «Громадського Голосу» вважала частиною «єзуїтського плану знищення нашого народу» шляхом маскування в «физи руських митрополитів,

*єпископів, василіянські кіреї»<sup>320</sup>*, що так само було більш ніж прозорим натяком на митрополита Андрея Шептицького.

У цей час все більш популярним ставало твердження, що *руською* Церквою мають керувати *русини*, обмеживши дискримінацію і вплив *чужорідних елементів*. Закономірно, що розмови про унікальність і збереження власної ідентичності (обрядової та національної) перетворилися згодом на дискусії щодо проголошення патріархату. З 1913 р. ідею утворення патріархату почали серйозно просувати восточницькі клерикальні кола. На відміну від попередніх ініціатив світських осіб, клерикали вважали за необхідне отримати патріархат лише із санкції Ватикану. Але причини називалися ті самі – обрядові непорозуміння та дискримінаційне становище порівняно з Римо-католицькою церквою<sup>321</sup>.

## **Церква та інтегральний націоналізм міжвоєнного періоду**

Ситуація міжвоєнного періоду сильно відрізняється в політико-правовому та ідеологічному сенсах від періоду до Першої світової війни. Передусім українці опинилися в новій, польській державі, де не було арбітра в особі віденського уряду. В середовищі українського політикуму та греко-католицького кліру тривала дискусія щодо узгодження польської та української лояльності, що було непросто зробити після українсько-польського збройного протистояння. **Лояльність до державної влади, на думку націоналістично налаштованих політиків, уже не могла бути поєднана з українським патріотизмом**<sup>322</sup>. Греко-католицькій ієрархії все важче було балансувати між настроями вірних та політикою органів державної влади. Окрім того, якщо за часів Австро-Угорщини націоналісти закидали владі зловживання з боку окремих пропольських чиновників в стосунку до

Греко-католицької церкви, то після 1923 р. уже йшлося про тиск на ГКЦ як елемент цілеспрямованої державної політики<sup>323</sup>. Так, у 1923 р. місцева державна адміністрація звернулась до парохіяльних священників з настановою правити хвалебні богослужіння в честь приєднання території Східної Галичини до Польщі в обхід єпископської адміністрації, проти чого, до речі, одразу висловив протест єпископ Григорій Хомишин, як проти «*свого роду цезаропанізму*»<sup>324</sup>.

Іншим важливим моментом є те, що зі зміною державних та адміністративних кордонів, дискусії про Греко-католицьку церкву тепер не могли трактувати як суперечності щодо всієї «української церкви». Через те, що співгромадянами українських греко-католиків стало багато православних українців, поняття «українського церковного життя» включало і Православну церкву в Польщі. А у львівській пресі у 30-х роках ХХ ст. усе частіше почали використовувати визначення «українська церква» без означення конфесії, яка вже перестала бути маркером національної ідентичності<sup>325</sup>. ГКЦ, втративши монополію, мала стати більш чутливою, зокрема, до політичних уподобань вірян.

Прихід до влади в країнах Європи представників правих політичних рухів, а також зростання популярності в Галичині радикального націоналізму робили питання відносин релігії та правої ідеології актуальнішим. **На початку 30-х років українське суспільство загалом та Греко-католицька церква зокрема зіткнулися з новим для себе явищем – поширенням інтегрального націоналізму. Якщо до цього часу діяльність націоналістів на практиці рідко виходила за межі традиційної християнської моралі, то нова доктрина відкидала її навіть теоретично (як Декалог українського націоналіста суперечить Десятьом Заповідям). У цій ситуації церковні ієрархи змушені були так само чіт-**

**ко й недвозначно заявити свою позицію.** Як восточники, так і західники категорично не сприймали практики насильницької боротьби націоналістів, а також намагалися зупинити перетворення інтегрального націоналізму на масовий політичний рух.

Водночас і клерикали, й націоналісти були не проти використати один одного у власних політичних цілях<sup>326</sup>. Доволі приязні стосунки восточників із представниками націоналістичного руху були зумовлені спільним баченням майбутнього України, побудованого на ідеї унікальності, поєднанні східних («візантійських») і західних («латинських») елементів. **Двоїстість природи Греко-католицької церкви, яку підкреслювали восточники, перегукувалась із націоналістичним уявленням про становище українського народу «на грані двох світів».** Натомість західники відкидали подібну двоїстість, вважаючи католицизм рятівним колом, яке мало допомогти українському народові інтегруватися в європейський цивілізаційний простір. Наголосимо, що єпископ Хомишин не виступав проти привнесення будь-яких національних чинників у церковно-релігійне життя, він був проти націоналістичного канону «православної козацької України», який, на його думку, був деструктивним і не державотворчим та явно суперечив католицькому характеру Церкви.

Митрополит Андрей прагнув зберегти компроміс із націоналістичним табором, засуджуючи терор з боку окремих націоналістів. Заперечував крайні форми націоналізму, але й зазначав певну користь від цієї ідеології в помірних «дозах»<sup>327</sup>. Якщо говорити конкретно про ОУН, то вважав її структуру інфільтрованою агентами поліції, яку розриває отаманщина і яка здійснює провокації в інтересах польської влади<sup>328</sup>. Один із чільних ідеологів західництва Осип Наза-

рук висловився з цього приводу так: митрополит не мав відваги назвати зло злом<sup>329</sup>.

Єпископ Григорій Хомишин не обмежився публічним дистанціюванням від радикальних елементів. Причину зростання популярності інтегрального націоналізму він вбачав не лише як реакцію на тиск польської влади, але й у популістській політиці українських партій. У згаданих вже пастирських листах «Про візантійство»<sup>330</sup>, «Про політичне положення українського народу в польській державі»<sup>331</sup> та в брошурі «Українська проблема»<sup>332</sup> єпископ чітко окреслив позицію західників, зокрема щодо поширення націоналізму та майбутнього міжнародних стосунків. На думку єпископа, українці та поляки мали знайти компроміс для співіснування на ґрунті католицизму, реальної політики, взаємних поступок, примирення та позитивної праці. За умови, що українське суспільство не відкидатиме сліпо все західне як польське, трактуючи східні традиції як ексклюзивну «батьківську спадщину».

Прикладом конкуренції між Церквою та націоналістами за вплив на молодь було проведення у Львові найбільш масової української акції (близько 50 000 учасників) міжвоєнного періоду. «Українська Молодь Христові» під патронатом митрополита Андрея Шептицького у травні 1933 р. спричинила гострий конфлікт із націоналістичним середовищем<sup>333</sup>. Ця подія продемонструвала організаційні можливості Церкви та її вплив на молодь, які виявилися значно потужнішими за очікування польської адміністрації та «конкурентів в ідеологічній боротьбі» із націоналістичного табору. Відповідно, націоналісти засудили акцію через її нібито надмірну лояльність, полонофільство й «опортунізм», а польська патріотична преса закидала греко-католицькому духовенству надмірні симпатії до націоналізму<sup>334</sup>. Водночас, критикуючи

духовенство, націоналісти не обмежилися лише традиційними випадками проти єпископа Хомишина, а звинуватили всю ієрархію в пропольськості та угодовстві<sup>335</sup>. Неоднозначно було сприйнято проведення заходу і в середовищі духовенства: частина західників вбачала в ньому шкідливу політичну складову через присутність окремих партійних діячів національно-демократичного табору<sup>336</sup>. Тому єпископи станиславівський Григорій Хомишин та перемиський Йосафат Коциловський відмовилися брати участь в акції, нібито через загрозу теракту з боку ОУН. Ватикан стримано сприйняв проведення заходу, побоюючись погіршення стосунків з урядом Польщі, оскільки митрополит Андрей свідомо назвав акцію «українською» (коли більшість українців була православними), а організатором була «Галицька провінція» (попри протести влади і наполягання на терміні «Східна Малопольща»)<sup>337</sup>.

Проте не конкуренція за вплив на молодь була головним каменем спотикання у справі порозуміння восточників із радикальними націоналістами. Використання ними насильства і терору для досягнення політичних цілей змусило всю ієрархію відмежуватися від їхньої політики. Ще у 1930 р., під час проведення владою Польщі т. зв. пацифікації, митрополит Андрей Шептицький в інтерв'ю висвітлив офіційну позицію греко-католицької ієрархії з цього питання. Проведення пацифікації він назвав реакцією на терористичні дії і «зловживанням поліції». До того ж ані Греко-католицька церква, ані більшість українського суспільства, на його думку, не мали жодного стосунку до їхньої організації, натхнення та виконання<sup>338</sup>. Найбільшого загострення відносини Церкви і націоналістів досягли у 1934 р., коли бойовик ОУН вбив директора української гімназії Івана Бабія, нібито за «угодовство» і співпрацю з польською адміністрацією.

З цього приводу митрополит Андрей написав: *«Якщо хочете зрадливо вбивати тих, що противляться вашій роботі, прийдеться вам убивати всіх учителів і професорів, що працюють для української молоді, всіх батьків і матерів українських дітей, усіх настоятелів і провідників виховних українських інституцій, усіх політиків і громадянських діячів. А передовсім прийдеться вам скритовбивствами усунути перешкоди, які у вашій злочинній і глупій роботі ставляє духовенство разом із єпископами. Бо ми від літ стверджували, і стверджуємо, й не перестанемо повторяти, що злочин є за всіди злочином, що святій справі не можна служити закритавленими руками. Не перестанемо твердити, що хто деморалізує молодь, той злочинець і ворог народу»<sup>339</sup>.*

**Таке однозначне засудження діяльності ОУН не перешкождало, однак, багатьом священикам підтримувати так званий християнський націоналізм.** Особливо поширеним він був у Львівській провінції, де в ньому бачили (як о. Гавриїл Костельник) можливість популяризації візантійського обряду<sup>340</sup>. Але прихильником «християнського націоналізму» був, наприклад, і блаженний о. Микола Конрад, не восточник, священномученик, беатифікований Папою Іваном Павлом II. Митрополит Андрей, маючи суттєві зауваження до цієї ідеології, прагнув її виправляти, а не поборювати<sup>341</sup>. Так, він продовжував підтримувати організацію «Католицька Акція Української Молоді», яка ідеологічно була близькою до націоналістів, навіть після вбивства Івана Бабія<sup>342</sup>. Багато священиків (знову ж таки переважно з Львівської провінції) підтримували Фронт Національної Єдності – легальну націоналістичну організацію, яка виступала і проти терору ОУН, і проти т. зв. нормалізації українсько-польських відносин<sup>343</sup>. Деякі діячі Українського Католицького Союзу (організації восточницького спрямування, що діяла під патронатом

митрополита Андрея Шептицького) вважали можливим союз із «модерним націоналізмом» задля боротьби з комунізмом та лібералізмом<sup>344</sup>. Тому некоректно було б робити висновки про ставлення духовенства до націоналізму як ідеології на основі лише критики нелегальної ОУН.

\* \* \*

Подальший розвиток подій і вибух Другої світової війни позначився зростанням популярності націоналізму як ідеології, що пропонувала прості та зрозумілі рецепти для вирішення суспільних проблем. Ідеї міжнаціонального порозуміння та органічної праці, як і більшість постулатів християнського вчення, виявилися непопулярними в умовах воєнного часу, а після приходу радянської влади і поготів.

Протягом першої половини ХХ ст. кристалізувалася ідея «української церкви». Вона стала наслідком довгого протистояння з польськими культурними і політичними впливами, в якому Греко-католицька церква виконувала функцію «національної інституції». В таких умовах, ще й враховуючи націоналізм як панівну в суспільстві ідеологію, бачення Церкви як нелатинської, автономної, національно орієнтованої було цілком закономірним. Зазначимо, що цю ідею повною мірою реалізують і сьогодні, коли проголошено патріархат.



## АГІТАЦІЯ В ЦЕРКВІ ТА ПРОПОВІДІ НА ТРИБУНІ: СВЯЩЕНИКИ В ПОЛІТИЧНІЙ БОРОТБІ

«Церква повинна залишитися матір'ю і учителькою, але не бути ніколи державною Церквою чи Церквою, яка є інструментом для владних політичних чи якихось інших цілей»

*Глава УГКЦ Блаженніший Святослав (Шевчук) під час прес-сніданку для представників ЗМІ, 2013 рік*

Напередодні кожних виборів ієрархи закликають рядове духовенство не агітувати за когось із кандидатів. Це нагадування лунає постійно, що само собою є промовистим фактом, і кожного разу знаходяться «політичні активісти» серед кліру. Духovenство в Україні інтегроване в політичне життя, священники нерідко є капеланами місцевих рад, церкви нагороджують політиків орденами і грамотами, політики змагаються у благодійності на користь церков. Економічні преференції від держави у вигляді пільг на оплату комунальних платежів, спеціального податкового режиму для релігійних спільнот, а також виділення земельних ділянок для українських церков роблять їх заручницями політичної ситуації, але й поліпшують матеріальне становище. Такими є реалії сучасної України.

Століття тому проблеми були іншими: яка роль духовенства має бути в суспільному житті спільноти, яка прагне якщо не незалежності, то хоча б широкої автономії. **Тоді, на початку ХХ ст., сформувався образ «священника-патріота», який «піднімає народ». Кризь призму цих двох вимог:**

**патріотизму та громадської активності, суспільство і політики давали оцінку духовенству.** Цей образ існує й досі. Однак треба розуміти, що бути активістом зі своїми переконаннями не означало бути «патріотом». Треба було відповідати очікуванням своїх парафіян. Інакше можна було заробити реноме «хруня», який «шкодить національній справі».

