

ХРИСТІЯНСЬКА БІБЛІОТЕКА

Ч. 2.

Свящ. Др. ГАВРИЇЛ КОСТЕЛЬНИК

Народня чи вселенська церква?



ЛЬВІВ, 1922.

— — — ДРУКАРНІ „ДІЛА“, ЛЬВІВ, РИНОК Ч. 10. — — —

Відсканував Василь Гаранджа

Відбитка з „Нивки“.

Наше питання.

Живемо в часах культурного та політичного націоналізму. Націоналізм стався провідником в суспільному житті. А з того „духа часу“ родиться стремління, щоби націоналізм поширити загально на ціле суспільне життя: щоби до культурного та політичного націоналізму долучити ще церковний націоналізм. Се стремління тим сильніше, що вже є такі християнські церкви, котрі офіційально виступають яко національні. Отже тим легше ведеться агітація за національною церквою, бо вже є приміри, на взір котрих націоналізація може провестися; є вже готова, для сього потрібна, ідеологія; є єпископи та священики (ті, що належать до національних церков), які охоче приложать до сього руки...

Але чи Христова церква дійсно має бути національна? Ось на се питання хочемо відповісти.

* * *

Щоби поставлене питання виступило перед нами в цілій своїй силі, мусимо подрібніше і приступнійше представити ті обставини, які ми щойно піднесли в загальних нарисах. Культурний націоналізм спричинила загальна просвіта в народах. Нині, як то кажеться, „світ учений“. І стремиться до того, щоби світ був ще більше вченим: щоби кожда людина стала письменною і освіченою. Чоловік просто мусить вчитися — силує його до того держава, в якій нормальна наука обовязкова для всіх горожан (всі діти мусять ходити до школи); силують його обставини життя: без науки ти нині у світі наче в могилі — безпорадний. Науку треба побірати в якійсь мові. Давнійше, коли наукою займалися лиш рідкі одиниці (як н. пр. священики), вони могли виучитися й чужої мови, і в тій мові побірати та розвивати науку. Так в середніх віках на цілому заході в Європі наука велася тільки в латинській мові. Але коли цілий народ, кожда людина в народі має побірати науку, то як виучити цілого народу якоїсь чужої мови? Ось з того само собою

слідуює, що науковою мовою нині мусить бути народна мова. В противному випадку нарід або не буде брати участі в просвіті, або, коли буде приневолений побирати науку в чужій мові, буде засуджений на смерть, винародовлювати-меться. Тому то кождий нарід стремить нині до того, щоби „жити своїм (культурним) життям“: щоби мати свої національні школи від найнижших до найвищих, свої газети, книжки. Ось се культурний націоналізм. Без сумніву кождий нарід має повне право до нього. Алеж культурний націоналізм тягне за собою політичний. Культурний націоналізм робить народну мову дорогою, „святою“, робить її синонімом цілого народу. А в наслідок того хочемо, щоби державна власть шанувала нашу мову у всіх своїх урядах. Та коли в одному краю будуть дві нації (переняті культурним націоналізмом), то політично сильніша з тих націй всюди дбати-ме про скріплення свого націоналізму, а се входить-ме на шкоду політично слабшої нації. Ось тому нині кождий нарід стремить до того, щоби стати хазяїном на своїй землі, себто: щоби оснувати свою власну, незалежну державу. Ось се політичний націоналізм.

Ми так і бачимо, що по останній, світовій війні потворилися нові держави на національній засаді. Так повсталася Фінляндія, Естонія, Лотва, Литва, Польща, Чехи, Югославія ітд.

Але є ще оден незвичайно сильний чинник в кождому народі: церков. Ми тут маємо на думці тільки християнські народи і християнську церков. Се звісні історичні факти, що при помочі церковного апарату неодна нація винародовлювала иншу націю. Так н. пр. Німці винародовлювали Чехів та Поляків, Маляре Словаків, Хорватів, Румунів, Українців, Москалі Українців ітд. Коли сила в руках, а релігія одна й та сама, так се проста річ: лиш треба на єпископів ставляти самих „своїх людей“, а сі вже дбати-муть, щоби священники виховувались і працювали в дусі висших своїх наставників. Розуміється, годі тут обвинувачувати Христову релігію. Націоналізм се не релігійна справа, але чисто людська. Так н. пр. колиб Москалі були якоїсь иншої релігії, а не християнської, то так само були би московщили Українців. А вже вони се переводили не лиш при помочі церкви, але також при помочі школи, війська, урядів.

Се для кождого ясне, що церква має величезний вплив в народі. І нераз доля народу залежить головно від доли церкви: від релігійного виховання народу, від душевного стану духовенства ітд. Так н. пр. про се ледви чи можна би перечитися, що доля Великої України в останніх літах була би зовсім инакша, колиб тамдшне духовенство було так пе-

реняте українським патріотизмом та колиб мало такий вплив на народ, як наше галицьке українське духовенство.

Церковна організація наче тисячвузлева сіть обіймає цілий народ, кождий закуток, кождий присілок. Всюди вона має свого постійного представителя, який виступає на своєму місці яко провідник, учитель, авторитет. Ані війт, ані учитель — з природи річи — не може мати такого впливу на нарід, як священик (розуміється: маємо тут на думці властиво становища, а не особи). Війт має власть, але не вчить. Учитель учить лише діти. А священик учить всіх: і діти і старших. А його наука має далеко більший авторитет, чим наука учителя, бо священик учить яко Божий посол. Звідти випливає також його власть, яка в широких верствах суспільности не є без значіння. В порівнанню зі світськими школами церкви можемо уважати „народними університетами“, в яких весь народ навчається через ціле життя. І колиб поставити питання: що було би ліпше для якогось народу: чи мати свої щиро національні нормальні школи? чи щиро національне духовенство? — то тяжко було би дати влучну відповідь. Так н. пр. се ясна річ, що польський народ за часів його російської неволі удержало при життю тільки щиро національне польське духовенство (і не лише що воно свій народ удержувало при життю, але ще й прозелітів рікрічно роздобувало споміж чужих народів).

Коли отже вплив церкви на народ так могучий, то в нинішних часах, коли націоналізм рівнозначний з життям народу, — нарід з повним правом може добуватися сього, щоби його священики були щиро народними людьми, і в тому дусі працювали (виголошували проповіді в народній мові ітд.). Алеж се ще не є церковним націоналізмом. Також се ще не є церковним націоналізмом, коли стремиться до того, щоби богослужебною (літургічною) мовою була чиста народна мова (маємо тут на думці головно тих християн, що належать до східного обряду)¹⁾.

Церковний націоналізм рівнозначний з так званою „автокефалією церкви“. Засада церковного націоналізму звучить: Кождий (християнський) народ повинен мати свою автокефальну т. є. незалежну церков. В католицькій церкві є лиш одна найвисша власть на цілому світі: патріарх римський — папа. Після сеї науки може бути лиш одна правдива Христова церков. А після засади церковного націоналізму кождий (християнський) нарід повинен мати свого „папу“ — свого незалежного патріарха, і скіль-

¹⁾ Гл. мою статтю „Значіння церковно-словянської мови“ в „Ниві“ ч. 1. з 1922 р.

ки є християнських народів на світі, стільки може бути правдивих Христових церков.

Ось щойно тим розвинули ми наше властиве питання, Чи церковний націоналізм дійсно в згоді з наукою Христа Господа та зі здоровим розумом? Се питання особливо для нас, Українців, важне. В довгій а тяжкій національній боротьбі на дві сторони (з Москалями та з Поляками) націоналізм у нас став так пекучим, що многі з нашого народу готові все для нього жертвувати. „Автокефалія української церкви“ представляється яко обосічний меч — zarazом і проти Москалів і проти Поляків, тому вона для них ідеалом, який конче треба здійснити. Як довідуємось, в Америці тисячі наших братів відпали від вселенської церкви, і прилучились до свіжо заснованої „української народної церкви“. А в недалекій будучности, коли зміняться теперішні політичні обставини, без сумніву сильно зможеться агітація за автокефальною церквою також у нас в Галичині. Далеко більша частина нашого народу православна, а нинішне православ'є є визнає засаду церковного націоналізму. Отже для тісного зєдинення обох частей нашого народу, як також для рішаючого розмеження з Москалями та з Поляками автокефалія української церкви буде дуже поважною.

Стремління до церковного націоналізму виступає нині також у римокатолицьких народів, а іменно в тих, котрих національність загрожена, (або недавно була загрожена, і заходить побоювання, що в будучности те саме могло би повторитися). Так по розпаді Австрії на Чехах та в Хорвації засновано „народну церкву“, а Поляки в Америці ще передше заснували свою „народну церкву“. Однак в тих випадках під плащиком церковного націоналізму зревольтоване духовенство намагається передовсім здійснити свої інші стремління, як знесення целібату, демократизацію церковного устрою ітд., що вдійсности не підходить під поняття церковного націоналізму. Роздор між „національною“ а вселенською церквою в тих випадках далеко більший (власно тому, що тут з церковним націоналізмом лучиться реформістичний рух), чим у нас, де з церковним націоналізмом реформістичних рух бодай не так яскраво лучиться. А що загал суспільности вірний традиціям, то він тяжше здобудеться на більший розрив з традиціями, чим на менший; а з того слідує, що в тотожних обставинах та при рівномірному зревольтованню душ церковний націоналізм у нас міг би удастися в більшому стилі, чим у згадуваних чужих народів.

Нема що таїти перед собою правду: небезпека грозить. Тому вже заздалегідь, доки ще зревольтовання не запоморочує голів, повинні ми ясно і спокійно здати собі справу з того: що се властиво церковний на-

ціоналізм? Куди він веде? чи він не є запереченням, звиродненням християнської релігії?

II.

Яка має бути церква Христова після науки самого Христа й Його апостолів?

Господь Ісус Христос виразними словами не відповів на наше питання (як і на многі й многі інші). Однак з тих слів, які він висказав, з цілою певністю можемо висувати відповідь на наше питання.

В старинному світі, в часах Христових, націоналізм жив, як і нині живе, однак мав він трохи відмінне лице. Був він тісно злучений з релігією і був ексклюзивний. Кождий нарід мав своїх богів, свій культ, свої звичаї, традиції. Релігія і традиція були тим найважнішим знамям, котре оден нарід відділювало від другого. А що релігія творила підставу націоналізму, тому сей націоналізм був ексклюзивний: кождий нарід себе уважав вибраним, божим, шляхотським, а інших уважав гідними лиш того, щоби вони стались його рабами. „Ціна крові“, „вартість роду“ мали першорядне значіння.

Се все найяскравіше виступає у Жидів. Релігія у них була так тісно злучена з народністю (як се й до нині є), що годі було відрізнити народности від релігії. А походження „з покоління Авраамового“ було уважане за найважнішу вартість чоловіка і перед людьми і перед Богом. Атже Авраамови і його дітям завітував Бог всі обітницї... Поган (навіть освічених, як Греків та Римлян) уважали Жиди „нечистими“ так, що годі їм було й заходити до їх дому.

„І привели Ісуса від Каяфи в судище (перед Пилата)... і самі не увійшли в судище, щоби не осквернитись, а щоби їсти пасху“ (Йоан, 18, 28).

Якжеж Христос відносився до сього ексклюзивного жидівського націоналізму? Є одно місце в євангелії Матфея, яке позірно стоїть в суперечности з кінцем тої євангелії (як також з кінцем других двох синоптиків — тобто: Марка та Луки). Ось воно: „Сих дванайцятьох післав Ісус і заповідав їм, кажучи: на дорогу поган не ходіть і в міста Самарянські не заходьте. А ідіть радше до овець, що загинули з дому Ізраїлевого. А йдучи, проповідайте і кажіть, що приблизилося царство небесне“. (Матт. 10, 5—7).