Існували різні оцінки того, наскільки духовенство має бути ангажоване в політичні процеси. Чи повинно таке залучення відбуватися за індивідуальним принципом, чи клір мусить включитися у громадську роботу як суспільна група? На початку ХХ ст. світська інтелігенція почала конкурувати з духовенством за вплив на маси, перебираючи на себе роль суспільного «проводиря». Це знайшло своє відображення у поширенні лівих радикальних ідей та ідеології українського націоналізму. Нерідко самі священники поставали перед вибором між ученням церкви та церковною субординацією, з одного боку, та модерними ідеологіями – з іншого. Окрім того, існувала конкуренція між українофільськими та русофільськими діячами, серед яких значна частина була священниками.

Тому, коли в цьому розділі йтиметься про «пасивність кліру» чи «перешкоджання суспільному життю громади» з боку частини духовенства, варто пам'ятати про політичну конкуренцію як імовірну причину таких звинувачень. Адже на початок ХХ ст. майже все духовенство так чи так було заангажоване в суспільно-політичні процеси, і «виступ проти читальні» не завжди означав протидію читальням як таким. А лише читальням політичних опонентів.

Питання участі кліру в громадсько-політичному житті було відкритим протягом всієї першої половини ХХ ст. Це було пов'язано як із розбіжностями між західниками і восточниками, так і з постійними змінами суспільно-політичної ситуації.

Греко-католицька церква була однією з найвпливовіших сил в українському галицькому суспільстві. Вона мала мережу молодіжних і жіночих товариств, економічних та громадських організацій<sup>345</sup>. Парафія, яку очолював парох, була найменшою адміністративно-територіальною одиницею Греко-католицької церкви, тобто тою церковною інституцією, яка найчастіше безпосередньо стикалася з вірянами<sup>346</sup>. 1901 р., коли Андрей Шептицький обійняв митрополичий престол у Львові, Греко-католицька церква налічувала 1 854 парафії та 2 934 000 вірян<sup>347</sup>. Духовенство тісно співпрацювало з «Рідною Школою», Руським Педагогічним Товариством та багатьма іншими організаціями<sup>348</sup>.

## Можливості священників бути громадськими активістами

В українській історіографії поширеним є образ парафіяльного священника – лідера громади, рушія українського національного проекту<sup>349</sup>. Загалом погоджуючись із цим твердженням, звернемо увагу на чинники, які визначали можливості священників бути громадськими активістами. **По-перше, парохіяльне духовенство було залежним і від духовної, і від світської влади.** Консисторія подавала кандидатури на священників, які без «презенти» місцевого власника маєтку («патрона»), не могли отримати призначення. Тому треба було маневрувати між цими двома центрами впливу<sup>350</sup>. Як йшлося у восточницькому часописі «Нива», це «право патронату» було застарілим і шкодило українській справі. Іноді затвердження греко-католицького пароха відбувалося за умови, що він не повинен *«втручатися до політики (розумій – займатися справами свого народу)»*, не конфліктувати з місцевою шляхтою та римо-католицьким духовенством – *«розумій – попірати їх заборчу політику»*, а також не брати активної участі в антиалкогольній кампанії Церкви. Деколи за призначення на парохію вимагали хабара у грошовій формі. Вихід із ситуації автор статті, який підписався псевдонімом *«Священник»*, вбачав у передачі єпископам усієї повноти влади призначення і звільнення духовенства на парохії. Але таке нововведення вимагало *солідарності* духовенства, якої не було<sup>351</sup>.

**По-друге, не вирішеним на початок ХХ ст. залишалося питання майнового забезпечення священників.** Для їхнього утримання було передбачено три джерела прибутків: плату за треби (здійснення обрядів), прибутки з парохіяльних земель та урядову платню із релігійного фонду. Основна час-

тина – плата за треби – не була чітко визначена і нерідко ставала причиною конфліктів пароха зі селянами<sup>352</sup>.

**По-третє, деякі священики із суб'єктивних причин не підтримували розвиток певних громадянських інституцій, наприклад, виступали проти відкриття читалень<sup>353</sup>.** Проблеми виникали, як вважали західники, коли, наприклад, сільський парох і сільський учитель належали до різних політичних партій. *«Найбільше ся ворожнеча наступає там, де священиком є «поступовий» націонал-демократ, а учителем християнський суспільник»<sup>354</sup>.* До цього можна додати конкуренцію церковного вчення з радикальними та націоналістичними ідеями, поширення серед священиків і вірян русофільства, а також значний вплив держави на стосунки всередині галицького суспільства<sup>355</sup>. Із зростанням кількості світської інтелігенції та поширенням лівих політичних ідей з'явилася конкуренція між духовенством і світськими діячами за контроль над масами. У політичних виданнях публікували матеріали з критикою «ворожих» священиків і підтримкою «своїх», що підтверджує існування в середовищі кліру різних груп. У цих умовах можливості кліру відповідати образу ідеального «священника-патріота» були доволі обмеженими.

## Антиклерикалізм

Додатковим викликом, з яким на початку ХХ ст. зіткнулася Церква, пов'язаним із появою модерних суспільно-політичних ідей, став антиклерикалізм. На початку ХХ ст. усе виразніше виявлялася зміна ставлення вірних до священиків. Популярні ліві періодичні видання, зокрема «Громадський Голос», не лише дозволяли собі критику на адресу окремих священиків, але й розміщували матеріали відверто образливого характеру, що стосувалися вищих церковних ієрархів.

Священики більше не були єдиними авторитетами в політичних і суспільних справах, усе більшу роль почала відігравати світська інтелігенція, яка прагнула перейняти від кліру керівництво над суспільними процесами. Головними точками критики антиклерикалів були майно та освіта.

Галицький клір (як латинський, так і уніатський) вони вважали союзником польської шляхти і державного апарату та ворогом «працюючого люду»<sup>356</sup>. Матеріали про підвищення платні священикам і чиновникам – «неробам» – супроводжувалися повідомленнями про те, що робітники й учителі не могли розраховувати на пенсійне забезпечення<sup>357</sup>. Окрім традиційних звинувачень у «служінні мамоні», захланності та «відбиранні останнього заробленого гроша», у лівій пресі публікували матеріали також і про соціальну несправедливість серед духовенства. Радикали, зокрема, визнавали, що «положення низших церковних чинів не є дуже світле». Але в цьому разі священиків, на думку редакції «Громадського Голосу», мала б підтримувати не держава (тобто платники податків), а церква, яку ліві вважали «найбільшим капіталістом та землевласником Австрії»<sup>358</sup>.

У полеміці з лівими клерикали використовували тактику своїх опонентів, звинувачуючи їхніх лідерів (представників неробітничих професій) у використанні праці селян. Робота священика була, на їхню думку, кориснішою, ніж праця адвоката чи економіста, оскільки спрямована на ширше коло осіб. «Є люди, що цілий свій вік не мали до діла ані з адвокатами, ані з лікарем і не хочуть їх навіть знати, але хиба нема в нашій народі чоловіка, який би бодай раз-два на рік, як не що тижня не стрінув ся з лагодячою, покріпливою діяльністю священика»<sup>359</sup>.

Одним із найбільш повторюваних закидів радикалів у бік духовенства були (поряд з майновими питаннями) звинувачу-

чення у ворожості до освіти, читання, науки. Така позиція, на думку «Громадського Голосу», мала на меті досягнення двох завдань: тримати народ «в темноті» для легшого визискування та сприяти польській владі<sup>360</sup>.

Про причини поширення антиклерикальних ідей у кінці XIX – початку XX ст. писав В. Охримович у брошурі «Чому я навернувся?», що вийшла друком у 1920 р. Тогочасна інтелігентна молодь захоплювалася матеріалістичними ідеями Л. Бюхнера, Е. Геккеля, К. Маркса, Ф. Енгельса та ін., а також теорією еволюції Ч. Дарвіна. Для молодого В. Охримовича церква була забобоном, а священників він вважав людьми, які живуть з людської дурості. Для нього, як і для багатьох радикалів того часу, віра в поступ людства замінила віру в Бога<sup>361</sup>.

Крім того, додатковими аргументами «проти» Греко-католицької церкви були латинські впливи та полонізаційна політика частини духовенства<sup>362</sup>. На думку Л. Цегельського, радикальна ідеологія, зокрема віра в те, що національне звільнення є нерозривно пов'язаним із класовою боротьбою та звільненням селянства, змусила ліву українську інтелігенцію відкидати співпрацю з духовенством та аристократією<sup>363</sup>. А О. Барвінський стверджував, що під впливом Драгоманова галицькі радикали почали ставитися до греко-католицького духовенства, як соціалісти Російської імперії до православного<sup>364</sup>.

## **Восточники і західники про громадську активність духовенства, ідея виокремити клір в окрему політичну верству**

Між прихильниками західництва і восточництва існували принципові розходження стосовно того, як священники мають бути залучені в громадсько-політичне життя. Тут тре-

ба чітко розрізняти громадсько-політичну активність священика-патріота і участь в політичній конкуренції, яка посувала на другий план обов'язки пароха. І восточники, і західники, і політичні партії однозначно підтримували перший варіант і засуджували другий. Потрібно було визначитися, кого можна було вважати патріотом. Епізодичні звертання церковної ієрархії до духовенства із закликом утриматися від безпосередньої участі в політичному житті, не створювати політичної конкуренції в середовищі духовенства часто залишалися не почутими. Греко-католицькі священики активно ангажувалися в політичну боротьбу<sup>365</sup>. Водночас не треба ототожнювати її лише з передвиборчою агітацією, боротьба тривала перманентно як між громадськими організаціями чи групами, так і всередині цих організацій.

Наприклад, боротьба між українофілами і русофілами відсувала на другий план належність до Католицької церкви. Станиславівський єпископ Григорій Хомишин трактував таку ситуацію як загрозу для Церкви, всіляко підтримуючи серед кліру своєї єпархії лояльність передусім до католицизму і часом різко обмежуючи участь духовенства в громадському житті. Західники вважали заслугою єпископа Хомишина те, що він припинив ріст популярності радикальних ідей, священики знову почали усвідомлювати себе саме як священиків, а не як політичних діячів<sup>366</sup>.

Водночас, західники називали духовенство головним та керівним учасником політичного процесу, а клір мав очолити легальну боротьбу галицьких русинів за свої права в Австро-Угорській державі. Восточники виступали за діалог і активну співпрацю на рівних зі світською інтелігенцією (переважно мали на увазі національних демократів), і не претендували на провідну роль як стан. Ця принципова відмінність у поглядах і стала причиною звинувачень



єпископа Григорія Хомишина та його прихильників у тому, що вони «усуваються від національного життя». Але це – звинувачення політичних опонентів, самі ж західники прагнули не лише брати в ньому участь, а й очолювати процес. Сільські парахи, на думку редакції західницького часопису «Руслан», повинні були проводити і проводили громадську роботу на місцях. Хоча траплялося, що *«слабші характери серед нашого кліру усуваються від народної праці»*<sup>367</sup>. Священики, на думку західників, були більшими жертводавцями, аніж світські особи<sup>368</sup>, більшими патріотами, ніж тогочасна інтелігенція, більш орієнтованими на реальні потреби народу, аніж ліві активісти – *«ті письменники, що надрапають кілька стишків або повіданок, в котрих жадного нема пожитку, а часто ширяться між людом безбоже і погибель»*<sup>369</sup>.

Тому, як вони вважали, *«не на радикалах, а на патріотичнім духовенстві повинна опирати ся наша народна політика»*<sup>370</sup>. Духовенству мали довірити також місію примирення поляків та українців. Коли керівництво національним рухом буде здійснюватися духовенством, йшлося в «Руслані», *«користь буде для обох народів і краю»*<sup>371</sup>.

Найбільші протиріччя існували, однак, не між восточниками і західниками, а між лівими і кліром. Чи не кожне повідомлення їхніх часописів, що стосувалося діяльності радикальних «Січей», супроводжувалося згадкою про перешкоди та каверзи з боку священиків та місцевої влади, фінансові зловживання та *«відсталість»* кліру<sup>372</sup>. Священики нібито використовували сільські читальні для боротьби з радикальним рухом: *«сам не хоче просвіти, бо читальню закладає тільки про людське око і радикалам перешкоджає»*. Суть звинувачень радикалів полягала в тому, що клір за допомогою народовецьких читалень «Просвіта» створював конкуренцію радикальним «Народним спілкам». Після того, як

радикальна читальня втрачала популярність, священники, йшлося у «Громадському Голосі», припиняли діяльність «Просвіт» у селі<sup>373</sup>. Найбільш «ілюстративні» матеріали містили історії про перетворення парохом читальні «Просвіти» на корчму і дім для гри в карти, деморалізацію селянства, закриття церков і побудову костелів і т. ін.<sup>374</sup>

Клерикальна західницька преса писала про священників, що були «викинуті радикалами з «Січей», про створені лівими «антипопівські» громадські організації, до роботи яких священники не бажали долучатися<sup>375</sup>. Західники критикували радикалів і за непослідовну позицію щодо духовенства: радикали звинувачували клір у національному відступництві – «мамелюцтві», та угодовстві, коли священники не брали участі в громадсько-політичному житті, і водночас закидали узурпацію влади, коли вони брали участь у зборах, вічах і т. ін.<sup>376</sup> Клерикали з «Руслана» натомість вважали, що радикали борються не з «мамелюцтвом», а з Церквою\*, інакше б вони не толерували *«тих, що потонули в інтернаціоналці»*, тобто не підтримували ліві, *«понаднаціональні теорії»*<sup>377</sup>.