А кінець сієї євангелії такий: „Ідіть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх і т. д.“

Порівнюючи сі місця опно з другим, недовірки заключають, що Ісус (якого вони уважають лиш звичайним чо-

ловіком) спершу ще не здавав собі ясної справи зі свого посольства, і думав обмежитися на своїм власнім народі, а шойно під кінець своєї науки змінив свої думки, відступив від жидівської ексклюзивності, і повелів апостолам проповідати євангелію всім народам. Зноваж декотрі бачать в тому патріотизм Христа, що він передовсім дбав про ізраїльський нарід (чого справді не можна виключити, бо воно ґрунтується на природнім законі). Алеж ясно, що слова Христа в Мафт. 10, 5—7. властиво були подиктовані стапом річи. З яким наслідком могли би апостоли з самого початку проповідати між поганами „царство небесне“, коли ще й самі не розуміли Христового духа як слід? Ясне, що тільки в Ізраїлі було підготовання для Христової науки, і звідти треба було сю науку зачинати. А слова в Мафт. 10, 5—7. ніщо иншого й не значать. Погане (бодай спершу) Христа хибно понимали: або яко чарівника, або яко якогось божка. Так в поганській Гергесенській стороні (де Христос бісам дозволив увійти в свині), „просило його ціле населення Гергесенської країни, що би відійшов від них, бо обняв їх великий страх“ (Лук. 8, 37). А Павла та Варнаву в Лістрі (задля чудесного уздоровлення кривого з уродження) погане уважали божками: „Боги стали подібними до людей і зійшли до нас. І назвали Варнаву Зевсом, а Павла Гермесом, бо він був проводиром слова. А жрець Зевса, того, що був перед містом, привів воли з вінками до воріт і хотів з народом жертвувати. Коли се почули апостоли, Варнава й Павло, роздезли свою одежу і вбігли між нарід, кричучи і кажучи: Мужі, що се ви робите?“ (Діян. 14, 8—18).

Слова, якими Спаситель виражав апостолів зараз з почину свого явного життя, записали також Марко (6, 8—11) та Лука (10, 1—20), але не підносять тої ексклюзивності, яку знаходимо в Мафтея. Видно, що сеї ексклюзивності не ставляв Христос на чільне місце, що виходить також зі слів Мафтея: „ідіть радше...“ Лука доповнює тут Мафтея: „Опісляж назначив Господь і инших сімдесят і післав їх по двох перед собою в кожде місто і місцевість, куди мав сам удатися“ (Лук. 10, 1). А Христос за короткий час своєї науки дійсно обмежився (як се стан річи диктував) тільки на нарід ізраїльський. В тому значінню треба зрозуміти його слова висказані при нагоді просьби жени Хананейки (яка в дійсности була Грекинею, Марк. 7, 26): „Мене післано тільки до погибших овець дому Ізраїля“ (Мафт. 15, 24). Шойно апостолів було післано до поганських народів, бо для сього посольства потреба було довгого ряду літ. Та і тут християнство вперше знайшло податливий ґрунт в жидівських оселях, розкинутих по світі.

Инші факти і вискази, яких багато в книгах Нов. Завіта, незбито свідчать, що Христос стояв понад жидівською

національною ексклюзивністю. А тут видно вже не якусь випадковість, якесь примінення подиктоване станом обставин (як у попередніх фактах), але доцільну систему, чисту науку.

Вже Йоан Хреститель говорив до Жидів: „І не думайте говорити в собі: Маємо вітця Авраама; бо кажу вам, що може Бог з сього каміння збудити дітей Авраамови“ (Мафт. 3, 9). Ось найвиразніше висказане, що національна вартість перед Богом не є ніякою вартістю. А се поняття сталося „угольним каменем“ в ідеології Нов. Завіта. На місце старинних понять „civis Romanus“, „з покоління Авраамового“ і т. д., на місце кровної чи племінної вартості тут висувається душевна вартість — „дитина Божя“, чесний чоловік. „Котріж приймили його, тим дав власть дітьми Божими статися, віруючим в імя його. Котрі не з крови, ані з похоти тіла, ані з похоти мужа, а з Бога народилися“ (Йоан 1, 12—13). Отже місце родження „з крови“ тут цінне душевне відродження, душевна звязь з Богом. „Коли хто не родиться з висоти, не може бачити царства Божого... що зродилося з тіла, є тілом, а що зродилося з Духа, є духом“ (Йоан 3, 3—7).

Маємо тут найідеальнішу еманципацію душі. Душа має першорядну, неоцінену вартість („яка користь для чоловіка позискати весь світ, а занепастити свою душу?“ Марк. 8, 36), а не тіло („Не бійтесь тих, що вбивають тіло, а душі не можуть убити“ Мат. 10, 28). І головна ціль для чоловіка: жити для душі, а що душа безсмертна, то жити для „царства Божого“: „Шукайтеж передовсім царства Божого і правди його..“ (Мат. 6, 33).

Поняття народу чи народности тут ні при чому. Нарід твориться на підставі родження „з крови“; життя (ціль) народности дочасне: народність — річ змінна, зглядна. Від всього того наука Христова абстрагує, бо вона шукає вищих вартостей — вартостей, які мають ціну у вічності. Перед очима Христови стоїть чоловік, а не народ, не племя, не Жид, не Грек, не Римлянин і т. д. Отже стоїть Христови перед очима те, що в людей загальне, в чому всі люди лучаться, з огляду на що всі люде рівні, а не те, чим люде ріжняться. І ціла його релігія достосована до чоловіка загалом, а не до Жида, Грека чи Римлянина. Відношення, які узглядняє Христова релігія, се: Бог і чоловік, чоловік і чоловік; а не: Бог і Римлянин, Римлянин і Єврей, Єврей і погане, Бог і Єврей, і т. д. (як се було в старинному світі). Нашим „ближнім“ є кождий чоловік, а передовсім той, що в потребі (притча про милосердного Самарянина).

Христос ломить національні упередження свого народу, про що виразно свідчить його розмова з Самарянкою: „Як

се ти, Жидовин, просиш пити у мене, жінки Самарянки? Бо Жиди не пристають з Самарянами" (Йоан 4, 9). А се ломлення доцільне: Христос при тій нагоді хоче обчистити правдиву релігію від того, чим попували її національні інстинкти; хоче обчистити відношення чоловіка до Бога від національних домішок, пересудів. „Сказала йому жінка: ...Наші вітці на сій горі поклонялись, а ви кажете, що в Єрусалимі є місце, де треба поклонятися. Сказав їй Ісус: жінко, вір мені, що йде година, коли ані на сій горі, ані в Єрусалимі не будете поклонятися Вітцєви... правдиві поклонники будуть поклонятися Вітцєви духом і правдою...“ (Йоан 4, 19—25). Місце, де можна Богови поклонятися, не є привілеєм ніякого народу, воно доступне всім людям.

Жидівські націоналісти, фарисеї, найбільшу вагу приписували зовнішнім звичаям, церемоніям, якими Жиди відріжнювались від інших народів, отже в релігії більшу вагу клали на національне її значіння, чим на чисто-душевне значіння. Вони висше ставляли національність, чим властивий зміст релігії, — релігію цинили тільки яко національну ознаку, як „національну релігію“, яка передовсім має охоронити жидівський нарід від перелиття в інші народи. Якраз за се Христос безпошадно ганив їх — за сю зверхність, за сю „вартість перед людьми“, перед людським оком, а не перед Богом. (В свому народі фарисеї мали славу консерватистів-народовців, а щойно через Христову оцінку „фарисей“ в християнському світі стало рівнозначне з „лицеміром“.) Христос і тут ломить звичаї (миття рук, абсолютна здержність від праці в суботу і т. д.), яким фарисеї приписували першорядне значіння.

В грізних барвах Христос предкажує пропасть свого народу, яка прийде на нього якраз тому, що він, засліплений в своїй „національній релігії“, не хотів прийняти чистої божої релігії, яку голосив Христос: „І з землею зрівнають тебе і твої діти, що в тобі (в Єрусалимі), і не зіставлять камінь на камені в тобі, бо не зрозумів еси часу твого навіщання“ (Лука 19, 44). Христос навіть вивисшує моральну вартість поган понад моральну вартість Жидів: „Горе тобі, Хоразине, горе тобі Витсаїдо, бо колиб у Тирі і Сидоні сталися були ті чудеса, що сталися у вас, давно в волосінниці та попелі були би покаялися. Та я кажу вам: Тирови і Сидонови буде відраднійше в день суду, як вам. І ти, Капернауме, чи аж до неба взнесешся? аж до пекла зійдеш; бо колиб у Содомі сталися були чудеса, що сталися в тобі, позістала би була певно до нинішнього дня. Та я кажу вам, що землі Содомській буде відраднійше в день суду, як тобі“ (Мафт. 11, 21—24).

В наслідок того Бог відкине Жидів, а покличе поган з усіх сторін світа до царства небесного (притча про го-

сходаря, що справляв гостину). „Істинно кажу вам, навіть в Ізраїлі не знайшов я такої віри. І кажу вам: Що многи від сходу і заходу придуть і засядуть з Авраамом і Ісааком і Яковом у царстві небесному; а сини царства будуть викинені у тьму кромішну; там буде плач і скрегіт зубів“ (Мафт. 8; 11—12).

Основує Христос свою релігію не на вартости жидівського народу, не на вибранню свого народу (як се фарисеї учили), але на моральній вартости всіх тих, котрі приймуть його науку. Отже жидівство тратить вартість. Се дуже добре зрозуміли патріоти фарисеї. І якраз се склонило їх, щоб видати на Христа засуд смерти. „Зібрали отже первосвященики і фарисеї раду, і говорили: Що зробимо, бо сей чоловік творить много чудес: Коли його так лишимо, всі в нього увірять, і придуть Римляне, і заберуть і наше місце і нарід. Оден же з них, на імя Каяфа, що був на той рік первосвящеником, сказав їм: Ви нічого не знаєте. Не думаєте, що ліпше вам, щоб оден чоловік умер за нарід, а не весь нарід загинув. ...Від того отже дня постановили, щоб убити його“ (Йоан 11, 47—53).

Римляне вже тоді панували над Палестиною, а Юдея була безпосередно піддана римському намісникови. Ходило тут вдійности о се, що Христос ставляв на чільне місце релігію, а не національність, і Жида побоювались, що через таке відділення релігії від національності, жидівський нарід, яко слабший чисельно і політично в порівнанню з Римлянами, зденаціоналізується.

Алеж Христос зі свого вселюдського становища не уступив, і поніс смерть.

Як зі всього піднесеного незбито виходить, релігію, яка в старинному світі була тісно злучена з національністю (не лиш у Жидів, але також у поганських народів), Христос зовсім відділив від національності, і зробив її вселюдською релігією. Одна й та сама (Христова) релігія має бути релігією всіх народів. „Дана мені всяка власть на небі і на землі. Ідіть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх і т. д.“ (Мафт. 28, 18—20). У Марка: „Ідіть в увесь світ, і проповідайте Євангелію цілому сотворінню“ (16, 15) — тут навіть не згадуються „народи“, лиш „сотворіння“ (розуміється: розумне).