Однією з найрезонансних подій у церковно-політичному житті початку ХХ ст. був вихід духовенства Станиславівської єпархії (тобто демарш західників) із товариства «Бесіда» через нібито пропагування лівих ідей (йшлося про передплату радикальних і соціал-демократичних часописів). Восточники вважали, що наявність у товаристві газет «Громадський Голос» та «Земля і Воля» не могли бути вагомою

\* Термін «мамелюцтво» часто використовували у пресі досліджуваного періоду. «Мамелюками» називали тих осіб, зокрема священників, які «забували свій народ», наприклад, користувались в побуті чи публічному житті польською мовою або підтримували дружні стосунки із польськими громадськими діячами, політиками чи священнослужителями.

причиною для такої *обструкції*. Священики, на думку редакції «Ниви», повинні б були бути зацікавлені в читанні соціалістичних та радикальних часописів хоча б з тої причини, що їх читають парохіяни. Так вони могли б протидіяти впливу *ворожих* (лівих) партій. Тому вихід духовенства з товариства трактували як невиправданий, він ще більше поглиблював непорозуміння між кліром та світською інтелігенцією. Тим більше, що остання не була настільки *зрадикалізована*, що з нею неможливо були підтримувати *товариські стосунки*<sup>378</sup>.

На думку національних демократів (яких підтримували восточники), духовенство не мало стояти осторонь проблем парохіян у *національній та політичній* сферах. Йшлося про економічні, освітні та правові проблеми галицьких українців: «*Руске-ж духовенство мусить в виду тих подій не лише сказати своє слово, але і готове бути до зломаня тої розбійничої руки, що давить його і нарід за горло*»<sup>379</sup>. Проте, вважали народовці, абсолютна більшість священиків не брала участі в національному проекті, «*відгородившись китаяським муром авторитету від народу*», і навіть належала до «*ворожих народу*» таборів<sup>380</sup>. Під належністю до таких груп мали на увазі підтримку русофільства і намагання виокремити парафіяльний клір в окрему соціальну групу. Неприхильність, а часом і ворожість деяких парохіян до духовенства народовці вважали не заслугою радикалів, а «*досягненням*» самого місцевого духовенства, яке «*з дуже малими виїмками є протинародне, противне всякій роботі, яка має на цілі поліпшене долі сільського люду. Справи національні і економічні їх мало обходять*»<sup>381</sup>.

Не сприймали ідеї виокремлення кліру в окрему соціальну групу і ліві політики. Так, радикали звинувачували станіславівського єпископа Григорія Хомишина в тому, що він підтримував священиків, які не брали активної участі у гро-

мадському житті і не цікавилися проблемами народу (тобто не були лояльними до радикалів). «З під руки Грицька Хомишина в Станіславі виходять щораз більше таких єзуїтів, що не дбають ні за нарід ні за його справи, лиш за себе, а справи ніхто вам не зробить, бо архієпископи такі понаставали, що хлопови віри нема у них лише попови». До того ж іронічно трактували селянське походження єпископа: як «хлопська дитина» він, на думку радикалів, мав би зрозуміти «хлопа», але «навчився від панів мати хлопа за ніщо»<sup>382</sup>.

Для соціал-демократів питання було простішим, оскільки вони взагалі не сподівалися на греко-католицьких ієрархів у справі «піднесення народу». На їхню думку, «без князів, без владик, виборов собі працюючий люд тоті права, які вже має», тому і подальша боротьба буде відбуватися без підтримки вищого духовенства<sup>383</sup>. Такої позиції соціалісти притримувалися й надалі, критикуючи вище духовенство як виразників інтересів панівних класів, ворогів освіти і науки. У Андрееві Шептицькому, наприклад, соціалісти вбачали двох противників в одній особі – клерикала і графа<sup>384</sup>.

Двоякою була позиція русофілів. З одного боку, вони вважали клір прикладом «старої еліти», яка здатна побороти згубні впливи соціалістів та українофілів<sup>395</sup>. З іншого – руське духовенство нібито походить з народу, є невід'ємною його частиною і саме тому має працювати в суспільному житті<sup>386</sup>. Все залежало від ситуації. Так, вони захищали священників-активістів від звинувачень соціалістів. Але і критикували клір за участь у політиці, коли йшлося про *українофільську агітацію*. Водночас самі русофіли нерідко використовували авторитет Церкви для досягнення власних політичних цілей<sup>387</sup>. Під час передвиборчої агітації 1907 р. редакція газети «Діло» навіть звернулася до митрополита Андрея Шептицького з проханням «*вкоротити неетичну*

агітацію» та припинити «*надужіванє авторітету Митрополита, Епископату і Церкви*» під час агітації парохів-русофілів за своїх кандидатів. Агітація русофілів-священиків, на думку народовців, відбувалася навіть під час сповіді, до того ж кандидата-русофіла В. Дудикевича позиціонували як кандидатуру митрополита, інших же кандидатів – як *ворогів церкви*. Народовці звинувачували парохів-русофілів в тому, що ті змушували своїх вірян присягати під час сповіді, що голосуватимуть за русофільських кандидатів<sup>388</sup>.

Знайшлося місце і для класичної проблеми стосунків батьків і дітей: редакція русофільського «Галичанина» звернулася до священика с. Будилова Снятинського деканату о. Йосипа Трильовського (батька лідера радикалів Кирила Трильовського), чи знає він про те, чим займається його син. Цим персональним прикладом русофіли ілюстрували ставлення *деяких ієрархів* до радикального руху, яке часто мало характер якщо не відкритої підтримки, то неутручання<sup>389</sup>. Частина руського духовенства, на думку русофілів, ставала по суті радикальними агітаторами, *понураючи найнижчим інстинктам мас*. Через активну ліву пропаганду авторитет кліру в суспільстві знизився настільки, що на виборах дедалі більшу роль відігравала не національна, а класова конкуренція. Тому редакція «Галичанина» закликала вищий клір втрутитися в ситуацію, спонукати духовенство протистояти лівій пропаганді<sup>390</sup>.

Русофіли, які часто критикували єпископа Хомишина за підтримку українства<sup>391</sup>, а священиків західників – за *розбудову українофільства*<sup>392</sup>, після переходу на відверто проросійські позиції вважали українофільство чи не «класовою ознакою» священичих родин. Так, депутата-русофіла Д. Маркова трактували як *справжнього сина народу, не зіпсованого «галицкими рутенскими преданіями» священичих сімей... щирого сина «русского крестьянина»*<sup>393</sup>.

Отже, за ідею виокремити духовенство хоча б на рівні політичної еліти виступали лише західники. Для восточників і більшості політиків прийнятною була ситуація, коли священники беруть участь у громадсько-політичному житті індивідуально, а їхня роль як групи є допоміжною щодо ролі світської інтелігенції. У 1913 р. у середовищі народовців взагалі виникла ідея *передати* роботу з *народом* від сільських парохів до світської інтелігенції – учителів<sup>394</sup>.

Логічно, що створення західниками у 1911 р. клерикальної політичної партії Християнсько-суспільний союз (ХСС) викликало чимало негативних відгуків в українській пресі. Від «польських інспірацій» задля відтягування селянських симпатій від народовців<sup>395</sup> – до «троянського коня» української політики<sup>396</sup>.

## Політизація міжвоєнного часу

**У міжвоєнний період політична складова і робота з масами почали виразно домінувати над громадським і суспільним напрямом роботи духовенства.** 1925 р. західники засновали Українську Християнську Організацію (УХО). 1930 р. група діячів, які гуртувались навколо газети «Нова Зоря», утворили замість УХО Українську Католицьку Народну Партію (УКНП), яка у 1932 р. змінила назву на Українську Народну Обнову (УНО). На противагу західникам 1 січня 1931 р. за ініціативою митрополита Андрея Шептицького було утворено Український Католицький Союз (УКС) як «понадпартійну організацію». УКС підтримував національних демократів (УНДО) і завдяки авторитетові митрополита Шептицького був доволі популярним у суспільстві<sup>397</sup>.

**Важливо пам'ятати, що ставлення до участі Церкви в громадському житті було приблизно однаковим у середо-**

**вищах західників та восточників. Натомість щодо участі в політиці існували принципові відмінності.**

Український Католицький Союз позиціонувався як громадська організація, ніяк не пов'язана з політикою, покликаючи пропагувати католицькі цінності та консолідувати суспільство. Участь священика в політичному житті не вітали. Моделлю для всього католицького світу мав би стати приклад Греко-католицької церкви, де митрополит заборонив священикам брати участь у виборах. *«Навіть у незалежних націй, де політика куди лекша, сильне ангажування в політичному житті не дуже виходить на добро католицькому. Напр. у Бельгії, де католицький світ виступає як сильна політична партія, духовенство може мати й більший вплив, зате куди менший престиж ніж у нас. Заборона участі у виборах, яку видав наш Митрополит перед кількома роками, може служити не лише як напрямна для нашого духовенства, але й як зразок для всього католицького світу»<sup>398</sup>.*

Позиція західників щодо ставлення Церкви до політики кардинально відрізнялася. Західники стверджували, що Церква завжди мала якнайтісніший зв'язок із політикою, тому розвиток католицької партії є нормальним процесом для суспільства. Щобільше, кожен католик не просто має право, а зобов'язаний брати участь у політиці, оскільки самоусунення католиків від політичного процесу в умовах демократії та виборчого права означає передачу влади некатолікам. Обов'язком кожного католика є захист Католицької церкви. Оскільки існують такі політичні партії, які є ворожими до Католицької церкви, то обов'язком католика є працювати в такій партії, яка буде боротися проти антирелігійних та антикатолицьких партій. Єпископ Хомишин відкрито виступав також за посилення

впливу Церкви на громадський сектор: *«за те, щоб в усіх установах «Рідної школи» був застережений вплив Католицької Церкви»*<sup>399</sup>.

\* \* \*

Отже, у першій половині ХХ ст. образ ідеального священика-патріота передбачав, крім чіткої національної позиції, громадсько-політичну активність. Однак, хоча Церква й відіграла значну роль у творенні модерної національної ідентичності, не варто перебільшувати вплив священиків на сферу практичної політики. Більшість духовенства категорично не сприймала лівих політичних ідей, а ліві, відповідно, намагалися обмежити вплив священиків на громадсько-політичні процеси. Частина кліру, підтримуючи консервативне старорусинство, згодом почала брати активну участь у діяльності русофільського табору. Крім того, церковна ієрархія намагалася обмежити участь духовенства в політичній боротьбі. Зокрема, і на боці національно-демократичного табору, оскільки націоналістичні ідеї часто суперечили вченню церкви<sup>400</sup>, а священикам нав'язували роль рядових агітаторів та виконавців партійної політики. Ідеї західників не були аж настільки популярними, щоб суттєво підвищити роль «католицької партії». Питання участі Церкви та окремих священиків у громадсько-політичному житті є актуальним і сьогодні, з тією різницею, що зараз немає такого різноманіття поглядів, тому клір не поділений на прихильників українофільства та русофільства, чи на західників і восточників. Не спостерігається і намагання створити клерикальну політичну партію.



## ПІСЛЯМОВА

Доробок і спадщина митрополита Андрея Шептицького є ключовими в історичній політиці сучасної Української греко-католицької церкви. Тому важливо не просто знати, *що* робив Митрополит, але й розуміти, *як, чому, з якою метою і в яких умовах*.

Передусім треба враховувати *контекст і тогочасні виклики*, з якими мав справу Андрей Шептицький. Сьогодні Церква існує в інших політичних умовах – у незалежній Україні, а перед суспільством стоять зовсім інші загрози, аніж століття тому. Немає латинізації чи ополячення, а є війна з Росією і потреба опиратися її культурним впливам.

Водночас *внутрішні чинники*, які впливали на Церкву в першій половині ХХ ст., продовжують діяти і зараз. Мається на увазі поєднання впливів Сходу і Заходу, образ УГКЦ як «народної» чи «національно інституції», вплив на Церкву націоналізму як ідеології, а також соціальна роль «священника-патріота».

Потрібно також враховувати, що політика митрополита Андрея (восточництво) не формувалася як безальтернативна модель, *існувала внутрішня церковна опозиція – західники*. Західники і восточники по-різному розуміли історію Церкви та українського народу, відповідно – по-різному бачили майбутній національний проект. Тому прагнули фактично реформувати ГКЦ згідно зі своєю концепцією (хоча декларували «збереження» чи «відродження» звичаїв і традицій).

Така ситуація стимулює більш прискіпливо вивчити ті джерела історичної політики, якими оперують сьогодні і які

впливають на сучасну політику Церкви. Зокрема, якщо ми хочемо зрозуміти, у чому полягала візантинізація, потрібно з'ясувати логіку не лише восточників, але й західників. Важливо зрозуміти, наприклад, антирусофільство останніх не як політичну тактику, а як переконання. Зрозумілим тоді стає їхнє неприйняття ідеї соборності (яке відображалося і в церковній сфері) за рахунок втрати, як вони вважали, європейської ідентичності. Ставлення до русофільства є в цьому контексті прекрасним маркером, який багато пояснює.

Натомість восточництво ідеально вписувалося й надалі вписується у схему «Україна між Сходом і Заходом», з усіма похідними нюансами, як-от трактування історії Унії, козацтва, гайдамачини.

Спираючись на доробок митрополита Андрея Шептицького, сучасна УГКЦ проводить політику *«відродження традиції Київської церкви Володимирівського хрещення»*. Як наслідок, в обрядовому сенсі (з погляду пересічного парафіянина) греко-католики майже повністю уніфіковані з православними. В минулому залишилися окремі непорозуміння, наприклад, щодо причащення (тепер – стоячи в черзі, а не, як римо-католики, навколішки) чи згадування *«всіх вас православних християн»*. Як рудимент минулого в деяких храмах (зокрема василіанських) це звертання зводиться до *«всіх вас християн»*.

І хоча обряд не визначає цивілізаційного вибору, він таки підводить до нього на практиці, принаймні актуалізує цю тему. Важливо наголосити, що *візантинізація обряду*, яку провадив митрополит Андрей, не передбачала *«руху на Схід»*, а створення власного центру притягнення для християн візантійської традиції. Теоретично. Так само теоретично латинізація не передбачала колонізації. Проте на практиці головними стали саме ці *«загрози»*, які були прості й зрозумілі пересічним вірянам. Сьогодні в Греко-католицькій церкві

визначальною знову є політика «очищення східного обряду» та «об'єднання з православними», що ґрунтується на спадщині Митрополита. Тому питання *мети* цієї діяльності та її реалістичності в сучасних умовах є знову актуальним.

Обряд і церковну традицію можна повністю відділити від ідентичності лише теоретично. Насправді вони впливають на ідентичність дуже суттєво, адже це видима частина для більшості вірян. Відроджувана «Київська традиція» передбачає не лише спосіб церковних відправ, але й одяг духовенства, розвиток східних (студитських) монастирів, традицію одруженого духовенства, календар, історичне обґрунтування тощо.

Питання календаря та одруженого духовенства мало два виміри – церковний і політичний (національний). Політичний вимір став визначальним в обох випадках, тому реформи так і не були проведені. А щодо календаря націоналізм навіть переважив елементарну доцільність. Але тут знову ж таки ми потрапляємо в пастку свого уявлення про український національний проект. Бо немає (принаймні для західників не було) об'єктивних причин вважати, що латинська традиція суперечить українськості. Це поширене тоді уявлення було продиктоване тодішнім протистоянням з поляками, і можна зрозуміти тих, хто вважав український проект слабшим від польського та бажав відгородитися від нього всіма можливими засобами. Сучасні ж обставини кардинально інші. І питання асиміляції, хоча і є актуальним, зараз не полягає ані в колонізації, ані, щобільше, в латинізації.

Щодо теоретичних обґрунтувань восточництва, то важливо почути самого митрополита Шептицького, який говорив про поєднання в українській традиції двох культур – східної і західної. І потребу «очищення» не лише від латинських, але й від російських (синодальних) культурно-обрядових нашарувань. Національна самобутність тоді була інструментом (і

про це також говорив митрополит) проти «інтернаціональної європейської культури», яку репрезентували поляки. Зараз така риторика притаманна прихильникам «унікального шляху» і «русского мира». І проблема не в ідеях Андрея Шептицького, а в неможливості їх механічного перенесення на сучасні, абсолютно інші умови. Навіть якщо йдеться про об'єднання церков «Володимирового хрещення».

Останні десятиліття УГКЦ – це очищення від латинських обрядових «нашарувань» (таких як причащення навколішки) і наближення до східних первинних зразків. І це після років «єдності» з Російською православною церквою внаслідок псевдособору 1946 р. і візантинізації першої половини ХХ ст. Тому логічно виникає питання: а чи не є (чи вже коректніше казати «були») ці «нашарування» власне традицією, якщо так довго довелося «очищати»?

Знаковою проблемою є календарна реформа, про яку щороку згадують напередодні двох найпопулярніших християнських свят – Різдва і Великодня. Але тепер уже не йдеться про польську асиміляцію, найвагоміший аргумент – єдність із православними українцями. Хоча з практичного боку, зважаючи на війну з Росією та її культурні впливи, на неминучу глобалізацію та інтеграцію в західний культурний простір, реформа давно на часі.

Досвід міжвоєнного періоду свідчить, що церква може використовувати патріотизм вірян, а політики – релігійність своїх прихильників. Особливо добре працював такий симбіоз тоді, коли був спільний ворог і була потрібна масова мобілізація. Однак подібна співпраця теоретично можлива лише до певної межі, за якою політична ідеологія розходиться із вченням церкви. Тут важливо не потрапити в ще одну логічну пастку і не увявити спрощену модель, в якій церква або співпрацює із націоналістами, або бореться з ними. Треба

пам'ятати, що і церква, і політичні рухи складаються з людей, із власними переконаннями і симпатіями, зі своїми соціальними зв'язками та різними рівнями лояльності. Аналогічною є і сучасна ситуація, яку неможливо спростити до якоїсь впорядкованої схеми. І хоча конфесія вже не є маркером національної належності, патріотична риторика духовенства залишається популярною, як і використання націоналістами релігійних почуттів.

Очевидно, в сучасних умовах Греко-католицька церква – вже не головна «національна інституція». Тому може дозволити собі більш відверту критику політиків та ідеологів, не наражаючись на звинувачення в «розбиванні національного табору». Як це могло робити римо-католицьке духовенство міжвоєнного періоду.

Неофіційний статус Церкви як «народної інституції» та відповідна роль духовенства як «національного проводу» визначали (і продовжують визначати сьогодні) їхнє ставлення до модерних ідеологій початку ХХ ст. – соціалізму і націоналізму. По-перше, з позиції «національного проводу», діячі лівого руху (насамперед Іван Франко) постають не як антиклерикали чи модерністи, а як патріоти. Ліві ідеї Франка, Павлика чи Драгоманова вже не трактують як загрози. Наразі вони взагалі неактуальні, а соціалізм із комунізмом асоціюються лише з «російським більшовизмом», тобто зовнішньою окупацією. Місце «сучасних соціальних загроз» зайняли «лібералізм» і «гендер». Хоча за ступенем актуальності їх можна порівняти з проблемою звільнення промислового пролетаріату в аграрній Галичині початку ХХ ст. По-друге, націоналізм трактує ліву ідеологію як зовнішню, імпортовану. А тут порівняно з першою половиною ХХ ст. відбулася колосальна, хоча й непомітна на перший погляд, зміна в «джерелах ідеологічної загрози». Якщо на початку

XX ст. вважалося, що ліві ідеології проникали в Галичину як з Європи, так і з Росії, то в XXI ст. географія суттєво змінилася. Тепер Росію не вважають «розсадником безбожництва», лише «занепала в моральному сенсі Європа» нібито пропагує антиклерикальні ідеї. А така риторика характерна для російського антиєвропейського дискурсу.

Розглядаючи проблему взаємовідносин Церкви і націоналізму, дуже важливо розрізняти антиколоніальний націоналізм (т. зв. націоналізм поневоленого народу) від інтегрального. Якщо перший підтримували всі без винятків греко-католицькі ієрархи (і восточники, і західники), то другий вони критикували в межах своїх політичних позицій. Головним тут було не сприйняття чи несприйняття насильницьких методів боротьби націоналістів, закономірно, що їх засуджували. Важливішим, на нашу думку, були відмінності в контексті ідеї «одна нація – одна культура». Восточники прагнули реформувати Церкву так, щоб наблизити її до православних традицій Великої України, а західники – самим стати зразком для наслідування. Тому переважна більшість галицького політикуму (орієнтована на ідею соборності України) підтримувала восточництво митрополита Андрея Шептицького і критикувала західництво єпископа Григорія Хомишина. Крім того, восточництво могло б створити ідеологічні передумови для впливу світських осіб на політику Церкви, а також для її національної автономії.

Прагнення до національної автономії Церкви (яка стала популярною і через українських емігрантів в Америці) знайшла своє вираження в ідеї патріархату. І в трактуванні ГКЦ як структури, призначеної для всіх українців греко-католиків, незалежно від місця проживання. Хоча сьогоднішнє *становище* греко-католиків є набагато кращим, ніж століття тому, питання *статусу* Церкви не втратило від цього ак-

туальності. Відповідно, маємо концепцію сопричастя і невідзначеність із патріаршим статусом. Очевидно, що ідея патріархату і більшої автономії УГКЦ зараз домінує в Церкві та суспільстві. Окремі храми (знову ж таки – василіанські), де блаженнішого Святослава згадують як верховного архієпископа, а не як патріарха, є радше винятком, який підтверджує правило.

Багато хто з духовенства вважав націоналізм «корисним у помірних дозах» і підтримував «християнський націоналізм». Проте терор і конкуренція за вплив на маси (передусім – на молодь) робили неможливою співпрацю кліру з прихильниками інтегрального націоналізму. Характерно, що ієрархи критикували терор і насильство не лише з боку християнської моралі, але і як шкідливі для «національної справи». Що, однак, не завадило націоналістам середини ХХ ст. потрапити в сучасний «пантеон національних святих» поряд із «поетами-проороками» доби романтизму.

Ідея «народної церкви» і вплив націоналізму витворили образ «священника-патріота». Він передбачав, крім власне патріотизму, активність у громадському і політичному житті. Тут важливо розрізнити *суспільну* і *політичну* активність духовенства. Першу підтримували і західники, і восточники, щодо другої існували принципові розходження. Бажання західників перетворити священників на окремих соціальний стан, провідну політичну верству, не підтримали в суспільстві. Зокрема, і через світоглядні розбіжності західників із тодішніми національними лідерами. Восточників влаштовувала допоміжна роль у політичних проектах і «понадпартійне становище». Спроби сучасної УГКЦ відмежуватися від участі в політичних процесах, постійне нагадування про необхідність дистанціювання від політиків на час виборів, свідчить про бажання частини духовенства таки

брати участь у політиці. Проте дискусій про утворення сучасної клерикальної партії немає. А це означає чергову перемогу ідей митрополита Андрея в сучасній Церкві.

Питання інтерпретації спадщини Андрея Шептицького в процесі творення історичної політики сучасної Української греко-католицької церкви є, як бачимо, надзвичайно актуальним. Особливо зважаючи на теперішні виклики (зокрема, війну з Росією і її позиціонування як головного представника «православного світу»). Процес «очищенні обряду» чи нав'язування до східної традиції не були ціллю, а радше необхідними елементами більш тонкої політики Андрея Шептицького в кардинально інших умовах. Потрібно зважати також і на масштаби його задумів та діяльності (навернення цілого православного Сходу, пошук спільних неросійських коренів слов'янського християнства, проведення Велиградських з'їздів чи Пінських конференцій), коректність і рішучість його політики в умовах домінування націоналізму (засудження вбивства Івана Бабія чи проведення акції «Українська молодь – Христові»). Варто приділити більше уваги також історії західницької течії, без правильного розуміння якої неможливо об'єктивно оцінити історію УГКЦ того періоду. Без цього політика пам'яті на основі «спадщини Великого Митрополита» буде всього лиш механічним копіюванням її частини в сучасних обставинах.



## ПРИМІТКИ ДО ВИДАННЯ

1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ugcc.kiev.ua/blog/proscha-viryana-ta-duhovenstva-kyjivskoj-arhyjeparhiji-dokaneva/>
2. 1914 р., серпня 15, Львів. З меморандума митр. Шептицького до австрійського уряду: Про церковну організацію // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944 [гол. ред. А. Кравчук]. – Львів: Свічадо, 1995. – Т. 1. – С. 130–131.
3. За східний обряд. // Діло, 1925, ч. 125. – С. 2
4. Расевич В. Прокрустове ложе революційний націоналістів / В. Расевич // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://zaxid.net/prokrustove\\_lozhe\\_revolyutsijnyh\\_natsionalistiv\\_n1396810](https://zaxid.net/prokrustove_lozhe_revolyutsijnyh_natsionalistiv_n1396810); І.-П. Химка. Християнство та радикальний націоналізм: митрополит Андрей Шептицький та бандерівський рух / І.-П. Химка // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://commons.com.ua/uk/andrej-sheptitskij-ta-banderivskij-ruh/>
5. Працею, в якій проаналізовано в т.ч. величезний пласт історіографії, є: Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920 – 1930–ті роки) / за заг. ред. О. Зайцева; Український Католицький Університет; Центр досліджень визвольного руху. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2011. – 384 с., іл. Цінною з огляду як на фактологічний матеріал, так і на сміливість трактувань є робота Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923-1939. Випробування ідеалів / Л. Гентош – Львів: ВНТЛ-Класика, 2015. – 596 с.

6. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Н. Яковенко. – Київ: Критика, 2002. — 416 с.; Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII ст. / Н. Яковенко. – Київ: Laurus, 2012. – 472 с. Прикладом спроби подивитися на націєтворчі процеси в Галичині початку XX ст. під іншим кутом зору є «Політ Ікара майже в усіх напрямках» І.-П.Химки, який викликав жваву дискусію в середовищі істориків (Himka J.-P. The Construction of Nationality in Galician Rus': Icarian Flights in Almost All Directions / J.-P. Himka // R. G. Suny and M. D. Kennedy, eds., *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. – Ann Arbor, 1999. – P. 109–164.
7. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / О. Єгрешій. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.; Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. Патріот – місіонер – мученик / П. Мельничук. – Львів: Місіонер, 1997. – 414 с.
8. Бабинський А. Історія УГКЦ за 90 хвилин / А. Бабинський — Львів: Свічадо, 2017. — 144 с.
9. Див., наприклад: Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви. – Нью-Йорк, Рим, 1982. – 493 с. та передмову до: Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944) / К. Королевський / пер. з фр. Я. Кравець. – Львів: Свічадо, 2014. – 512 с.
10. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://poradnyk.uscu.edu.ua/theological-comments/communion/>
11. Папежинська-Турек М. Візантинізм чи латинство? Дискусія в українській пресі Галичини міжвоєнного періоду про культурні цінності // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Ч. 3. – Львів, 2001. – С.405.
12. Стемпень С. Між окциденталізацією та орієнталізацією: проблема обрядової ідентичності Греко-Католицької Церкви в Ре-

- чі Посполитій міжвоєнного періоду // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Ч. 4. – Львів, 2003 – С. 86–100.
13. Єгрешій О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького та єпископа Григорія Хомишина... – С. 317.
  14. Папежинська-Турек М. Візантинізм чи латинство? – С. 409.
  15. Там само. – С. 412.
  16. Степень С. Між окциденталізацією та орієнталізацією... – С. 86.
  17. У цій праці ми будемо використовувати термін «русофіли» для діячів та груп широкого спектра, серед іншого і для так званих новокурсників. Детальніше проблема ґрунтовно проаналізована в таких працях: Вендлянд А.–В. Русофільство: ще один український проект? Зауваги про невітлене прагнення / А.–В. Вендлянд [Пер. з нім. С. Онуфрів] // Ї: незалежний культурологічний часопис. – Львів, 2000.– Ч. 18 – С. 113–122; Орлевич І. «Отцы и дѣти»: ідеологічні розбіжності чи боротьба за домінування в Русській Народній Партії? (До питання розколу в русофільській течії на початку ХХ століття) / І. Орлевич. – 3 історії західноукраїнських земель / [наук. редактор і упорядник Ірина Орлевич]: Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. – Львів, 2015. – Вип. 10–11. – 318 с. – С. 166–183.
  18. Див. по темі також: Серєда О. Епізод з історії поширення російських панславистських ідей у Габсбурзькій монархії (1868 рік) / О. Серєда // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2002. – Вип. 37. – С. 106–118; Серєда О. «Настоящие русские»? Дещо з історії галицької інтелігенції / О. Серєда // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://zaxid.net/nastoyashhie\\_russkie\\_deshho\\_z\\_istoriyi\\_galitskoyi\\_intelentsiyi\\_n1061366](https://zaxid.net/nastoyashhie_russkie_deshho_z_istoriyi_galitskoyi_intelentsiyi_n1061366); Серєда О. Aenigma ambulans: о. Володимир (Іполит) Терлецький і «руська народна ідея» в Галичині / О. Серєда // Україна модерна. – Львів, 2000. – Ч. 4–5. – С. 81–104;

- Химка І.-П. «Апология» Михайла Малиновського: до історії кризи у греко-католицькій церкві 1882 року і характеристики поглядів «святоюрців» / І.-П. Химка // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Праці Історико-філософської секції. – Львів, 1993. – Т. ССХХV. – С. 365–92; Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і українське національне відродження у Галичині 1772-1918 / І.-П. Химка // Ковчег. – Львів, 1993. – Т. 1. – С. 73–108; Химка І.-П. Релігія і національність в Україні другої половини XVIII – XX століть / І.-П. Химка // Ковчег. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 55–66; Himka J.-P. Hope in the Tsar: Displaced Naïve Monarchism Among the Ukrainian Peasants of the Habsburg Empire / J.-P. Himka // *Intellectuals and the Articulations of Nations* [edited by R. G. Suny; M. D. Kennedy]. – Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999. – P. 125–138; Himka J.-P. Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867–1900 / J.-P. Himka // *Canadian Slavonic Papers*, 1979. – Vol. 21. – P. 1–14; Himka J.-P. Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900 / J.-P. Himka. – Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1999. – XXX +236 p.
19. Степень С. Між окциденталізацією та орієнталізацією... – С. 87.
  20. Більше про трактування самого терміна «греко-католицький», про поняття «руська церква», про роль назви в контексті приналежності до Риму, впливу православ'я і українсько-польських відносин див. Колб Н. «Які ми Греки?»: дискусія щодо назви Церкви й обряду галицьких українців (друга половина XIX ст. – 1914 р.) / Н. Колб // Національна ідентифікація українців Галичини у XIX – на початку XX століття (еволюція етноніма) / Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; НАН України. Інститут українознавства

- ім. І. Крип'кевича; наук. ред. І. Орлевич. – Львів: Логос, 2016. – С. 250–275; та Голик Р. Лабіринтами назв: етноніми, уявлення та стереотипи галицьких українців у культурній пам'яті й громадському житті Східної Європи / Р. Голик // Національна ідентифікація українців Галичини у XIX – на початку XX століття... – С. 30–74.
21. Якої віри і якого обряду галицькі Русини? // Нива. – 1907. – С. 242–245.
  22. Десять літ апостольства // Нива. – 1911. – С. 3–9.
  23. Велиградський зїзд // Нива. – 1907. – С. 498–500.
  24. Поляки а східний обряд // Нива. – 1913. – С. 271.
  25. Зїзд в Велиграді // Руслан. – 1907. – Ч. 160. – С. 1–2.
  26. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 289–290.
  27. Українофильство а католицизмъ // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 284. – С. 1.
  28. Граф Шептицький про соціалізм // Вперед. – 1912. – Ч. 6. – С. 2.
  29. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 350.
  30. З новим роком // Руслан. – 1900. – Ч. 1. – С. 1–2.
  31. Sine ira et studio // Руслан. – 1913. – Ч. 184. – С. 1.
  32. Масові процеси проти українських священиків //Діло. – 1937. – Ч. 282.
  33. Попис «священика-українця» в «Ділі» // Нива. – 1907. – С. 385–388.
  34. Папежинська-Турек М. Візантинізм чи латинство? Дискусія в українській пресі Галичини міжвоєнного періоду про культурні цінності / М. Папежинська-Турек. // Ковчег. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 404–414; Стемпень С. Між окциденталізацією та орієнталізацією... – С. 86–100; Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині / О. Турій // Ковчег. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 67–86; Химка І.–П. Греко-Католицька Церква і українське національне відродження...

35. Щодо особистих поглядів і переконань див. Барвінський О. Спомини з мого життя / Упор. А. Шацька, О. Федорук ред. Л. Винар, І. Гирич — Київ: Смолоскип, 2004. — 528 с.
36. Аркуша О. Олександр Барвінський / О. Аркуша // Західно-українська народна республіка. 1918–1923. Уряди. Постаті / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича; гол. ред. Ярослав Ісаєвич; упоряд.: Микола Литвин, Іван Патер, Ігор Соляр. – Львів. 2009. – 350 с. – С. 48–66; Аркуша О. Український християнсько-суспільний рух у Галичині на початку ХХ століття: політичне товариство «Руська громада» / О. Аркуша // Шляхами історії: Науковий збірник історичного факультету ЛНУ ім. Івана Франка. На пошану професора Костянтина Кондратюка. – Львів, 2004. – С. 63–99.
37. Розпрощали ся! // Руслан. – 1900. – Ч.28. – С. 1–2.
38. Поражене москвофільства // Руслан. – 1900. – Ч.191. – С. 1–2.
39. Осторога // Руслан. – 1913. – Ч.50. – С. 1.
40. Изъ царства перемышльскаго владыки // Галичанинъ. – 1913. – Ч.31. – С. 1–2; Провокація in infinitum // Галичанинъ. – 1913. – Ч.33. – С. 1.
41. Михальський Ю. Польські політичні партії та українське питання в Галичині на початку ХХ століття (1902–1904) / Ю. Михальський. – Львів: Каменяр, 2002. – 166 с.: табл. – С. 101.
42. Статут, протокол зборів та інші документи про заснування та діяльність товариства «Християнсько-суспільний союз» у Львові. 1911–1912 рр. – Ф. 408. Греко-католицький митрополитий ординаріат. – Оп. 1. – Спр. 319. – 62 арк.
43. Gromnicki S. Kilka uwag w sprawie ruskiej albo “Co miara, to wiara” / S. Gromnicki, A. Rokosz. – Lwow, 1901. – 46 s.
44. Шестий лист до людей доброї волі // Руслан. – 1913. – Ч. 279. – С. 1–2.
45. Є.Е. Митрополит на учительськiм вічу // Руслан. – 1907. – Ч. 29. – С. 1.

46. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння ... – С. 9.
47. Чорновол І. Олександр Барвінський у контексті своєї і нинішньої епохи... – 247 с.
48. Історична хвиля // Руслан. – 1913. – Ч. 78. – С. 1.
49. Становище «Христ.-сусп. союза» в справі соймової виборчої реформи // Руслан. – 1913. – Ч.79. – С. 1.
50. Виборча реформа а польській єпископат // Нива. – 1913. – С. 271.
51. Повиборчі замітки і соймові вигляди // Руслан. – 1913. – Ч.153. – С. 1–2.
52. Там само.
53. Більше реальної політики // Руслан. – 1913. – Ч. 241. – С. 1.
54. Національна нетерпимість // Руслан. – 1913. – Ч.237. – С. 1.
55. Задачі рускої інтелігенції а передовсім духовенства // Руслан. – 1907. – Ч. 183, 187, 191. – С. 1–2.
56. Розпрощали ся! // Руслан. – 1900. – Ч.28. – С. 1–2.
57. Задачі рускої інтелігенції а передовсім духовенства // Руслан. – 1907. – Ч. 183, 187, 191. – С. 1–2.
58. Віче в церкві // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 12. – С. 4; Піп з рабіном за пан-брат // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 12; «Християнське» гайвороне летить на жир! // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 22. – С. 4–5.
59. Четвертий лист до людей доброї волі // Руслан. – 1913. – Ч.277. – С. 1.
60. Хомишин Г. Українська проблема. Написав для духовної і світської інтелігенції українського народу Григорій Хомишин Станиславівський єпископ / Г. Хомишин – Станиславів, 1932. – 190 с.
61. Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія... – С. 236.
62. Лозинський М. Духовенство і національна культура / М. Лозинський. – Львів, 1912. – 44 с.

63. Голик Р. Лабіринтами назв... – С. 41.
64. Назарук О. Націоналізм Донцова та інші мишугізми / О. Назарук. – Львів, 1934. – С. 13.
65. А. Ч. Два інтернаціонали: червоний та золотий. Погляди Розенберга, головного теоретика гітлеризму / А. Ч. // Нова Зоря, 1934. – Ч. 3.
66. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина до клира єпархії Станиславівської про візантійство / Г.Хомишин. — Станиславів, 1931. – 40 с.
67. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина до клира єпархії Станиславівської про візантійство...
68. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина до Всечесного клира і вірних Станиславівської єпархії про політичне положення українського народу в польській державі / Г.Хомишин. – Львів, 1931. – 37 с.
69. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина до клира єпархії Станиславівської про візантійство...
70. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина до Всечесного клира і вірних Станиславівської єпархії про політичне положення...
71. Шептицький А. Митрополит Андрей Шептицький. Наша Державність / А. Шептицький. – Львів: Артос, 2010. – 40 с.
72. Хомишин Г. Українська проблема...
73. Хомишин Г. Українська проблема... – С. 89
74. Шептицький А. Митрополит Андрей Шептицький. Наша Державність... – С. 5
75. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 193.
76. Заярнюк А. Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини ХІХ століття / А. Заярнюк // Україна модерна. – Львів, 2000. – Ч. 4–5. – С. 50–80.
77. Схизма американських русинів // Діло. – 1902. – Ч. 40. – С. 1.