Апостоли під проводом св. Духа належно зрозуміли вселюдський характер Христової релігії, і по кільканайцятьох літах потрібної для сього ферментації, на апостольському соборі проголосили, що ритуальний закон Мойсея християн (з поганства) не обов'язує: „подобалося Духови святому й нам не накладати на вас більше тягару, крім сього конечного...“ (Діян. 15, 28). А се св. Петро так узагадує: „Бог, котрий знає серця, засвідчив їм (поганам), даючи їм Духа святого,

як і нам, і не зробив ніякої різниці між нами і ними, очистивши вірою їх серця" (Діян. 15, 8–9). „Тепер же кого спокушуєте Бога, щоби наложити ярмо на шию учеників, котрого ані наші вітці, ані ми не могли носити?" (Діян. 15, 10).

Отся апостольська постанова була рішаюча. Атже колиб ритуальний закон мав обовязувати також християн, то релігія Христова осталась би так вузькою, як і жидівство, осталась би нерозривно злучена з жидівською народністю, і хто хотів би прийняти християнство, тим самим мусів би покинути свою народність і прийняти жидівську (як се було в жидівськими прозелітами). Христова релігія мала би в такому випадку неможливу до переведення задачу: всі народности перелити в жидівську народність. А через те вона була би засуджена на певну невдачу.

Та вдійсности Христова релігія, як се вже сказане, абстрагує від народности (народність се не релігійна річ), і власно в той спосіб оставляє вона кождому народови його власну народність, його власне природне лице.

Ап. Павло, сей спершу загорілий жидівський народовець, навернений на християнство подрібно, систематично ясує різницю між жидівським а християнським становищем: „Бо не той, хто на яві є Жидом, і не те є обрізання, що на яві, на тілі; а котрий є в скритости Жидом, і обрізання серця в дусі, не по букві, котрого слава не від людей, а від Бога" (Римл. 2, 28–29). „В чому отже висшість Жидовина?... Що отже? Ми ліпші? Ніяк. Бо вже перш обжалували ми Жидів і Греків, що вони всі під гріхом, як написано" (Римл. 3, 1–9). „Бо нема різниці між Жидом а Греком, бо він є Господом усіх, багатий для всіх, що його призивають. Бо кождий, що призове імя Господне, спасеться" (Римл. 10, 12–13.) „...скинувши з себе давного чоловіка з його ділами, а олягнувшись у нового, що відновляється в пізнанню по образу того, що його сотворив, де нема поганина і Жида, обрізання і необрізання, варвара і скита, невільника і вільного, але все і у всьому Христове" (Колос. 3, 10–11).

Не треба думати, що такі заяви апостолів повставали лиш „отак собі". Певна річ, що Юдеохристияни і тут і там і не раз і не два рази перли до того, щоби також в християнстві дати вираз своїм патріотичним національним почуванням, як се дословно й написано: „А деякі, що прийшли з Юдеї, навчали братів: Коли не обріжетеся по звичаю Мойсея, не можете спастися. Колиж повстала не мала суперечка Павла і Варнави з ними, постановили, щоби Павло і Варнава і деякі інші з них пішли до апостолів і старших в Єрусалимі ради сього питання" (Діян. 15, 1–2). Алеж становище Христової релігії самим Христом було так

сильно зазначене, що апостоли, хоч і самі були Жидами, не могли „більше слухати людей, чим Бога“.

І не могло инакше бути, бо діло Христове було „ділом Божим“ (Діян. 5, 38–39), і му́сло удатися, му́сло піти в світ з таким характером, щоби з цілою певністю удалося. А вже вже в пророках було предсказане про Христа: „Ось дав я його за свідка народам, за вождя і за учителя народам“ (Іс. 55, 4). „Я Господь покликав тебе в справедливості... і тому стерегти-му тебе, і дам тебе за завіт люду і за світло народам, щоби відчиняв очі сліпих, а виводив вязнів з тюрми і з дому вязниці тих, що сидять в темрях“ (Іс. 42, 6–7).

Зі вселюдським стягом пішла у світ релігія Христова, вирвала життєдайну силу і творчість з лона національної жидівської релігії, і жидівство, яке в дохристовій епісі було духовим світлом між народами, тепер заостеніло, а християнство стало преображувати світ, видаючи з себе світлих героїв святих ідей, могуче голошене і писане слово для людського духа, могучу силу, яка заєдно молода і свіжа.

* * *

Як се вияснено, Христос установив одну релігію для всіх людей, релігію наднаціональну, релігію вселюдську, яка удомашнилася в світі тільки по величезних жертвах. Не тільки що Христос поніс смерть за сю релігію, але й нечисленні тисячі й тисячі його учеників.

Вже сам розум каже, що відповідно до єдності релігії Христос повинен був оснувати також одну, вселюдську, вселенську церков т. є. церковну організацію. В сій церкві на цілому світі може бути тільки одна верховна власть.

А воно так вдійности і сталось. Христос ніде не говорить о своїх „ріжних церквах“, тільки о одній церкві. „А я тобі кажу, що ти єси Петро (т. є. скала), і на сій скалі збудую мою церкву, і ворота невольні не переможуть її. І дам тобі ключі царства небесного, і що звяжеш на землі, буде звязане на небесах, а що розвяжеш на землі, буде розвязане на небесах“ (Мафг. 16, 18–20). Говорить тут Христос не лиш о одній своїй церкві, але також о одній особі, яка буде представляти найвисшу власть в Христовій церкві. Тут висказана покищо тільки обітниця. А в Йоана 21, 15–18. отсю обітницю Христос здійснює: „сказав Ісус Симонови Петрови: Симоне Іонів, любиш мене більш, чим ті? Сказав йому: Так, Господи, ти знаєш, що люблю тебе. Сказав йому: Паси ягнята мої. Сказав йому знов в друге: Симоне Іонів, чи любиш мене? Сказав йому: Так Господи, ти знаєш, що люблю тебе. Сказав йому: Паси вівці мої. Сказав Йо-

му втретє: Симоне Йонів, чи любиш мене? Засумував Петро, що сказав йому в третє: Чи любиш мене? і сказав йому: Господи, ти все знаєш; ти знаєш, що люблю тебе. Сказав йому Ісус: Паси вівці мої“.

Не може бути ніякого сумніву, що Христос тут висунув Петра понад всіх інших апостолів. Петро любив Христа більш чим інші, і в нагороду за се дістав він від Христа більш у власть, чим інші апостоли. Після всіх логічних законів, після всіх герменевтичних правил Христос тут дає Петрови ту найвищу в своїй церкві власть, яку йому обіцяв в Мафг. 16, 18—20. Заперечувати се — значить: не руководитись об'єктивними даними, лиш суб'єктивними мотивами. Алеж в той спосіб можна все на світі заперечити. Сам Христос називав себе пастирем („я пастир добрий...“), а своїх учеників вівцями. А тут у формі „пастирства“ дає власть Петрови над звичайними вірними (ягнята) і над їх настоятелями (вівці). Алеж власть, яку Христос дав першим настоятелям в своїй церковній організації, дав він їм не яко особам, але яко вічним представникам тої організації. „Дана мені всяка власть на небі і на землі. Ідїть отже, навчайте всі народи і т. д. І се я з вами по всі дні, до кінця віків“ (Мафг. 28, 19—20). Апостоли мали умерти, та їх наслідники у власти мають жити „до кінця віків“, і з ними то Христос буде „до кінця віків“.

Ось так переконаємося, що Христос не тільки що установив одну, вселюдську релігію, але також установив одну церковну організацію, а найвищу власть віддав одній особі. Инакше й не могло бути.

Також се становище ясно понято зараз в апостольських часах. Ап. Петро виступає всюди яко „перший“ між апостолами. Він то в день Сошествія Духа Святого промовляє до народу ізраїльського, він проголошує рішення на апост. соборі, перший хрестить поган і т. д. Також для ученого Павла Петро є першим авторитетом в Христовій церкві: „Відтак по трох літах пішов я в Єрусалим, щоби побачитися з Петром, і замешкав у нього п'ятнадцять днів“ (Галат. 1, 18).

В часах апостольських ніщо не є більш противного, більш нечуваного, як „національна християнська церква“, як „національний незалежний патріарх“. Ми вже наводили, як вірні у важних річах не вдоволялися навіть авторитетом таких апостолів, як Павло, а зверталися до найвищої власти, до того збору, де був Петро (Діян. 15, 1—2). Сю віру, се пересвідчення твердо ісповідують також представителі Христової релігії в перших віках християнських. В Нікейсько-Царгородському символі віри, який попереджує всі нинішні єретичні церкви, находимо найясніше висказану догму: „Вірую ...в єдиную, святую, соборную і ало-

«апостольську церков». Мова тут о церкві т. є. о церковній організації. А ся мова така: Після науки Христа і його апостолів на цілому світі має бути лиш одна церков т. є. церковна організація (а що в одній організації може бути лиш одна найвища власть, се само собою ясне), ся церков має бути соборна т. є. вселюдська, вселенська. Чито по грецьки: католицька, має бути апостольська т. є. має вона безпереривно тревати від самих апостолів аж по конець віків, має вона переховувати непопсугу апостольську науку, має мати таку гієрархію, яка була за апостольських часів.

І в дійсности єсть така одна, вселенська, апостольська церков Христова. Вона трєває від апостольських часів безпереривно, вона так само, як апостоли, учить, що церков Христова має мати лиш одну найвищу власть, що має бути наднаціональна, вселюдська, вселенська-католицька. А всі єретичні церковні організації, які відорвались від тої вселенської церкви, не мають ані ознаки єдности, ані ознаки соборности, ані ознаки апостольскости.

Щож отже? Хочби як се було неприємне для деяких християн, то на підставі св. письма і первісних традицій не можна инакше твердити, як тільки так: що Христос і апостоли знають тільки одну вселенську церков, а не знають про якісь національні церкви.

III.

Що каже здоровий розум про національні церкви?

Хто Ісуса Христа признає за правдивого Бога, а його науку за правдиву божу науку, той послідовно мусить згодитися на се, що 1) може бути тільки одна правдива Христова релігія, 2) тільки одна вселенська Христова церков т. є. одна церковна християнська організація, з одною найвищою властю.

Коли Христос не є звичайним чоловіком, але Богом, коли він не тільки учив, як учать людські мудрці, але оснував свою церков, яка має тревати до кінця світа, і має в ній викладатись непопсуга наука спасення, коли ані „одна йота“ з тої науки не сміє пропасти, то ясне, що для правдивого толковання (викладання) Христової науки не вистарчають звичайні природні людські сили (ученість, природний талан — тощо), але треба ще посідати надприродний дар — „дар непомильности“. А хтож посідає сей дар? Певна річ, що верховна вдасть у правдивій церкві Христовій мусить його посідати — инакше прецінь ціла церков Христова була би збудована на „піску“, а не на „скалі“. Алеж Христос вже задалегідь голосив, що оснує свою церков на „скалі“.

Без того „дару непомильності“ Христова церков могла би виродитись, зійти на манівці, а так ціле діло Христове пропало би.

Нині є різні-преріжні християнські секти, які собі суперечать в найважніших річах. Льогіка каже, що науки всіх тих сект не можуть бути правдиві власно тому, що вони собі суперечать. Отже з того слідує, що „дару непомильності“ не дав Христос всім тим, котрі уважають себе Христовими учениками. Всі ті секти повстали по апостольських часах (знаємо авторів тих сект і вік, в котрому вони зявилися). Алеж „дар непомильності“ мусів в правдивій церкві Христовій пробувати від самого початку, і мусів пробувати в ній через всі часи. Отже дар непомильності може бути лише в тій церкві, котра треває безпереривно від апостольських часів. Чи маємо тут розуміти „церков“ в партикулярному, льокальному значінню, як н. пр. церков ерусалимську, антіохійську, александрійську? Ні, бо ці церкви не були незалежні, автокефальні, але належали до вселенської церковної організації, в якій тільки одна власть в одній особі була найвисша. А деж нам шукати за тою найвисшою властю, за тою одною особою, яка сю власть посідає? Ціла історія, ціла традиція вказують тільки на одно таке місце: на Рим, і тільки на одну особу: на наслідника св. Петра — на єпископа римського. Ціла старина однозгідно признає папі римському першенство в цілій Христовій церкві не титулом того, що Рим тоді був „центром світа“, але титулом того, що єпископи римські є наслідниками св. Петра.