78. Булля про ново основане єпископство для американських Русинів // Нива. – 1907. – С. 645–647.
79. Правда і фалшована віра // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 42. – С. 1.
80. Москалюк М. Проблема целібату в християнсько-суспільному житті Галичини 20-х – 30-х років ХХ століття / М. Москалюк // Галичина. – 1997. – Ч. 1. – С. 58–62. – 59 с.
81. Там само.
82. Там само.
83. В напруженому положенні. Кілька уваг на церковно-народні теми. I // Діло. – 1925. – Ч. 26. – 25 лютого. – С. 2.
84. Павлишин О. З історії впровадження григоріанського календаря у церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина / О. Павлишин // Україна модерна. – Київ–Львів: Критика, 2002. – Ч. 7. – С. 7–68.
85. Савчук В., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Том 1. – Вінніпег, 1984. С. 54–55.
86. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – Київ, 2001. – 272 с.
87. Osadczy W. Stosunki międzyobrzędkowe a kwestia narodowa w Galicji Wschodniej w XIX początku XX wieku / W. Osadczy // Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa [red. S. Stępień]. – Przemyśl, 2000. – Т.5. – С. 79–86.
88. Стаття невідомого автора на релігійну тему «Правила о належнім вживанню текстів св. Письма в проповідях». Б/д. – Ф. 684. Протоігуменат монастирів ЧСВВ. – Оп. 2. – Спр. 148. – 15 арк.
89. Лист священників членів товариства св. Іоана Златоуста про відміну старослов'янської мови в богослуженнях. 1910 р. – Ф. 358. Митрополит Андрей Шептицький. – Оп. 2. – Спр. 38. – 15 арк.
90. 1900 р., Надвечір'я Св. Михаїла, с. Марківці під Станіславом. З пастирського листа єп. Шептицького до вірних на Буковині

- «Правдива віра» // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944 [гол. ред. А. Кравчук]. – Львів: Свічадо, 1995. – Т. 1. – С. 9–13. – С. 13.
91. Не віднинішня заморока // Руслан. – 1913. – Ч. 65. – С. 1–2.
92. Гриньох І. Роля східної традиції в обновленні церковного життя / І. Гриньох // Богословія. – Рим: Українське Богословське Товариство, 1969. – Т. XXIII. – С. 181–191.
93. Русини в ХІХ століттю // Руслан. – 1900. – Ч. 2, 4, 11, 12.
94. Україна а Галичина й Буковина // Руслан. – 1907. – Ч.2. – С. 1–2.
95. Успіхи і дальші змагання за змосковщення Галичини // Руслан. – 1913. – Ч. 183. – С. 1–2.
96. Руська мова – а руський обряд! // Нива. – 1913. – С. 269–270.
97. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.narod.ru/anders/and.htm>
98. Звернення православної громади про зневажання «москвофілами» української мови й проханнями прийняти їх до УГКЦ (09.04.1938) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 128.
99. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви. Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосип Сліпий / В.Ленцик. // Львів: Свічадо. – 2004. – 608 с. – С. 137.
100. Шептицький А. Митр. Андрей (Шептицький). Типікон студитської Лаври св. Антонія Печерського / А.Шептицький // Жовква, 1910. – С. 4.
101. Малий підручник для вжитку провідників і членів архибратства Божої Матері Неустанної помочі, основаного при церкві оо. Редемптористів у Станіславові. Станіславів, 1933. – С. 13
102. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви... С. 135.
103. Там само. – С. 136.
104. Там само. – С. 137.

105. Сліпий Й. Обрядова однообразність / Й. Сліпий // Богословія. – Львів, 1943. – Т. XVII–XX. – С. 100–110. – С. 108.
106. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви... С. 158.
107. Патр Сліпий Й. Візантинізм як форма культури. *Pamiętnik IV Pńskiej konferencji kapłanskiej w sprawie Unji Kościelnej (7,8,9 wrzesnia 1933)*. – Pinsk, 1934 / Й. Сліпий // Твори Кир Йосифа верховного архієпископа і кардинала [упор. І. Хома, І. Яцків]. – Рим: Український Католицький Університет ім. св. Климентія папи, 1969. – Т. 2. – С. 101–124.
108. Там само.
109. Там само.
110. Великий А. З літопису Християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану / А. Великий – Рим: Вид-во оо. Василян, 1977. – Т. IX. – 304 с. – С. 56.
111. Патр. Йосип (Сліпий). Візантинізм як форма культури...
112. Свято Духовної Семінарії. Слово Високопреосвященного о. митрополита Андрія Шептицького при посвяченні молитвенниці.
113. Там само.
114. Там само.
115. Там само.
116. Сидор О. Національний музей у Львові в історії музейництва Галичини кінця XIX – початку XX ст. / О. Сидор // Літопис Національного музею у Львові. – Львів, 2004. – № 3(8). – С. 5–33. – С. 17.
117. Ріпко О. У пошуках страченого минулого. Ретроспектива мистецької культури Львова XX ст. / О. Ріпко – Львів: Каменяр, 1996. – 285 с. – С. 14.
118. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 294.
119. Там само. – С. 111–112.
120. Там само. – С. 122.
121. Василий (фон Бурман), ЧСВ, диакон. Леонид Фёдоров. Жизнь и деятельность / Василий (фон Бурман) // Рим: Студион. —

1966. (переиздание: Львов, 1993). // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://agnuz.info/app/webroot/library/65/226/index.htm>
122. Митр. Андрей (Шептицький). Лист до волинського православного еп. Антонія Храповицького в справах віри і обряду (02.11.1903) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 87.
123. 3 меморандуму митр. Шептицького до австрійського уряду: Про церковну організацію. 1914 р., серпня 15, Львів. Док № 46 // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... – С. 130.
124. Лист зав. відділом Міністерства Віросповідань Івана Заславського про церковне життя в Україні (21.06.1918) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 147.
125. Лист від уповноваженого представника уряду Білоруської Народної Республіки Леона Дубейковського з проханням допомоги з відродженням білоруської Церкви (14.05.1920) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 165.
126. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 388.
127. Подяка укр. православної молоді Волині митр. Шептицькому (11.05.1938) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 299.
128. Митр. Андрей (Шептицький). Лист до архієп. Іларіона (Огієнка) з поздоровленнями та висловленням своїх сподівань на піднесення митрополичої столиці в Києві до гідності патріархату (21.10.1941) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 289; Митр. Андрей (Шептицький). Лист до православних Архієреїв України (30.12.1941) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і Церковна Єдність... С. 400.

129. Див. Колб Н. «З Богом за Церкву і вітчизну»: греко-католицьке парафіяльне духовенство в Галичині у 90-х роках XIX століття / Н. Колб. – НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Жовква: Місіонер, 2015. – 372 с., іл.
130. Kubasik A. Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja Ukrainskiego narodu, państwa i cerkwi / A. Kubasik. – Lwów-Kraków – 1999. – 209 s. – S. 129.
131. Спільна плятформа // Діло. – 1923. – Ч. 18. – С. 1.
132. За церковні землі. Вірнопідданчий лист митрополита Діонизія до Вітоса // Діло. – 1923. – Ч. 200. – С. 2.
133. Знову клевета на українського священника // Діло. – 1938. – Ч. 4. – С. 7.
134. Рубець заслони // Діло. – 1925. – Ч. 40. – С. 1.
135. Найважливіші постанови конкордату // Діло. – Ч. 39. – 21 лютого 1925. – С. 3.
136. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 136.
137. Там само. – С. 138.
138. Osadczy W. Kościoł i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863 / W. Osadczy. – Lublin, 1999. – 244 s. – S. 124.
139. Єще Рим а Русини // Діло. – 1904. – Ч. 159. – С. 1.
140. List pasterski Metropolity Andrzeja Szeptyckiego do Polaków obrządku greckokatolickiego // SZEPTYCKI A. Pisma wybrane. / wyb. i przygot. do druku M. H. Szeptycka i M. Skórka. – Kraków 2000. – S. 92-107.
141. Partacz Cz. Od Badeniego do Potockiego. Stosunki polsko-ukraińskie w Galicji w latach 1888–1908 / Cz Partacz. – Toruń, 1996. – 280 s. – S.180–182.
142. Osadczy W. Kościoł i Cerkiew na wspólnej drodze... – S. 166.
143. Схизма американських русинів // Діло. – 1902. – Ч. 40. – С.1.
144. Донесення невстановленого автора про діяльність Станіславської єпархії за період з 19 червня 1904 р. по 1910 р. – Ф. 358. Митрополит Андрей Шептицький. – Оп. 2. – Спр. 37. – 13 арк;

- Донесення староств, поліції і жандармерії про настрої українського населення в період релігійного свята – Пасхи. 1908 р. – Ф. 146. Галицьке намісництво. – Оп. 8. – Спр. 839. – 46 арк; Рим а Русини // Діло. – 1904. – Ч. 155. – С. 1–2.
145. Мамелюцтво // Діло. – 1907. – Ч. 2. – С. 1.
146. З церковного руху американських Русинів // Діло. – 1902. – Ч. 121. – С. 1.
147. Не заходѣтъ, рускіи селяне, въ латинскіи костелы на «ротаты» и на другіи богослуженія – то не будутъ польскіи ксендзы накидаться намъ въ опѣкуны! // Русское слово. – 1902. – Ч. 2. – С. 2–3.
148. Перетягане на латинський обряд і польщення нашого народу // Громадський Голос. – 1910. – Ч. 26. – С. 2–3.
149. Перехід руської громади на латинський обряд // Діло. – 1907. – Ч. 47. – С. 2; Розбивають нас // Свобода. – 1902. – Ч. 15. – С. 2–3.
150. Ополячіваніє русскаго населенія во Львовѣ // Галичанинъ. – 1913. – Ч. 9. – С. 1; Почему процвѣтаеть латинизація? // Галичанинъ. – 1913. – Ч. 44. – С. 1.
151. По адресу митрополичьяго ординаріата // Галичанинъ. – 1913. – Ч. 102. – С. 1.
152. Польско-католическая нетерпимость // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 225. – С. 2.
153. Ополячіваніє русскаго населенія во Львовѣ // Галичанинъ. – 1913. – Ч. 9. – С. 1.
154. Печальный кардинальскій юбилей // Галичанинъ. – 1900. – Ч. 52. – С. 1.
155. О переходах з обряду гр. к. на обряд лат. // Нива. – 1906. – С. 151–154.
156. Проповідь про значення богослужень в честь Христового Серця. 1900–1914 рр. – Ф. 684. Протоігуменат монастирів ЧСВВ. – Оп. 1. – Спр. 3244. – 12 арк; Причини переходів з обряду гр.-кат. на обряд лат. // Нива. – 1906. – С. 290–294.

157. Osadczy W. Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze... – S. 179.
158. Ibid. – S. 178.
159. Jordan // *Gazeta Lwowska*. – 1907. – № 19; Jordan // *Gazeta Lwowska*. – 1914. – № 19; Jordan // *Kurier Lwowski*. – 1907. – № 19.
160. Pogrzeb Metropolity // *Gazeta Lwowska*. – 1900. – № 101, 103, 104, 105, 106; Pogrzeb Metropolity // *Kurier Lwowski*. – 1900. – №. 122, 124, 127, 128; Погріб митрополита // *Діло*. – 1900. – Ч. 88, 90, 91, 92;
161. Wojtowicz-Huber B. Ojcowie narodu. Duchowienstwo greckokatolicke w ruchu narodowym Rusinow galicyjskich (1867–1918). – Warszawa, 2008. – 333 s.
162. Mowa X. Kazimierza Zimmermanna przy rozpoczęciu obchodu 3-go Maja w kościele OO. Karmelitów w Krakowie 1912 r. // *Gazeta Koscielna*. – 1912. № 21. – S. 253–255.
163. *Gazeta Lwowska*, 1905 (03.05.1905, 04.05.1905); *Kurier Lwowski*, 1905(04.05.1905)
164. Русській народе, опам'ятайся! // *Русское слово*. – 1908. – Ч.11. – С.1.
165. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 153.
166. Sereda O. From Church-Based to Cultural Nationalism: Early Ukrainophiles, Ritual-Purification Movement and Emerging Cult of Taras Shevchenko in Austrian Eastern Galicia in the 1860s / O. Sereda – *Canadian American Slavic Studies*. 2006. – Vol. 40. – No. 1. – Pp. 21–47.
167. Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848-1914. На підставі споминів / К. Левицький – Львів, 1926. – 737 с. – С. 569.
168. «Шевченківський здвиг» // *Діло*. – 1914. – Ч. 130, 135, 136, 138,139, 140, 141, 142.
169. Товариш, 1914 (№ 20-21, 18.07.1914); ЦДІАЛ, ф. 312, опис 1, справа 63: Звернення, повідомлення, листи та інші матеріали про вшанування ювілейного Шевченківського з'їзду соколів у Львові. 19 арк.

170. *Gazeta Lwowska* (№ 170, 27.07.1900; № 173, 31.07.1900); *Kurier Lwowski* (№ 207, 28.07.1900; № 209, 30.07.1900)
171. *Koronacja obrazu MB // Gazeta Narodowa*. – 1905. – №. 99; *Koronacja obrazu MB // Kronika w obrazach*. – 1905. – №. 8; *Koronacja obrazu MB // Kurier Lwowski*. – 1905. – №. 147; *Koronacja obrazu MB // Wiek Nowy*. – 1905. № 1174.
172. Sysyn F. E. *National building and the Politics of Nationalism. Essays on Austrian Galicia*. – Harvard Ukrainian Research Institute, 1982. 325 p.
173. *Refleksye z okazji 50-letniej rocznicy powstania styczniowego // Gazeta Koscielna*. – 1913. № 4. – S. 37–38; *W rocznicę powstania // Gazeta Niedzielną*. – 1907. № 3. – S. 26; 1863–1913. *Program lwowskiego obchodu narodowego 50-tej rocznicy walki o niepodległość // Wiek Nowy*. – 1913. – № 3454. – S. 4.
174. Гентош Л. *Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт в Галичині (1914–1923)*. – Львів, 2006. – С. 456.
175. *Gazeta Lwowska*, 1918 (№ 240, 22.10.1918); *Kurier Lwowski*, 1918 (№ 486, 20.10.1918; № 487, 20.10.1918; № 488, 21.10.1918; № 489, 22.10.1918); *Діло*. – 1918 (№ 239, 20.10.1918; № 240, 22.10.1918).
176. *Kumor B. Historia Kościoła / B. Kumor*. – Lublin, 1991. – Część 7. – S. 300.
177. *Ibid.*
178. *Ibid.* – S. 300.
179. J.E.X. *Arceybiskup dr. Józef Bilczewski o encyklice, potępiającej modernistów // Gazeta Koscielna*. – 1908. – № 2. – S. 13–14; № 3. – S. 28–29; *Хто заходить ся коло розбитя української суспільності? // Нива*. – 1907. – С. 641–645; *Святійшого Отця Пія X енцикліка проти модернізму // Руслан*. – 1907. – Ч. 208; *Ще про енцикліку проти модернізму // Руслан*. – 1907. – Ч. 211.
180. *Жерноклеєв О. Від «Молодої України» до «молодого» крила української соціал-демократії: походження, платформа й тактика внутріпартійної опозиції в УСДП (1905–1907 рр.) /*



- О. Жерноклеєв // Галичина. – Івано-Франківськ, 2005. – Ч. 11. – С.139–147; Жерноклеєв О. Українська соціал-демократія в Галичині: нарис історії (1899–1918) / О. Жерноклеєв. – Київ: Основні цінності, 2000. – 168 с.
181. Зашкільняк Л. Історія Польщі: від найдавніших часів до наших днів / Л. Зашкільняк, М. Крикун. – Львів, 2002. – 752 с., [4] л. карт: іл. – С. 368.
182. Osadczu W. Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze... – S. 205.
183. Зашкільняк Л. Історія Польщі... – С. 368.
184. Himka J.-P. Socialism in Galicia: The Emergence of Polish Social Democracy and Ukrainian Radicalism (1860–1890) // J.- P. Himka. – Harvard University Press : Harvard Ukrainian Research Institute, 1983. – 244 p. – P. 174–175.
185. Ibid. – P. 176.
186. Грицак Я. Пророк у своїй Вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886) / Я. Грицак. – Київ: Критика, 2006. – 631 с. – С. 232.
187. Грицак Я. «Молоді» радикали в суспільно-політичному житті Галичини / Я. Грицак // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Том ССХХІІ. Праці Історико-філософської секції. – Львів, 1990. – С. 71–110.
188. Там само.
189. Франко І. Радикали і релігія / І. Франко // Іван Франко. Вибрані твори у трьох томах. [упоряд. та ред. О. Баган]. – Дрогобич: Коло, 2004. – Т. 3. – С. 405–408.
190. Франко І. Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм / І. Франко // Літературно-науковий вісник. – Львів, 1904. – Ч. 10. – С. 1–23.
191. Франко І. Радикали і релігія...
192. Франко І. Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм...
193. Франко І. Радикали і релігія ... – С. 406.
194. Там само.
195. Там само. – С. 408.

196. «Місіонарь» і радикали // Громадський Голос. – 1900. – С. 141–142.
197. Галицькі попи в Америці // Громадський Голос. – 1900. – С. 230.
198. Правда і фалшована віра // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 42.
199. Християнський комунізм // Вперед. – 1912. – Ч. 28.
200. Клерикалізм і соціалізм // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 36.
201. Там само.
202. Що таке соціалізм? // Вперед. – 1911. – Ч. 1. – С. 3.
203. Християнський комунізм // Вперед. – 1912. – Ч. 28. – С. 2.
204. Osadczy W. Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze... – S. 222.
205. 1911 р., листопада 5, Львів. Чернетка промови митр. Андрея Шептицького на могилі о. Маркіяна Шашкевича про обов'язки й завдання духовенства // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і матеріали 1899–1944 [гол. ред. А. Кравчук]. – Львів: Місіонер, 1999. – Т. 2, Кн. 2. – С. 595–599.
206. Chabasińska A. Relacje między Kościołem Unickim a Łacińskim na przełomie XIX i XX wieku w Galicji Wschodniej / A. Chabasińska // Prace Instytutu Prawa i Administracji PWSZ w Sulechowie. – S. 263–269. – S. 266.
207. 1899 р., серпня 2, Станіславів. Пастирське послання Станіславівського єп. Андрея Шептицького до вірних «Християнська робота» // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і матеріали 1899–1944 [гол. ред. А. Кравчук]. – Львів: Місіонер, 1998. – Т. 2, Кн. 1. – С. 1–16. – С. 6.
208. 1899 р., серпня 2, Станіславів. – Пастирське послання єп. Шептицького до духовенства «Наша Програма» // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Церква і церковна єдність... – С. 1–9.
209. 1904 р., травня 21, Крехів. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до духовенства «О Квестії Соціальної» // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність... – С. 137–177.

210. 1899 р., серпня 2, Станіславів. – Пастирське послання єп. Шептицького до духовенства «Наша Програма»... – С. 6.
211. Там само.
212. 1904 р., травня 21, Крехів. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до духовенства «О Квестії Соціяльній»... – С. 143.
213. Франко І. Соціяльна акція, соціяльне питання і соціалізм...
214. Франко І. Соціяльна акція, соціяльне питання і соціалізм...
215. 1926 р., грудня 21, Львів. – Лист митр. Андрея Шептицького до єпископа в Філадельфії Костянтина Богачевського про вплив творчості Івана Франка на суспільство // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. Том II: Церква і суспільне питання. Книга 1: Листування // За ред. А. Кравчука. – Львів: «Місіонер», 1999. – С. 791–794. – С. 791.
216. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин... – С. 25.
217. Церква й політика // Нова Зоря. – 1931. – Ч. 9. – С. 1.
218. Чи може християнин бути социял-демократом? // Руслан. – 1900. – Ч. 250, 251, 252, 253.
219. Социялістична вудка на селян // Руслан. – 1900. – Ч. 196.
220. Християнство а соціалізм // Руслан. – 1913. – Ч. 46, 47.
221. Чи може християнин бути социял-демократом? // Руслан. – 1900. – Ч.250; Скинули маску // Руслан. – 1900. – Ч. 241.
222. До фізіогномії социяльної демократії // Нива. – 1907. – С. 417–420.
223. Радикал і католик // Місіонар. – 1911. – Ч. 7.
224. Єзуїтські штучки // Громадський Голос. – 1900. – С. 85.
225. Социялізм а Церква // Нива. – 1907. – С. 458–462.
226. Виборчі програми і поклики // Руслан. – 1907. – Ч. 7. – С. 1–2.
227. Нѣскольکو словѣ о нашихъ радикалахъ // Галичанинѣ. – 1900. – Ч. 287. – С. 2.
228. Граф Шептицький про социялізм // Вперед. – 1912. – Ч. 6.
229. Osadczy W. Kościoł i Cerkiew na wspólnej drodze... – S. 224.

230. Kumor B. Historia Kościoła / B. Kumor. – Lublin, 1991. – Część 7. – S. 426.
231. Ibid. – S. 401.
232. Новинки // Діло. – 1907. – Ч. 241.
233. Енцикліка против модернізму // Діло. – 1907. – Ч. 202.
234. Хто заходить ся коло розбитя української суспільності? // Нива. – 1907. – С. 641–645.
235. Святійшого Отця Пія X енцикліка проти модернізму // Руслан. – 1907. – Ч. 208; Ще про енцикліку проти модернізму // Руслан. – 1907. – Ч. 211.
236. Енцикліка против модернізму // Діло. – 1907. – Ч. 202. – С. 2.
237. Як зауважив М. Драгоманов, «поганий той радикал, який не став «свідомим українцем».
238. Гелнер Е. Нації та націоналізм. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.narod.ru/gellner/gel.htm>
239. Hobsbawm E. Invention of Tradition; Mass Producing Traditions: Europe, 1870–1914 // Hobsbawm E., Ranger T. (eds.) The Invention of Tradition. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney, 1983.
240. За східний обряд // Діло. – Ч. – С. 2.
241. Ще кілька заміток про націоналізм і Церкву // Руслан. – 1913. – Ч. 57. – С. 1–2.
242. Гробокопателі униї // Галичанинъ. – 1908. – Ч. 127. – С. 2.
243. Ще кілька заміток про націоналізм і Церкву // Руслан. – 1913. – Ч. 57. – С. 1–2.
244. 1900 р., Надвечір'я Св. Михаїла, с. Марківці під Станіславом. – З пастирського листа єп. Шептицького до вірних на Буковині *Правдива віра* // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899-1944. Том 1. – Львів: Свічадо, 1995. – С. 9–13. – С. 13; Освідомлюймо нарід під зглядом релігійним і обрядовим // Нива, 1913. – С. 273–282.

245. За східний обряд. // Діло. – 1925. – Ч. 125. – С. 1–2.
246. Там само.
247. ЦДІА України у м. Львові, фонд 531, опис 1, справа 13, арк. 2.
248. Там само, Ф. 309, оп. 1, спр. 2577, арк 1-2.
249. 1899 р., серпня 2, Станіславів. – Пастирське послання Станіславівського еп. Андрея Шептицького до вірних *Християнська робота* // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. Том II: Церква і суспільне питання. Книга 1: Пастирське вчення та діяльність. // За ред. А. Кравчука. – Львів: Місіонер, 1998. – С. 1–16. – С. 14.
250. Національно-політична загорілість // Руслан. – 1907. – Ч. 54. – С. 1.
251. Донесення старостів і поліції про настрої і реакцію населення на вбивство намісника Потоцького Андрія. 1908-1909 рр. – Ф. 146. Галицьке намісництво. – Оп. 8. – Спр. 838. – 166 арк.
252. 1908 р., травня 1, Львів. Спільне Пастирське послання митр. Андрея Шептицького та ін. єпископів до народу з приводу вбивства ц.-к. Намісника А. Потоцького з долученою інструкцією до духовенства // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і матеріали 1899–1944 [гол. ред. А. Кравчук]. – Львів: Місіонер, 1998. – Т. 2, Кн. 1. – С. 422–427. – С. 422.
253. Проповідь Митрополита Андрея Шептицького про атентат Мирослава Січинського // Свобода. – 1908. – Ч. 22. – С. 1-2.
254. Расевич В. Митрополит Андрей (Шептицький) і проблема національно-політичної консолідації українців (1900–1918 роки) / В. Расевич // Ковчег. – Львів. – 2000. – Ч. 2. – С. 212–223. – С. 216.
255. Намісник гр. Потоцький убитий! // Земля і Воля. – 16.06.1908. – С. 1-2.
256. Православ'я в Галичині // Вперед. – 1911. – Ч. 2. – С. 3.
257. За кривду руського народу // Громадський Голос. – 1910. – Ч. 15. – С. 1.

258. † Андрій граф Потоцький намісник Галичини // Руслан. – 1908. – Ч. 75. – С. 1-2.
259. *Saveant consules* // Руслан. – 1908. – Ч. 78. – С. 1.
260. Допись з Лемківщини // Руслан. – 1913. – Ч. 37, 48, 56, 66, 67, 102. – С. 1.
261. Начало терора? // Галичанинъ. – 1908. – Ч. 75. – С. 1.
262. Райківський І. Українське національне відродження кінця XVIII – початку XX с. / І. Райківський // Галичина. – Івано-Франківськ, 2000. – Вип. 4. – С. 25–48. – С. 36.
263. Кров і смерть у львівським університеті // Громадський Голос. – 1910. – Ч. 27. – С. 1.
264. Страшні події на львівським університеті // Руслан. – 1910. – Ч. 137. – С. 1.
265. Всячина. В справі українського університету // Нива. – 1910. – С. 497–503.
266. Кто несеть вину? // Галичанинъ. – 1910. – Ч. 137. – С. 1.
267. Кровавыя проишествія въ львовскомъ университетѣ // Галичанинъ. – 1910. – Ч. 137. – С. 1-2.
268. Чи се священник чи анархіст? // Руслан. – 1913. – Ч. 70. – С. 1–2.
269. «Ділу» на розум! // Руслан. – 1913. – Ч. 68. – С. 1.
270. У відповідь «Священникови з Діла» // Руслан. – 1913. – Ч. 69. – С. 1–2.
271. Національно–політична загорілість // Руслан. – 1907. – Ч. 54. – С. 1.
272. Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія...
273. *Osadczy W. Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze...* – S. 224.
274. Нахлік Є. Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики / Є. Нахлік – Львів, 2003. – 568 с.
275. Грабович Г. До історії української літератури: дослідження, есе, полеміка / Г. Грабович – Київ: Критика, 2003. – 631 с.; Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо / Г. Грабович – Київ: Критика, 2000. – 317 с.