Далеко пізнійше, бо аж в IX. століттю патріярхи царгородські стали претендувати о першенство в Христовій церкві (про се обширнійше скажемо в слідуючому розділі), алеж в Царгороді в часах апостольських не було навіть єпископського престола. А претендували вони о се першенство титулом „цісарської власти“, бо від IV. століття тут, а не в Римі, резидували „римські“ цісарі. Однак історія ясно виказала, що царгородські єпископи не посідали „дару непомильності“ (отже й не мали вони Христом даної найвисшої власти), бо кількох з них (як н. пр. Македонія, Несторія) вселенська церков Христова (ще перед східною схизмою) проголосила єретиками, та й нині се признають ті, що місто папи римського в літургії згадують царгородського патріярха. І папи, яко людські одиниці, не всі були похвальні; але — чиж се не диво? — ані оден з них за свою науку, де він виступав, яко голова церкви Христової, не був осуджений яко єретик. А прецінь наука католицької церкви не є якоюсь невязною збіркою сентенцій, але жезлізною системою — колиб отже не „дар непомильності“, то папи своєю наукою дуже легко могли би провинитись

проти послідовності тої залізної системи. А нагод до того в історії було дуже багато.

* * *

Як отже стоїть справа з національними автокефальними церквами? Форма національної автокефальної церкви 1) просто суперечить єдності найвищої влади в церкві Христовій, як також 2) єдності церкви т. є. церковної організації, 3) а в наслідок сього єдність Христової релігії не може удержатися, 4) доводить до зісвітчення Христової релігії, 5) апотеозує національність, а тим доводить до поганства та до фарисейзму, проти якого Христос Господь так остро виступав, 6) отже доводить до змарновання Христового діла.

Христос Господь, апостоли і перші християнські віки визнають тільки одну найвищу владу в церкві і тільки одну соборну, вселенську церкву. А засада національних христ. церков признає, що може бути стільки християнських незалежних церков, скільки є християнських народів, і стількиж найвищих церковних властей, скільки є незалежних церков. Ось найяскравіша суперечність. Та якже в такому виді могла би бути забезпечена єдність Христової науки? Чи може зрестися того навіть теоритично? Се надто було би суперечне з св. письмом та з традицією перших віків. Православні богослови, щоби не допустити до сього, видумали заголомшуючу теорію, яка бодай позірно має ослаблювати значіння роздору між церквами. Ось ця теорія: „Головою церкви не є якийсь там чоловік, ані збір людей, але сам Христос“. Отже могло би здаватися, що так забезпечена єдність Христової релігії та чистота Його науки: Всі християнські церкви, хоч вони є автокефальні, незалежні, лугаються в єдність в Христі, який є основою і головою своєї церкви; а Христос сам пильнує, щоби в його церкві (яка складається з незалежних національних церков) викладалась чиста обявлена наука. Ось в той спосіб, як здається, відпадає потреба шукати за „даром непомильності“ між людьми, що виступають як пастирі в Христовій церкві.

Алеж ціла та теорія є просто софістична, бо змішує невидимий світ з видимим, надприродний порядок з природним. Ніхто сього не заперечує, що Христос (по своїм вознесенню на небо) є невидимою головою своєї церкви. Алеж Христос, як невидима голова церкви, не сповнює тих природних функцій, які з природи річи мусять сповнюватись в кожному людському товаристві, а для яких конче мусить бути видима голова церкви. Христос не судив ані Арія, ані Несторія, ані Гуса,

ані Лютера і т. д. що до їх науки, судили їх люде, які виступали яко пастирі в Христовій церкві. Христос грішників не сповідає, людей не навчає — роблять се священники в імени Христа. І зовсім справедливо. Прецінь написано в св. євангелії: „Дана мені всяка власть на небі і на землі. Ідїть отже, навчайте всі народи... (Мафт. 28, 18). „Як ти (Отче) післав мене в світ, і я післав їх у світ“ (Йоан 17, 18). „Прийміть Духа святого; кому відпустите гріхи, відпустяться їм, а кому задержите, задержаться“ (Йоан, 20, 22 – 23).

Православна теорія „сам Христос є головою церкви — видимої голови в церкві Христовій нема“ в дійсности є інтрузом в православній теології, який іде в розріз з іншими догмами тої теології. Ся теорія послідовно домагається, яко свого кінцевого доповнення, або погляду безповпців (що Христос безпосередно просвічує всіх, які його шукають, — отже гієрархія в Христовій церкві злишна), або погляду Гуса (що членами Христової церкви є лиш ті християни, які не мають тяжкого гріха; отже св. тайни уділювані священником, який є в стані тяжкого гріха, є неважні). Коли голова церкви є невидима, то засада невидимости має бути послідовно переведена в цілому устрою церкви.

Православні признають діяконів, презвітерів, єпископів — отже різні степені видимої гієрархічної власти. Колиж вже раз признана засада видимої власти, то ясна річ, що конче треба признати й найвисшу видиму власть в Христовій церкві, бо инакше гієрархія була би домом без даху.

Православні в дійсности признають найвисшу власть в церкві — але тільки в практиці, бо тут дійсно годі без того обійтися. А та найвисша власть, залежно від часу, місцевости та обставин, є різна: то вселенські собори (перших VII), то царгородський цар, то царгородський патріярх, то російський цар, то російський патріярх, то св. синод і т. д. Колиж ще возьмемо під увагу православну теорію про голову Христової церкви, то ясно виходить, що в православних тут щось пірвалось, що тут латанина, хаос.

Про невидиму голову Христової церкви ніхто з християн не сумнівається, що вона посідає „силу непомильності“ — силу, а не дар. Тому тут і відпадає питання про „дар непомильності“. Як ми виказали, „дар непомильності“ мусить посідати видима найвисша власть в Христовій церкві — та власть, яка в послідній інстанції рішає: що є згідне з наукою Христа, а що ні? Який отже тут вихід для теології, котра признає засаду національних церков? Теоретично можливі є два виходи: 1) або твердити, що дар непомильності посідає кожда національна церква — тобто: її найвисша видима власть (патріярх, чи синод — о форму не ходить);

2) або твердити, що дар непомильності посідає тільки вселенський собор. Алеж вже історія глузує з обох тих гіпотез. На підставі першої гіпотези кождо християнську секту, яку визнає більша частина якогось народу або підданих якоїсь держави (як н. пр. англіканізм, лютеранізм і т. д.), ми повинні би уважати правдивою церквою Христовою, а її науку правдивою Христовою наукою. А се логічний абсурд. Отже треба звужувати значіння сеї гіпотези в змислі православних: не є правдивою наука кождої християнської автокефальної церкви, тільки тих христ. церков, котрі визнають чисту науку перших VII-ох вселенських соборів. Алеж в той спосіб перша гіпотеза насамперед домагається другої наведеної гіпотези, ако своєї основи, а своїм значінням перша гіпотеза суперечить другій — зносити її. Чому тільки в перших VII-ох віках мав би бути найвисшою властю в церкві вселенський собор, а опісля вже ні? Де тут послідовність? Як узасаднити сю зміну в тягlosti життя-буття Христової церкви?

Або може друга гіпотеза має бути властива для національних церков? Щож каже історія? Православні признають перших сім вселенських соборів (остатній р. 787. в Нікеї) — себто: ті собори, які відбулися в часах, коли схід ще не відорвався від заходу. А відколи східні церкви відорвалися від заходу, і потворилися автокефальними (від 1054 р.), в тому довжезному часі не могли вони скликати ані одного вселенського собору. А міжтим католицька церква числить XX вселенських соборів (остатній 1869 р.). Де причина тих різниць — тої сили і живності католицької церкви, а безсилля та яловости православної церкви? Абстрагуючи від надприродности, можемо вказати на ось яку головну причину: катол. церква є одна, а православна — розбита на незалежні части. І трудно, просто неможливо зібрати ті части до купи, коли прешнь вже засада каже, що части є незалежні. Де єдність в організації, там виходить заповідь від найвисшої власти, і всі підчинені мусять слухати, хоч се для них і тяжко приходило би. А де незалежність, там мотивом спільности може бути тільки наглядний спільний інтерес; але як погодити всі держави, нації, партії, щоби вони всі спільно ділали, коли їх інтереси перехреснуються? Вся біда тут якраз в тому, що „незалежна“ церква є незалежною, що одна незалежна церква не має ніякого права над другими, що всі незалежні церкви є між собою рівні. Припустім, що скликається загальний собор незалежних церков. Хай тільки одна з тих церков не вьзьме участі, або хай спротивиться рішенню собору, а вже все пропало. Атже вона „незалежна“, і загальний собор проти її волі не має ніякої власти над нею.

Щось такого в катол. церкві немислиме. Тут є одна

голова церкви, яка посідає повноту влади, і її авторитет стоїть понад собором. Засада автокефальних національних церков є засадою, а не фактом. В її дусі всі християнські церкви мають право до цього, і повинні би перетворитися в автокефальні національні церкви. Уявіть собі той Вавилон! А пригадайте собі, що між тими народами вічні непорозуміння, антагонізми, війни — а в наслідок того психіка одного народу стремить до розділу на всіх лініях з ворожим собі народом. Чи се не виражалось би також в релігії? З цілою певністю. Яким отже способом могла би удержуватись чиста Христова наука? Форма національних незалежних церков, як бачимо, доводить не тільки до розбиття єдності Христової церкви, але також до розбиття єдності Христової науки.

* * *

Форма національних незалежних церков доводить до зісвітчення Христової релігії, до відпаду від тих цілей, які Христос поставив на першому місці.

Вже сама та форма є зісвітченням. Ніщо дальшого Христови, як числитися в релігії зі світською властю, з національними стремліннями та опініями — з „духом цього світа“, з „силою цього світа“. А форма автокефальних незалежних церков якраз „силу цього світа“ ставляє на перше місце: Колись ставляла вона на перше місце „царську владу“ (цезаропапізм), а тепер „народ“, „національність“. Поняття національних автокефальних церков виросло не з релігійної почви, але з тої, Богови і всьому надприродному ворожої, струї, яка в нових часах так сильна, а вона послідовно доводить до цілковитого відпаду від того, „що боже“, і звертається до того, „що земське“.

Зісвітчення форми національних незалежних церков полягає вже в тому, що цілий уряд навчання та толкування Христової науки в ній так побудований, як коли б Христос був чоловіком, а не Богом. Чоловік, хоча б він був не знати як геніяльним, може тільки щось відкрити, і може оставити лиш таке завіщення: „Я се відкрив, а ви далше се розвивайте, досліджуйте, справдуйте — по своїм силам“. Тут буде зовсім природною річю, коли заснуються різні незалежні школи, товариства для поглиблювання науки великого учителя. Сі школи можуть взаємно зноситися, але не мусять, і можуть бути в згоді, але не мусять — атжеж тут рішає тільки одна сила: природний талан. Можуть навіть ученики цілком відступити від науки свого учителя, бо учитель не був непомильним.