276. Стосовно рецепції творчості Шевченка галицькими русинами у 60-х роках XIX ст. див. Sereda O. From Church-Based to Cultural Nationalism...
277. Religijność Juliusza Słowackiego // *Gazeta Kościelna*. – 1909. – S. 423–425, 434–436, 447–449.
278. Uroczystości Słowackiego w Krzemieńcu. // *Wiek Nowy*. – № 2454. – 10.09.1909. – S. 6.
279. Słowacki na Wawel // *Wiek Nowy*. – № 2324. – 05.04.1909. – S. 5–6.
280. W 60-tą rocznicę zgonu poety // *Wiek Nowy*. – № 2326. – 07.04.1909.
281. Krwawe płony agitacji ukraińskiej // *Gazeta Koscielna*. – 1910. – № 28. – S. 351–352.
282. Kronika Kościelna. Zamordowanie namiestnika // *Gazeta Koscielna*. – 1908. – № 16. – S. 193.
283. Грабари Руси // *Русское слово*. – 1902. – Ч. 6. – С. 1–2.
284. Орлевич І. Галицькі русофіли про творчість Шевченка / І. Орлевич. // Каднічанський Д., Литвин М., Орлевич І., Середя О., Стеблій Ф., Хахула Л. Тарас Шевченко: галицький вимір / Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2014. – 36 с. – С. 15–17.
285. Орлевич І. Термінологія русофілів як індикатор самоідентифікації / І. Орлевич // Національна ідентифікація українців Галичини у XIX – на початку XX століття... – С. 188–222. – С. 199.
286. Лозинський М. Духовенство і національна культура / М. Лозинський. – Львів, 1912. – 44 с.
287. Там само. – 39 с.
288. W sprawie zlotu ukraińskich sokołów i siczy // *Wiek Nowy*. – 1914. – № 3883. – S. 5.
289. Taras Szewczenko i jego stosunek do religii // *Gazeta Koscielna*. – 1910. – № 30. – S. 373–375.
290. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 147–148.
291. Там само. – С. 149.

292. Там само. – С. 150–151.
293. Там само. – С. 154.
294. Булля про ново основане єпископство для американських Русинів // Нива, 1907. – С. 645–647.
295. Дмитриев М. Брестская Уния: 300 лет спустя (религиозный опыт галицийских переселенцев в Канаду, рубеж XIX и XX вв.) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Випуск 15: Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2006–2007. – С. 554–585. – С. 558.
296. Там само.
297. Рим а Русини // Діло, 1904. – Ч. 155. – С. 1; Єще до статті «Рим а Русини» // Діло. – 1904. – Ч. 160. – С. 1.
298. Детальніше див. Орлевич І. «Отцы и дѣти»: ідеологічні розбіжності чи боротьба за домінування в Русській Народній Партії? (До питання розколу в русофільській течії ... – С. 166–183.
299. Схизма американських русинів // Діло – 1902. – Ч. 40. – С. 1.
300. Там само.
301. Там само.
302. Там само.
303. Там само.
304. З церковного руху американських русинів // Діло. – 1902. – Ч. 83. – С. 1.
305. Національна автономія церкви // Діло. – 1902. – Ч. 68. – С. 1–2. – С. 1.
306. Там само.
307. В обороні руської церкви // Діло. – 1902. – Ч. 134. – С. 1.
308. Час подумати // Руслан. – 1900. – Ч. 115. – С. 1.
309. З Бразилії // Руслан. – 1900. – Ч. 156. – С. 2; Борба за церков (Допись з Бразилії) // Руслан. – 1900. – Ч. 157. – С. 2.
310. Справа гр.-кат. єпископств в Америці // Руслан. – 1900. – Ч. 279. – С. 1.



311. Руско-українське єпископство в Америці // Руслан. – 1907. – Ч. 59. – С. 1.
312. Як стелять новому єпископові // Руслан. – 1907. – Ч. 97. – С. 2.
313. Булля про ново основане єпископство для американських Русинів // Нива. – 1907. – С. 645–647.
314. Римська коректура плянів єпископа Ортинського // Діло. – 1907. – Ч. 223. – С. 1.
315. Булля про ново основане єпископство для американських Русинів // Нива. – 1907. – С. 645–647.
316. „Українській бискупъ” въ Америкъ // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 204. – С. 2.
317. Папская булла объ американскихъ уніатахъ // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 224. – С. 1.
318. Папская булла объ американскихъ уніатахъ (Окончаніе) // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 225. – С. 1.
319. Покушеніе на церковную унію // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 226. – С. 1.
320. Папський дарунок Українцям в Америці // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 81. – С. 1–2.
321. Гроза заглади нашого обряду в Галичині // Руслан. – 1913. – Ч. 220. – С. 1; 3 обрядових непорозумінь в Галичині // Нива. – 1913. – С. 496–498.
322. Хто ліпший? // Діло. – 1923. – Ч. 200. – С. 2.
323. Похід на греко-католицьку церков // Діло. – 1923. – Ч. 36. – С. 4.
324. «Тебе Бога хвалім» за париське вирішення // Діло. – 1923. – Ч. 30. – С. 2.
325. Масові процеси проти українських священників // Діло. – Ч. 282, 22 грудня 1937. – С. 7.
326. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923-1939... – С. 157.
327. Там само. – С. 159.
328. Там само. – С. 167.

329. Там само. – С. 168.
330. Хомишин Г. / Пастирський лист Григорія Хомишина до клира епархії Станиславівської про візантійство...
331. Хомишин Г. / Пастирський лист Григорія Хомишина до Всечесного клира і вірних Станиславівської епархії про політичне положення...
332. Хомишин Г. / Українська проблема...
333. Історія України / Керівник авт. кол. Ю. Зайцев. Вид. 2-ге, зі змінами. — Львів: Світ, 1998. — 488 с. — С. 275.
334. Мета. – № 19 (111), 14.05.1933; № 20 (112), 21.05.1933, № 21 (113), 28.05.1933; Христос наша сила. – № 9, 21.05.1933.
335. Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія... – С. 278.
336. Там само. – С. 285.
337. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 192.
338. Діло. – 1930. – Ч. 222. – С. 1.
339. 1934 р. «З нагоди вбивства бл.п. директора І.Бабія» // Митрополит Андрей Шептицький: Твори (морально-пасторальні) [відп. ред. М. Янів] – Львів: Свічадо, 1994. – С. 29.
340. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939... – С. 201.
341. Там само. – С. 197.
342. Там само. – С. 205.
343. Там само. – С. 430.
344. Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія... – С. 319.
345. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим-Львів, 1995. – 447 с. – С. 362.
346. Дністрянський М., Ковальчук А. Адміністративно-територіальна організація греко-католицької Церкви: історична ретроспектива і сучасні проблеми. // Історія релігії в Україні. Тези повідомлень IV міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 р.) – Львів. – 1996. – С. 82–83. – С. 82.
347. Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і українське національне відродження... – С. 75.

348. Про участь духовенства в громадсько-політичному житті детально див. Колб Н. «З Богом за Церкву і вітчизну»: греко-католицьке парафіяльне духовенство в Галичині...
349. Гладка Г., Кугутяк М., Москалюк М., Хруслов Б. У боротьбі за церкву, націю й державу. // Галичина, 1 (2)'1998. – Івано-Франківськ, 1998. – С. 67–72.; Райківський І. Українське національне відродження кінця XVIII – початку XX с. // Галичина, 4'2000. – Івано-Франківськ, 2000. – С. 25–48.
350. Заярнюк А. Надання „презенти” на парафію у другій половині XIX століття: соціальні та дискурсивні практики // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Випуск 9: Ювілейний збірник на пошану Феодосія Стебля / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2001. – С. 448–464.
351. Право патронату // Нива. – 1913. – С. 221–224.
352. Колб Н. Матеріальне становище греко-католицьких парохів у Галичині на початку XX століття (на прикладі Львівської архієпархії) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Випуск 9: Ювілейний збірник на пошану Феодосія Стебля / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів. – 2001. – С. 465–479.
353. Вушко І. Функціонування читалень „Просвіти” та розвиток читацьких практик серед українського селянства на зламі XIX–XX століть // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Випуск 9: Ювілейний збірник на пошану Феодосія Стебля / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2001. – 648 с. – С. 404–410.
354. Камо грядете! // Руслан. – 1913. – Ч. 83. – С. 2.
355. Bihl W. Sheptyts'kyi and Austrian Government // Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi / ed. P.R. Magocsi. Edmonton, 1989. – P. 15–28; Himka J.-P. The Propagation of Orthodoxy in Galicia on the Eve of World War I. // Україна: куль-

- турна спадщина, національна свідомість, державність. – Вип. 9: Ювілейний збірник на пошану Феодосія стебля. / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2001. – С. 480–496.
356. Монахи арендують пропінатию // Воля. – 1900. – Ч.5. – С. 1; Піп-просвітитель // Громадський Голос. – 1900. – Ч. 1. – С. 7–8.
357. Підвисшене пенсії попам // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 49. – С. 3–4; Підвисшене платні попам // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 11. – С. 1.
358. Підвисшене пенсії попам // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 49. – С. 3–4.
359. Testimonium rapnertatis // Руслан. – 1907. – Ч. 10. – С. 1–2.
360. Піп – ворог просвіти! // Громадський Голос. – 1900. – С. 135.
361. Охримович В. Чому я навернувся? Прилюдне визнання віри. – Львів, 1920. – 48 с. – С. 3–5.
362. Там само. – С. 46.
363. Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності. – Львів: Місіонер, 1995. – 80 с. – С. 5.
364. Барвінський О. З останніх десятиліть ХІХ віку. – Львів, 1906. – 40 с. – С. 33.
365. 1904 р., травня 21, Крехів. – Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до духовенства *О Квестії Соціальной* // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність... – С. 137–177; 1907 р., грудень, Львів. – Спільне Пастирське послання митр. Андрея Шептицького та ін. єпископів до духовенства про їхню участь у суспільно-політичному житті // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність... – С. 411; 1911 р., травня 10, Львів. – Спільне Пастирське послання митр. Андрея Шептицького та ін. єпископів до духовенства про вибори до парламенту // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність... – С. 432.

366. «Віз і перевіз» // Руслан. – 1913. – Ч. 203. – С. 1–2.
367. Наш боляк // Руслан. – 1907. – Ч. 133. – С. 2.
368. Радикальний гумор // Руслан. – 1913. – Ч. 15. – С. 2.
369. Нові патріоти // Руслан. – 1913. – Ч. 27. – С. 3–4.
370. Testimonium panpertatis // Руслан. – 1907. – Ч. 11. – С. 1.
371. Є.Е. Митрполит на учительськiм вічу // Руслан. – 1907. – Ч. 29. – С. 1.
372. Московсько-клерикальний зубобийник лютить ся // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 81. – С. 3.
373. Піп – ворог просвіти! // Громадський Голос. – 1900. – С. 135.
374. Християнсько-супільний кандидат Надвірнянщини // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 25. – С. 4–5.
375. Наш боляк // Руслан. – 1907. – Ч. 133. – С. 2.
376. Testimonium panpertatis // Руслан. – 1907. – Ч. 8. – С. 2.
377. Testimonium panpertatis // Руслан. – 1907. – Ч. 9. – С. 1–2.
378. На біжучі теми // Нива. – 1911. – С. 87–88.
379. Всечесному Духовенству під розвагу // Діло. – 1902. – Ч. 81. – С. 1.
380. В історії нераз дещо повторює ся // Діло. – 1902. – Ч. 119. – С. 1.
381. Передвиборчий рух // Діло. – 1907. – Ч. 86. – С. 1–2.
382. Письма з громад і повітів // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 42. – С. 7–8.
383. Владикам // Воля. – 1900. – Ч. 23. – С. 4–5.
384. Граф Шептицький про соціалізм // Вперед. – 1912. – Ч. 6. – С. 2.
385. Нѣскольکو словъ о нашихъ радикалахъ // Галичанинъ. – 1900. – Ч. 287. – С. 2.
386. И ты, духовенство, молчишь? // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 176. – С. 1.
387. Nimka J.-P. The Propagation of Orthodoxy in Galicia... – P. 494.
388. Передвиборчий рух // Діло. – 1907. – Ч. 86. – С. 1–2.

389. И ты, духовенство, молишь? // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 176. – С. 1.
390. «Коли тревога, то до Бога!» // Галичанинъ. – 1900. – Ч. 218. – С. 1.
391. Напасть на Станиславівського Владику // Руслан. – 1907. – Ч. 60. – С. 1.
392. Єпископській любимець // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 162. – С. 2.
393. Шеломъ долой // Галичанинъ. – 1907. – Ч. 158. – С. 1–2.
394. Кілька заміток про організаційну роботу між народом // Руслан. – 1913. – Ч. 29. – С. 1–2.
395. Новинки // Діло. – 1907. – Ч. 241. – С. 3; Песовісні хлополопи або як «Свобода» говорить до наших селян! // Руслан. – 1913. – Ч. 80. – С. 1–2.
396. Віче в церкві // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 12. – С. 4; Піп з рабіном за пан-брат // Громадський Голос. – 1907. – Ч. 12; «Християнське» гайворонє летить на жир! // Громадський Голос. – 1913. – Ч. 22. – С. 4–5.
397. Єгрешій О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Шептицького... – С. 317.
398. Священик як громадянин // Мета. – Ч. 5, 7 січня 1937. – С. 2–3.
399. Два виступи станиславівського владика в національно-громадських справах // Діло. – Ч. 63, 21 березня 1931. – С. 1–2.
400. 1908 р., травня 1, Львів. – Спільне Пастирське послання митр. Андрея Шептицького та ін. єпископів до народу з приводу вбивства ц.-к. Намісника А. Потоцького... – С.422.



**Наукове видання**

*Кісь Назар*

**Пам'ять та ідентичність українських греко-католиків**

Про джерела історичної політики УГКЦ

Літературний редактор:

*Станкевич В. І.*

Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України  
79026 м. Львів, вул. Козельницька, 4

Підписано до друку 18.07.2018.      Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 11,63.  
Наклад 300 прим.