Та зовсім инакше справа стоїть з наукою Христа. Христос не відкривав правду, але дав її людям, приніс її з неба. Отже тут виключене, щоби хтось своїм таланом

зміг Учителя поправити, і тому природний талан не може тут бути рішачим суддею. А вже в тому включається, що тут мусить панувати як найтісніша єдність думок; зноваж для сього необхідно потрібний о д е н авторитет, який буде рішати спори. А для сього о д н о г о авторитету, як ми бачили, форма національних незалежних церков не має ані місця, ані навіть узасаднення. „Непомильний учительський уряд православної церкви є мертвий“, як каже Dr. Fr. Grivec (Pravoslavi, Kromajiz 1921., стр. 35).

* * *

Народність се природний елемент, який ділить людство на різні групи. Як всі такі природні елементи (належать тут: расовість, кровна звязь, спільна традиція і т. д.), народність має величезне значіння в життю людства. Творчість в природному світі всюди обусловлюють д в і п р о т и в н і с и л и, що взаємно диференціюються. І народність включає в собі такі дві противні сили — два противні напрями ділання. Народність д і л и т ь людство на групи, але членів поодиноких груп л у ч и т ь в єдність. А такий поділ конечний для того, щоби народи могли взаємно критикуватися, випереджуватися, міряти свої сили, попадати то в гордість, то в пригноблення, і мріяти о красшій долі та стреміти до неї. Колиб не було різних національностей, людство було би убожше о цілу одну могучу гаму почувань і ділань. Але в людській природі панує таємна сила свободи, неопределення. Нерозумні сотворіння є невільникми своїх інстинктів, а чоловік не має визначених границь. Яко противенство до тої свободи даний нам розум, який повинен визначити вартість, місце і границі кождому життєвому елементови. Якеж місце треба визначити для національності? Чи може народність є найвисшою ціллю людського життя, найвисшою вартістю? Спробуйте се виразно ствердити, а зараз побачите, що спотикати-метеся на кождім кроці. Колиб народність була найвисшою вартістю чоловіка, то Поляк в Польщі, Німець в Німеччині, Француз у Франції і т. д. повинно би бути рівнозначне з чесним, праведним чоловіком. Отже Поляка в Польщі ніколи не можна би ставляти перед суд, хиба тільки за те одно, що він не є щирим Поляком. А колиб два народи воювали з собою, як н. пр. Французи і Німці, то Німець для Француза, а Француз для Німця було би рівнозначне з „діаволом“, отже треба би його вбивати без всякого милосердя. ¹⁾

¹⁾ Щось в роді того досвідчили ми підчас послідних воєн. Під російською властю Москаль був наче божком, під німецькою Німець, під польською Поляк і т. д. — а прочі наче безправні живла. Та нема гіршого засліплення, гіршого пониження достоїнства чоловіка, як власно се. З таким самим правом (властиво безправям) також поодинокі суспільні стани, партії і т. д. можуть обожувати себе. Так в Росії комуністи обожують себе, а підчас війни військові деколи подібно поводилися супроти світських.

Ясно, що в такому випадку „народність“ поставлено би на місце „Бога“, а народні стремління на місце божих заповідей.

Однак кожний здорової природи чоловік ясно бачить, що воно в дійсності так не є, що народність годі поставити на найвище місце. Найвищою вартістю для людей є чесність, а не народність; а найвищі заповіді для людей є заповіді божі, а не національні стремління. Іншими словами: найбільшою святістю для чоловіка повинна бути зв'язь чоловіка з Абсолютом тобто з Богом, а не національна зв'язь. А як правда є понаднаціональна і понадрасова, як вона є одна й та сама для всіх людей, так і заповіді божі є понаднаціональні — бо Бог є лиш оден, і зв'язь з Богом не є привілеєм означеної народности, але зарівно всіх людей. Зв'язь чоловіка з Богом толкує і культивує релігія.

Виходить отже зі сказаного, що релігія повинна бути противенством до національностей: національність ділить людство на різні групи, релігія повинна (на висшому становищі) лучити всі народи. А для сеї цілі релігія має бути наднаціональна, вселюдська. Зноваж для сеї цілі, як ми про се переконались, церковна організація має бути соборна т. є. вселенська: одна організація на цілому світі з одною найвищою властю.

Такою є правдива Христова релігія і церков. Не слід тут наводити всіх тих добродійств, якими Христова релігія обділила і обділяє людство. Для ілюстрації згадаємо лиш одно: Колиб всі ті народи, які брали участь у світовій війні, були поганями так, що й не знали би про християнську культуру, то перебіг і наслідки тої війни були би без порівняння страшнійші. Переорана Картага, переораний Єрусалим можуть тут послужити яко взір того, що було би... Оден святий Бог, одні заповіді божі, рівність людей, достоїнство чоловіка загалом, любов ближнього, те саме останнє призначення всіх людей, другий світ, суд божий і т. д. ось се все спиняло ворожі настрої, вирівнувало національні різниці, а се все елементи християнської релігії.

Певна річ, що не соціалізм, але Христова релігія покликана до сього, щоби вирівнувати всі природні різниці між людьми, і справляти їх у властиве їм русло. Найбільше лихо в новочасній психіці се щораз то більше обмежування людського життя на землю. З поширюванням атеїзму земля стається α і ω, а її вартости найвищими вартостями. Одні вибирають сю, другі иншу вартість: соціалісти утопійний „міжнародний рай на землі“, націоналісти (атеїсти) національність, і о б о ж у ю т ь сі вартости, роблять з них релігію. Алеж се „сліпі“, які знають тільки про „природу“.

І годі їм дивуватися. „Видючі“, які ще не відпали духом від надприроди, якраз в таких обставинах повинні як найяскравіше акцентувати надприродне призначення чоловіка і вселюдську його сторону. Та на жаль „*rari sunt nantes in gurgite vasto*“ — чи се дійсно водний вир, чи вир політичної, національної сили, чи вир понять і стремлінь... Модерна натуралістична психоза захоплює також багатьох віруючих, а вони навіть не здають собі справи з того. Таку вже силу має „вир“. Сьому вирови уляг протестантизм, коли — ідучи за новочасними напрямками світської думки — з надприродности задержав тільки мінімум (лиш тайну, хрещення), і коли церковну організацію проголосив річю виключно світського характеру. Тоді „державна“, „державна влада“ була суспільним ідолом, тому протестанти й голосили засаду „*ci-jus regio, illius religio*“. Та колиб нині творився протестантизм, то він з цілою певністю заступав би засаду національних церков.

Націоналістичні християнські незалежні церкви — се жертви новочасного натуралістичного виру. Засада тих церков обожує націоналізм, суцно його лучить з Христовою релігією. А з якої причини? Тільки тому, що нині у світі національна струя так могуча... Ось тим вже отверта брама для повороту до поганства, до фарисеїзму. Та колиб Христос тої засади придержувався, то був би пристав до націоналістів-фарисеїв, і фарисеї не розпяли би Його. Національна церков на кождому кроці мусить акцентувати національність, а національність се природний елемент. Так дух в національній церкві послідовно відпадати-ме від всього надприродного, і шкандибати-ме за чистим натуралізмом. Тому й не диво, що атеїсти дуже захвалюють сю форму. Вони річ добре розуміють.

Який висновок з того? Ось який: Коли маємо бути християнами, акцентуймо наднаціональність Христової релігії і вселенність Христової церкви, а не даваймося обманювати, не даваймося на вуздочці водити „духови сього світа“. ¹⁾

* * *

Може хто схоче сперечатися, що в національній автокефальній церкві чистота Христової релігії ще не є загрожена націоналізмом, бо сей націоналізм не входить в догми

¹⁾ Се не виключене, що також католицьку релігію можна надживати яко „національну“ — в спеціальних обставинах. Славні з того Поляки (окружені православними та протестантами). Однак сього не можна покривати засадами католицької церкви.

сеї церкви, тільки становить розмеження найвисших церковних властей. Та ми властиво вже відповіли на се. А тут ще наведемо ясний примір для ілюстрації.

Що то значить „національна церков“, про се найкраще можемо переконатися з історії тих церков, які під тим прапором повстають перед нашими очами. Завважуємо, що давні православні автокефальні церкви не креувались на засаді націоналізму, тільки на засаді „незалежної державної власти“, бо в давних віках се було наймогутнішим суспільним виром, а не націоналізм. Пригляньмося чеській „народній церкві“. Вона ще не має ніяких сформулованих догм. Про її патріарха Фарського свідчать також декотрі з провідників чеської „народної церкви“, що він не вірить в божество Христа. А другий її єпископ, М. Павлік, на явному церковному конгресі (8. I. 1920) висказувався отак: „Тому не треба ще формулювати ніяких догм, бо чеський дух (!) вже знайде відповідну форму для виразу своїх релігійних почувань“ (гл. „Нива“ ч. 12. стр. 378. з р. 1921.). Виходить з того, що провідники чеської „народної церкви“ є властиво протестантами, модерністами чи щось такого — тільки не православними. А однак вони лучаться з православною сербською церквою (яка висвячує їх єпископів і т. д.). Чому? Тільки тому, бо так „чеському духови“ диктують національні мотиви.

Алеж „народна хорватська церков“ вже не хоче злучитися з сербською церквою. Чому? Бо національна струя тому противиться.

Річ ясна і проста. Коли вже раз є „національна церков“, то націоналізм зовсім послідовно бере верх.

* * *

Кождому християнинови нині треба пам'ятати про се, що живемо в часах грізної боротьби між невірством а вірою загалом, між натуралізмом а християнізмом. Всі інші релігійні боротьби зійшли на друге місце.

А в такому положенню всі щирі християне повинні злучитися в тісну єдність і взаємність. Іншими словами: всі щирі християне повинні нині творити одну вселенську церковну організацію. Лиш в той спосіб борба з невірством буде для нас лекша.

В нових часах буває так, що державна власть отверто переслідує Христову релігію (як н. пр. бувало у Франції, а тепер в Росії). Коли Христову релігію заступає одна, вселенська, могутча, з великим авторитетом організація, так з тим фактом державна власть, ворожа Христовій релігії, мусить більше числитися, чим з незалежною національною церквою. Так н. пр. нема сумніву, що доля християнської

церкви в Росії в нинішних часах була би лекша, колиб російська церков належала до Христ. вселенської церкви. Трудна боротьба з тим, якого ти притиснеш в його хаті, а на його оборону здіймається цілий світ.

То знов держава намагається захопити всю власть в церкві у свої руки, і користатись церквою яко средством до своїх дочасних цілей, через що Христова церков мала би відпасти від свого божого призначення. Отже приневолена церков боротись проти державної власти. А з яким успіхом може сю борбу вести національна церков, коли вона в цілості під силою й дохватом держави?

А до чогож стремить засада незалежних національних церков? До ціли безбожників. Вона хоче щоб Христову церков розбити на незалежні часті, щоб ті часті осталися безсильні.

Який з того висновок для щирого христіянина? Не розлучатися, але злучатися христіянським церквам!

IV.

Православіє а національна церков.

Національні церкви повстали з православія, але щойно в ХІХ. століттю, коли модерний націоналізм осягнув своє властиве лице.

Як прийшло до роздору між східною а західною церквою, чи то між православієм а католицизмом (як се ми нині розуміємо ті слова)? Після постанови Христа Його церков має бути одна, вселенська. А воно спершу так і було. Алеж з часом повставали еретики, які ложно толкували науку Христа, і відпадали від вселенської церкви. Так повставали роздори в Христовій церкві (грецький вираз ересь — *haeresis* — якраз означає „роздор“). Одні еретики заперечували божество Христа (Арії), інші заперечували деякі св. тайни (так н. пр. лютеране приймають тільки тайну хрещення) і т. д.

З часом повстав роздор в Христовій церкві не на властивій еретичній основі, але в наслідок змагання о першенство в церкві. Проти Риму виступив Царгород — проти „старого Риму“ „новий Рим“. Так вже уложились обставини, що сталися великою спокусою для царгородських патріархів, які вкінці й улягли тій спокусі.

Цісар Константин В., перший цісар христіянський, 326 р. переніс свій престол з Риму до невеликого міста Византії, яке по ньому прозвалось Константинопіль (т. є. город Константина; у Словян „цісарський город“ — Царгород). Константин В. христіянську релігію зробив державною в цілій римській імперії, а Рим в тих часах був ще дуже сильно

зв'язаний з поганською традицією. З політичних мотивів Константин не хотів насильно змінити характеру престольного Риму, і вибрав собі новий престольний город, де оточився християнським світом. Старий Рим заступлено новим Римом. Сей факт так сильно завважив на цілій історії християнського світа, що ще останній російський цар, Николай II., змагався, щоби уходити за представителя „нового Риму“, його прав, стремління і поняття.

В наслідок сеї зміни царгородські єпископи авансували в достоїнстві щораз то вище, аж зачали претендувати о першенство в цілій Христовій церкві. Вже 381 р. на II. вселенськім соборі (в Царгороді) між иншими порішено, що: „Царгородський єпископ має мати першенство по чести зараз по римськім єпископі, бо се місто є Новим Римом“ (3 канон.). Рим не узяв сього канону. Та в р. 451 на IV. вселенськім соборі (в Халькедоні) сей канон повторено (в 28. каноні), і признано царгородському єпископови права патріярха. Цісар просить папу о потвердження сього канону, але папа не годиться. (Пригадуємо, що се той собор, де учасники закликали: „Петро проговорив устами Льва (папи)!“).

Царгородські єпископи мимо сього уживали титулу „патріярх“. В VI. віці вже навіть „вселенський патріярх“ — розуміється — для сходу.

Міжтим діялися великі зміни: величезна римська імперія в наслідок вандрівки народів та власної немочи розпалася. Новий Рим мав великі традиції, бо унаследив традиції старого Рима, але його дійсна сила ставала щораз то менша. З могучого „римського“ царя царгородські володарі ставалися „грецькими“ царями. Папи Григорій II. і III. (731—41) ще признавали грецького царя, але вже в 772. для папів (для Риму) грецький цар стався чужим володарем. Не маючи помочи від царгородських царів, які мали традицію опікунів християнської церкви, папи звернулися о поміч до франконських володарів. Стефан II. признає Пипинові титул „patricius romanus“. А Карло В. в 800. р. коронується в Римі на „римського цісаря“. Так свіжо охрещений „варвар“ забрав права і традиції зв'язані з Римом, а царгородський цісар вже перестав бути одним з християнським царем, якого авреоля навіть в церковнім богослуженню так яскраво світила. До того антагонізму між Римом а Візантією долучались і інші (Греки уважалися освіченими, культурними, як се дійсно й було, а Рим завжди виступав яко суддя; і т. ин.). Політичний та психічний роздор вже був доконаним фактом; напруження ставало щораз то більше, і грозило також роздором засад. А що релігія тоді була також політичною провідною ідеологією, то сей роздор засад грозив на релігійному тлі, як се дійсно й сталось. В 857. р. царський двір скинув Ігнатія

з патріяршого царгородського престола, бо сей праведник не хотів з зачиненими очима глядіти на соблазняючу неморальність в цісарському дворі. На патріяха видвигнув цісарський двір світського чоловіка, дворянина Фотія. Папа, поінформований о всьому, позбавив Фотія всіх свячень і суспендував його. На нещастя прилучилась тут ще болгарська справа (Болгаре, не хотючи попасти в залежність від Царгороду, звернулися по християнство до Риму).

Фотій, якого піддержував цісарський двір, став речником атмосфери Византії, ворожої Римови: політичний та психічний роздор довів він до кінця — до роздору засад. Папу і цілий христ. захід проголосив він еретиками, закидаючи їм, що збороняють священикам женитися, що миропомазання, уділене через священика, уважають неважким, що попусвали символ віри додатком „Filioque“, що латинські священики голять бороди, і заперечив першенство папи, бо се першенство через перенесення цісарського престола перейшло на Царгород.

Все те було тільки средством для Фотія, а реальною його ціллю було: здобути для Царгороду гієрархічне першенство в христ. світі, і через се ратувати упадаючу славу і силу Царгорода. Однак діло було ще за свіже, і не могло удатись. Новий цісар, Василь, скинув Фотія з патріяршого престола, а реститував Ігнатія. За його старанням скликано VIII. вселенський собор 869. р. (в Царгороді), де Фотія осуджено, а всі його закиди проти папи та заходу узнано за ничтожні. По смерті Ігнатія (877. р.) Фотій знова засів на патріяршим престолі.

Він у своєму ділі не осамітнений — широкі верстви на сході його діло уважають своїм ділом. Синод (в 879—880 р.) в Царгороді пристає на його закиди проти Риму, і відкидає навіть VIII. вселенський собор. Новий цісар, Леон, замикає (886. р.) Фотія в монастирі, де він помер (891 р.).

Відтепер панує релігійна єдність між Царгородом та Римом (власно в тім часі Русь приймає Христову віру з Царгороду) аж да 1054. р., коли царгородський патріярх Михаїл Керулярій зірвав з Римом з тих самих мотивів, що й Фотій, а сей роздор треває до нинішних днів. До попередних закидів проти латинників долучено ще: що латинники співають в пості „аллилуя“ та що в літургії уживають неквашений хліб.

Закиди мусіли знайтися, коли вже раз було стремління, щоби розлучитися... І з часом таких закидів православні підносили щораз то більше. А однак вже історія свідчить, що ті релігійні закиди се тільки політура для властивого діла. Коли якісь еретики, що дійсно на перше місце клали догматичні ріжниці, прийшли до порозуміння з католицькою цер-

квою, то єресь раз на завсіди щезала. Але не так з православними. Вже в 869 р. на VIII. вселенському соборі догматичні непорозуміння між сходом а заходом були вирівнані. Опісля те повторилось в р. 1245. на XIII. вселенському соборі в Ліоні, опісля в р. 1439. у Фльоренції, але роздорнаво виступав, єдність не могла закорінитися. Чому? Бо дійсною причиною тут була не догматика, але соціально-політичні стремління. І се буде тревати доти, доки отсе стремління не переживеться. А позначки вказують, що воно в найновіших часах тратить свою поживу. Борба о першенство Византії виродилась в борбу о національні автокефальні церкви...

* * *

Царгородські патріярхи претендували о першенство в Христовій церкві титулом світської прерогативи — титулом того, що у Византії був царський престол. Се вже Фотій ясно виповів. Але похибка, раз зроблена, пімстилась на них люто, і доводила до щораз нових помилок та пімст. Перша пімста — се послідовне витворення засади цезаропапізму. Коли першенство в церкві дається задля цісарського престолу, то з того слідує, що властивим жерелом того першенства є цісарська власть — чито іншими словами: що найвисша власть в церкві се цісарська (володарська) власть. В православних воно так і сталось. В р. 1453. Турки здобули Царгород, і сидять в ньому до нині. Яка страшна іронія для царгородських патріярхів! На царя відкликувалися — дістали царя, ала турецького. Турки вигнали патріярхів з їх катедрального храму св. Софії, який зробили своїм мечетом. Після засади попередних царгородських патріярхів першенство царгородських патріярхів відтепер мало би перейти на того єпископа, де резидував християнський цар. Але нові царгородські патріярхи (зміняючи засаду своїх попередників) покликувалися тепер на традицію, щоби задержати для себе першенство. Засада цезаропапізму силою стану річи виродилась в султанопапізм. Турецькі султани, як се їм диктував їх політичний інтерес, попірали становище царгородського патріярха так, що єрусалимським, антиохійським та александрійським патріярхам (всі вони були під Турками) остався тільки титул.

Алеж історія сталась сильнішою від турецьких султанів. Дійсний центр православія перенісся далеко на північ — до Москви. Покликуючися на „православного царя“, московський єпископ (до тоді митрополит) в 1589. р. узискав титул і права патріярха для „всієї Росії“.

Не так легко Царгород згодився на се, але вкінці мусів згодитися, бо того домагався „православний цар“ — отже після засади цезаропапізму більша власть, як сам па-

тріарх. Цар Петро В. зніс патріархат (бо власть патріархів для такого самодержця не була догідна), а завів, на протестантський лад, „святійший синод“, який був лиш релігійною експозитурою царя. Могучі російські царі уважали себе покликаними спадкоємцями давнього християнського Царгороду, його прав, традицій і стремлінь. В імені православія — цареславія вони хотіли здобути першенство в християнському світі, протиставляючи молодий, „здоровий“ схід „гнилому“ заходови. Москва мала статись „третім Римом“, а Русь дістала епітетон „свята“. Алеж засада православія така, що її могли використувати всі православні володарі, оскільки мали силу, — на славу і користь собі, а на оскорблення Царгороду, творця тої засади. Вже сербський цар, Душан сильний, на синоді в Скопю 1346. р. установив сербський патріархат. Царгород за се 1353. р. екскомунікував царя Душана і скоплянський синод. Прочував Царгород, що в його засаді криється пропасть для нього самого. А однак не мав власти, і мусів отсей патріархат толерувати. Прийшли Турки, і панували, як хотіли. Для своїх підданих Сербів Австрія оснувала патріархат в Карловцях, опісля також в Сибіні (для Румунів) та в Чернівцях — всі три патріархати незалежні від Царгороду. А в ХІХ. кожний зпід турецького ярма визволений православний народ відривався від Царгороду, і засновував свою автокефальну церков. Вперше пошастило домогтись сього Грекам (1833. р.); за їх приміром пішли Серби (1836. р.); відтак Румуни (1865. р.), Болгаре (1870. р.).

Візантійська засада цезаропапізму виродилася вкінці в засаду національних незалежних церков. І так Візантія (яка в наслідок історичної еволюції перестала бути головою християнського народу) осталась „modo maxima rerum, tot generis natisque potens, nunc trahor, exul, inops“ (Овідій). Між православними церквами лишився їй тільки „примат почеси“, з якого нікому ніщо. А колиб вона не була відорвалася від Риму, з певністю й нині ділила би славу долю з вічним Римом. ¹⁾

* * *

Царгород, коли відорвався від Риму, зовсім не знав і не заступав засади національних незалежних церков. Як ціла старина, так і він добре розумів, що церков має бути „одна, соборна“. Він тільки в тому згляді вводив новість, що задля царського престолу претендував о першенство в цілій церкві Христовій. „Старий Рим“ мав уступити місце

¹⁾ Православні Греки нині поділені на 7 незалежних церков: 1) царгородський патріархат, 2) грецьке королівство, 3) Синай, 4) Кипр, 5) Александрія, 6) Антіохія, 7) Єрусалим. А всіх греків є около 5 мільонів! (Цитую після: Dr. Frant, Grivec: Pravoslavi, Kromerij 1921).

„новому Римови“ також в церкві. А що правним способом Царгород не міг сього добутися, то відорвався від Риму, проголосив його церкву невластивою (єретичною) церквою, а свою церков правдивою церквою Христовою. Його засада, як ми бачили, скривала в собі засаду розроблювання соборної церкви на щораз то нові незалежні державні, в найновіших часах: національні церкви. Бож коли вже раз християнський цісар стався атутом для церковного першенства, то послідовно, коли повстало більше християнських незалежних володарів, державна незалежність сталась атутом для церковної незалежності. Царгородські патріярхи, колиб по польськи і в польському дусі говорили, сказали би про такі претенсії нових державних метрополь „to so innego“. І вдійности вони дуже противилися усяким новим автокефальним церквам.

Алеж не було в них ані політичної, ані теоретичної сили. З конечности (і за гроші) годяться на російський патріярхаг, задержуючи собі право затверджування московського патріярха. А коли Москва стала не вважати на се (таки зараз в XVI ст.), вони мусять се толерувати. Як вже сказане, Царгород екскомунікував першого сербського патріярха. А коли Сербі 1836 р., по відзисканій свободі, знова проголосили свою церков незалежною, Царгород сього знова не признає — аж до р. 1879. Болгарську церков, яка 1866 р. проголосилась незалежною, Царгород анатемізує. Се вже було загато для Царгороду, бож Болгаре під самими дверми Царгороду (і навіть в ньому) важлились топтати першенство царгородського патріярха.

З тої боротьби Царгороду з болгарською церквою незвичайно характеристичне рішення великого царгородського синоду з р. 1872. „Відкидуємо, ганимо і осуджуємо філетизм т. є. розріжнювання по племені, національні спори, випереджування і розділи в церкві Ісуса Христа... Заявляємо згідно з святими канонами, що чужі для одної, святої, соборної і апостольської церкви і правдиві схизматики всіті, котрі сей філетизм признають і котрі важаться на сій засаді основувати нові філетичні конціліябулі... Після того заявляємо, що вони схизматики, що вони деградовані, що вони екскомуніковані“¹⁾.

Ось гіркий плід давньої похибки, поповненої з заслуплення гордості. Тим декретом Царгород як найвиразнійше осудив засаду національних церков. Осудив, але немічно, бож ся засада міститься в первісній царгородській засаді цезаропапізму. І volens-nolens Царгород мусів згодитися на філетизм. Та міжтим сам себе екскомунікував.

* * *

¹⁾ Наводжу після Michel-a d' Herbigny („Anglikanci i pravoslavni“ u Jugoslaviji, в „Katol. List-i“ ч. 45. з 1921 р.).

Православні теологи стараються усунути хаос, який наступив у православній теології ізза засади цезаропапізму, і хотіли би його звести в якусь виразну систему, котра мала би своє оправдання у св. письмі та в найдавнішій церковній традиції. В тій цілі покликаються на невидиму голову Христової церкви, як се ми вже підносили, а у видимій області церкви покликаються на демократичну засаду. Римській церкві закидують, що вона з егоїстичних інтересів перетворилася в монархістичну, абсолютистичну інституцію, а в найдавніших часах Христова церква була демократичною організацією. Патріярхи та митрополити поступали незалежно від Риму (Римови признавано тільки першенство почести — *primatus honoris*, а не також першенство влади — *primatus jurisdictionis*), священники і вірні вибирали собі єпископів, вірні вибирали собі парохів ітд.

Св. письмо — „чисте“ св. письмо, старина — „чиста“ старина! Мало що не всі єретики на се покликувались, а до яких суперечних вислідів доходили. Рішаючий тут був суб'єктивний психічний стан, а не об'єктивні дані. Атже ці дані виступають перед нами тільки яко фрагменти, які треба в цілість получить, і для кожного знайти відповідне місце в тій цілості. Колиж чоловік береться до сього вже згорі встановленим хибним пляном, то одно відкине яко невластиве, другому припише завелике значіння ітд., і так повстане не природна реконструкція, але штучний зліпок. Протестанти знаходять в „чистому“ св. письмі тільки тайну хрещення, а православні прецінь тут далеко більше знаходять.

Задалеко завело би нас, колиб ми туг хотіли перечитися з православними що до їх тверджень про первісний устрій церковної влади та про первісні поняття про сей устрій. Хиба лиш згадаємо, що чиоден такий факт (який мав би бути ознакою чисто демократичного первісного устрою церкви), який православні наводять зі старини, можна знайти також в нинішньому устрою католицької церкви. Алеж такі факти вдійсности є виразом звичаю та дисципліни, які є змінні, а не виразом незмінних догматичних підстав. З другої сторони: не можна зовсім утотожнювати всього того, що в старині було, з тим, що нині повинно бути, бо тоді були інші обставини і у світі і в церкві. Церква тоді була щойно „*in statu nascendi*“.

А в тому стані всі природні сили ніколи ще не є так розвинені, як в стані зрілости. Атже мала дитина ще не говорить, а хлопчина ще не є самостійним господарем ітд. — а прецінь все те має свої зародки в людській природі. Годі отже заключати, що мова для зрілого чоловіка є не природна, бо яко дитина чоловік ще не говорив.

Мусимо згодитися на се, що ті сили, які містилися в церкві, заки вона була „*in statu nascendi*“, опісля поступенно розвивалися, та що в правдивій церкві Хри-

стові й вони правильно розвивались, оскільки ж вони були сушними для естествознання та діяльності церкви. І не ми нині маємо бути суддями того, як повинен був розвинутися устрій Христової церкви в перших віках, але ті християне, що жили в тих віках, бо ж вони були ближше жерела, і ліпше могли зрозуміти властивий змісл традиції, їм переданої, і оцінити факти, з яких нам лишилися тільки фрагменти, а перед ними ці факти стояли в цілій своїй звязлості.

Якже ж задивлялися незбунтовані уми на сході в VIII та IX століттю на верховну власть в церкві? Що кажуть історичні пам'ятки? Коли А. Павлов, православний Москаль, відкрив фрагмент номоканона св. Методія, словянського апостола, і опублікував його у „Візантійському Временнику“ 1897 р., то „цілій схід“, як каже d'Herbigny¹⁾ „схаменувся“. Сей фрагмент так ясно демаскує візантійців, що яснійше не може бути.

Ось він²⁾:

I. „Треба ж знати, що сей канон (28. халькедонський) не був прийнятий святійшим папою Леоном, який тоді займав престол старого Рима. Ані не згодився в тій річі з святійшим халькедонським собором, але відписав йому, що він ніщо такого не приймає, а іменно задля підступного стремління до новостий (propter novitatum ambiguitatem) царгородського єпископа тодішних часів, Анатоля. Тому декотрі єпископи, присутні на соборі, не підписали сього канону. Ані не єсть так, як сей канон каже: „бо панує старий Рим, (тому) святі отці признали йому достойність“. Але понад се (вже) від початку ласкою божою, задля ступня віри, то єсть найвисшому з апостолів Петрови (дана достойність). Бо коли від самого Господа Ісуса Христа почув голос: „Петре, любиш мене? Паси вівці мої“, одержав достойність найперших у священстві, чин (ordinem) і перший престол. Бо коли, як сказали ті, що укладали попередний (візантійський) схолийон, „тому що панував старий Рим, і одержав достойність“, тепер же ж, коли Царгород панує, він унаслідив достойність“.

II. „Хай буде звісне, що в Медіюляні та в Равенні цісарі мешкали, а їх палати до нинішного дня стоять, всеж таки тим городам достойність ддятого не є признана. Атже достойність і першенство священничого чину не силою світа (дається), але божим вибором і апостольською властю є вивисшена. Атже коли святі отці городови Єрусалимови задля володаря володарів, щоби Богови Господеви нашому

¹⁾ В „Katoličk-omy List-i“ (Zagreb 1921) ч. 45, в статті „Aglіkanci i pravoslavni“ u Jugoslaviji“.

²⁾ Подаю його за дром Fr. Grivec ем який помістив свій латинський переклад в „Bogoslovni-ony Vestnik-u“ (Ljubljana 1922) ч. 1. стор. 57—58. Слова у скопках не знаходяться в оригіналі, вони додані тільки для звязлості тексту.

Ісусови Христови і його муці, яку поніс розпятий на хресті, честь віддати, признали достойність метрополії, алеж не признали йому привілею патріяршого, бо не могли переступити границь, які витичили речники правдивсі віри (отці І. Нікейського собору); якжеж се можливе, щоби задля земського володаря давались божественні дарі та апостольські достоїнства, та щоби змінялись непопсуті закони віри? Атже непорушні аж до кінця права (honores) старого Риму. Тому, що він є начальником усіх церков, єпископ римський задля достоїнности не мусить бути присутним у святійших вселенських соборах. Але без його згоди, через декотрих ним післаних його престолови підданих (легатів) не було вселенського собору; бож у його власти було предсідати в соборі. А коли якісь суперечать сій мові, що воно не так, хай пошукають письма того самого святійшого папи Леона (написаного до Маріяна і Пульхерії, в цілі (прославлення) їх блаженної памяти, і до згаданого царгородського єпископа Анатолія, і хай звідси вчать ся правди“.

Річ так ясно представлена, що всі коментарі зайві.

V.

Верніте назад до вселенської церкви!

Філетизм, так уперто поборюваний та осуджуваний царгородськими патріярхами, нині у всіх православних прийнятий і по більшій часті вже переведений. (А в символі віри все ще православні ісповідують: „Вірую... в єди ну... соборну... церков“). Слідує з того, що православні Українці мають до того філетизму таке саме право, як Москалі, Серби, Болгаре, Румуне, Греки. І коли сі народи перетворили свою церковну організацію в національну автокефальну церков, то так само православні Українці з повним правом можуть до сього стреміти, бо таке право міститься в нинішному православію. Нині вже для сього не потреба покликуватися ні на „православного царя“ (атже й Росія вже не має такого царя; її нинішнє правительство засадничо атеїстичне), ні на фактичну державну незалежність (Серби та Румуне в Австрії не були незалежні, а прецінь мали свої автокефальні церкви), вистарчає покликуватися на національність.

Не можемо тут не зазначити, що автокефальність української церкви повинна би бути переведена на основах чистого (історичного) „православія“, щоби при тому не втиснувся в церкву протестантизм. Оскільки ми є поінформовані, автокефалія української церкви на великій Україні — се вже доконаний факт, та — на жаль — отся нова церковна організація котиться по лінії протестантизму (гл. „Нива“ з 1922 р.

ч. 6—7). Через се псується дух чистого християнства: на місце об'явлення виступає раціоналізм. А се до нічого доброго не доведе. Доки ми не мали інформацій про те, що діється тепер з українською церквою на великій Україні, ми не приписували більшої ваги тим книжечкам проф. І. Огієнка, де він пропагує ідеї протестантського характеру (як пр. його „Світовий рух за утворення живої народньої національної церкви“). Ниніж ясне, що проф. Огієнко не стоїть у тій справі одинцем, але є речником того „нового“ духа, який на великій Україні захопив церков у свої руки. Отже діло представляється далеко грізнійше. І мусимо те діло з цілою рішучістю осудити яко погубне.

Автокефалія української православної церкви без сумніву дуже причиниться до піднесення авторитету та імени українського народу, до національного освідомлення широких мас, до розмеження з Москалями під зглядом національності ітд.

Однак для кожного, для котрого націоналізм не є божеством, ясне, що збереження та звеличання національності не може бути одною з головних цілей церкви. Не можна суццо лучити незмінного зі змінним, вічного з дочасним: не може церков Христова покласти в свої основи такий елемент, який легко і скоро може виродитися, і звернути свою силу проти неї. Доки національність загрожена, доки її цілі нездійснені, доки по більшій частині остається у сферах ідеалу, доти національність, як і кожда така річ, що остається у сферах ідеалу, прикрашена авреолею святости й величності. Але коли мрії здійсняться, нераз навіть переслідують того, хто їх покликав до життя. Чиста іронія, щоби християнська церков таким мріям служила засадничо. А прецінь в національних церквах так єсть.

Відколи Серби (по світовій війні) зібрали ввесь свій народ у своїй незалежній державі, в їх газетах нераз читається, що сербська церков своє зробила (через довгі віки, а в найтяжших обставинах зберігаючи народ від національної пропасти), а тепер сталася зайвою — „der Mohr kann gehen“. Розуміється, так висловлюються світські одиниці. Але також між священиками є доволі таких, котрі спостерігають зміну в церковному проводі. Находять вони тут пустку, брак вищої, живої, витиченої цілі. Національний ідеал — тому, що здійснився, вже вичерпався — алеж ідеал Христової церкви на землі ніколи не може вичерпатися. Що отже лишається для сербської церкви? Ніщо иншого, як культивувати того „внутрішнього чоловіка“ (вираз св. ап. Павла), людську душу, її звязь з Богом, отже те, що вселюдське, а не національне, що дійсно в Христовій релігії стоїть на першому місці. Алеж для сих цілей національність церкви є путами, обмеженням. Для сеї цілі потрібно злуки й співпраці цілого світа, треба вселенського товариства, вселенської церкви, щоби оден

край міг черпати з досвіду, науки, культури та сили всіх інших країв, щоби була єдність віри, єдність пляну, суцільність орудників, щоби мати те переконання, що стоїть на вселюдському становищі.

Ось звідси в теперішніх часах у красшій, думаючої частини сербського духовенства така туга за злукою (чого передше ніколи не було) — за злукою з іншими християнськими церквами, щоби тільки опинитися у вселенській церкві. Вони ще не мають конкретно витиченої цілі (сеж і не іде так гладко), але злуки хочуть. (Мав я нагоду також особисто переконатися про се, коли в літі в 1921 р. пробував у Югославії, і розмовляв на сю тему з кількома визначнішими сербськими священиками).

* * *

Коли мова про злуку християнських церков, то можна висунути два пляни: або всі християнські церкви сполучаться на підставі взаїмних уступок (догматичних, юридичних, звичаєвих), або всі християнські церкви прилучатся до одної історичної християнської церкви, і приймуть її догматичну науку без застереження, а все інше (обряд, канони, звичаї), оскільки воно непротивне тій догматичній науці, задержать.

Алеж перший плян, хоч якраз сей представляється для дисидентів ідеальним, противиться християнській вірі і здоровому розумови. Про взаїмні догматичні уступки не може бути ані мови. Атже через се стало би для всіх ясне як сонце, що дотепер всі християнські церкви ложно вчили, що загалом дотепер ще не було правдивої Христової церкви на світі. А в наслідок того у всіх християн підупала би віра в божество Христове. Отже сей плян міг би удатись тільки за ціну заперечення Христового божества.

Остається можливим тільки другий плян. А котраж то та історична християнська церква, до котрої повинні всі інші христ. церкви прилучитись? Тільки та, яка єствує без перерви від апостольських часів, яка через всі часи була вселенською, вселюдською, від якої повідривались всі інші християнські церкви. А се церква католицька.

Ось лише така злука христ. церков може бути, що всі церкви які від кат. церкви повідривались, знова до неї повернуть.

Ходить тут передовсім о православних (та англіканців), які своєю догматичною наукою стоять найближше до католицької церкви.

* * *

Православні церкви признають тільки перших сім вселенських соборів, і оскільки ці собори сформулювали християнську науку, оскільки на тому полі між православними церквами панує певність, виразність та єдність в офіційній науці. А що далі? Чи вже потому не було нових еретиків, чи не треба було даліше подрібно формулювати християнської науки на вселенських соборах — так, щоб кождий християнин міг знати: яка є офіційна відповідь цілої вселенської церкви на нові питання, на нові еретичні, ложні науки? Хто знає історію, для того справа відразу ясна. Петробрузіяне, Люциферіяне, Вальдензи, Апокаліптики, Свестріоне, Катаре (Альбігензи), Гусити, Лютеране, Цвінгліяне, Кальвіне, англіканізм, раціоналізм, новітній модернізм зі всіма своїми сектами та відтінями („імже ність числа“) повстали по перших сімох соборах. А дивним дивом усі вони повстали на заході. До часу, доки східна церков не відірвалася від західної, схід був тереном, де велася жива боротьба за чистоту та повноту Христової науки: тут повстали майже всі ереси (як гностицизм, аріянізм, маніхеїзм, монтанізм, македоніянізм, несторіянізм, монофізитизм, монотелетизм, іконоборці і т. д.), алеж з противного боку: тут виступали великі мужі правдивого слова божого, тут відбувалися всі вселенські собори, і так наука віри росла та кристалізувалася. А як східна церков відірвалася від вселенської, буйне релігійне життя перенеслось на захід: тут повставали нові ереси, але також і великі мужі правдивого божого слова, тут відбувалися вселенські собори. Схід закостенів; ціла його ціль була лиш у задержанню того, що йому старина лишила. Можна сказати, що Боже провидіння щадило його, бо через відірвання від вселенської церкви, розбитий на часті, він вже не був здібний пробивати даліші дороги християнській думці.

Католицька церков, скликуючи вселенські собори в усіх важніших нагодах, маючи одного найвисшого суддю, має подрібно сформуловану Христову науку відповідно до цілої історії та до нинішнього стану у світі. А православні церкви не мають сформулованої науки відносно до новітніх еретичних сект та релігійного раціоналізму. Тому вони й до нині не знають, яке становище мають зайняти супроти протестантизму, модернізму і т. д. А через се православні церкви не є підготовані до головної нинішньої задачі Христової церкви — до боротьби з раціоналізмом та атеїзмом. Большевізм зі своєю атеїстичною офензивою заскочив центр православія — російсько-українську церков — так, як Єрмак, завойовник Сибіру, сибірські народи: сей крісом воює, а ті старосвітською стрілою... Приспособитись у всьому до воювання з ниніш-

чим раціоналізмом та атеїзмом — се не легка річ, годі се зробити в однім дні, ані в однім році. Коли для належного пізнання психіки одного чоловіка треба через довший час (нераз роками) зноситися з тим чоловіком у всіх дрібницях буденного життя, то оскількиж трудніше пізнати збірну психіку раціоналізму та атеїзму і відповідно зоружитися, щоб успішно воювати з нею?

Католицька церков воює з новітнім раціоналізмом та атеїзмом від самих їх початків; вона вже має свою традицію, свої методи, свої організації для сеї ціли, а що найважнійше: вона має як найточнійше означену Христову науку відносно до всіх тез (які нераз підступні, на око невинні) новітнього раціоналізму, натуралізму, пантеїзму, атеїзму. Православні церкви, як се ми пояснили, самі собою ніколи до того не дійдуть. Коли вони дійсно хочуть бути тим, чим нині Христова церков передовсім мусить бути (себто: Христовим воїном), то для них нема иншої ради, як злучитися з вселенською церквою, і збогатитися її силою як в області ідей, так і в області суспільного життя.

* * *

Православні теологи, як се самозрозуміле (бо кождий своє хвалить), вишукують красші моменти в життю православія, а замовчуючи (або невірнo оцінюючи) красші моменти в життю католицизму, так хочуть виказати висшість православія над католицизмом. Так н. пр. православні часто підносять різницю між пониманням життєвого ідеалу католицької церкви а православних церков. І кажуть, що католицька церков стремить до закріпощення своєї власти в суспільности, а православні церкви стремлять до внутрішнього удуховлення чоловіка; ідеал катол. церкви практичний, ідеал православних містичний. А се в боротьбі — дуже легко натягнути так, начеб для катол. церкви Христос був князем сього світа, а для православних — князем духового (другого) світа; начеб катол. церков зісвітчилась, а тільки православна плекає чистого духа Христового; і т. п.

Та в дійсності, хоч є щось на річи, річ зовсім инакше мається. І так: 1) катол. церков завсіди бореться о свою незалежність від держав, а для православних ся боротьба незвісна. В наслідок того катол. церква мусить дбати про се, щоби зорганізувати широкі верстви суспільности і створити „християнську суспільність“. А православні (бодай до тепер так було) всю організацію суспільности полишають державі, а самі (розуміється: тільки вибранці) займаються — скажім — містикою. (Алеж також в катол. церкві є такі, котрі подібно займаються тільки містикою). Не може бути сумніву, що нинішні обставини у світі оправдують като-

лицьку тактику. Провідники православія в Росії, в останніх літах мали нагоду про се переконатися — „повіриш, як зміриш“. Патріярх Тихон мав висказатися, що аж тепер церква в Росії зачинає „здобувати душі“, а не лиш імена. Христові священники в нинішних часах не сміють жити окружені мурами, але мусять іти в народ; бо як вони не підуть в народ, то діявол піде... Нема вже царя, остався тільки нарід, і той нарід треба здобути безпосередно. Отже також і з того боку злука східних церков з вселенською церквою сталася би спасенною для східних церков.

* * *

З другої сторони також для католицької церкви прийшлоби з того багато, колиб православні з нею злучились. Передовсім моральне скріплення християнства у світі, а відтак многі інші користи через диференціяцію сил заходу й сходу. Православні церкви мають чудовий обряд, спів, уміють як найкрасше вихіснувати момент торжественности, а їх народи (особливо український та російський) з природи побожні, вони ще „люде природи“, з яких культура зможе дуже багато видобути. А з усього того користавби також захід. І ще одно. Значіння обрядів у християнській суспільності аж тоді сталоби всюди нормальне. Нині многі (як н. пр. многі з Поляків) дуже часто ідентифікують латинський обряд з католицизмом, многі з православних ідентифікують грецький обряд з православієм. А прецінь до східного роздору таких понять у християн не було — вони були просто неможливі. Колиб у цілій вселенській Христовій церкві був тільки оден обряд, то він дуже легко в широкій суспільності ставсяби тим, чим був у Жидів: більшу вагу приписуваноби обрядови — „формам“, як „духови“. З певністю саме провидіння боже подбало, щоб у Христовій церкві одночасно розвинулись ріжні чисто зовнішні форми явного прославлювання Бога т. є. ріжні обряди. Ось найкрасше запевнення для православних, що в католицькій церкві вони на віки вічні могтимуць задержати свій обряд, як се вже й історія стверджує.

* * *

Заключення:

Християне, коли дійсно для вас християнство дороге, коли шукаєте його повноти, відкиньте всі упередження, які накинута вам історія, і лучіться з вселенською Христовою церквою, бо тільки тоді сповняться Христові слова, що „буде оден пастир і одно стадо“. *)



Відсканував Василь Гаранджа

*) Здаємо собі однак справу з того, що єпископи і священники були творцями роздору у вселенській церкві, і тільки вони могли наново спричинити злуку — в більшому стилі, як се й історія свідчить. Тож відносимо сей клич передовсім до них.



Тогож автора вийшли:

- Шевченко з релігійно-етичного становища. Львів 1910. — Мп. 200.
- Границі демократизму — соціяльна студія. — Львів 1919. — Мп. 600.
- Встань Україно! (Пісні неволі й визволення). — Львів 1918. — Мп. 200.
- Помершій донечці (поезії). Львів 1921. — Мп. 100.
- Пісня Богіві — вічна драма чоловіка. Львів 1922. — Мп. 600.

Друкується:

Ломання душ (з літературної критики).

Всі отсі книжки можна набути у видавництві „Добра Книжка“. Львів, ул. Содова 4.

