

Rostysław Kramar  
Warszawa

## Діячі української культури щодо дискусії орієнталістів та окциденталістів у Греко-католицькій Церкві (1920–1930 рр.)

Предмет даної статті – дискусія в середовищі галицького уніатського духовенства міжвоєнного періоду про вектори модернізації Греко-Католицької Церкви (далі – ГКЦ) та реакція на неї діячів української культури. Дебати священослужителів про те, які саме обрядові форми в епоху нових викликів модерного світу були б більш відповідними для греко-католицької церкви, вийшли за рамки суто церковного обговорення й вилилися у широку суспільну полеміку на тему шляхів цивілізаційного розвитку українського народу.

Дискусії в ГКЦ 1920-х років щодо західних та східних орієнтацій у розвитку внутріцерковного, зокрема й обрядового життя містяться в загальному контексті процесу пристосування Католицької церкви до реалій модерного світу. Широку панораму відносин української ГКЦ та Ватикану на етапі шукання Вселенської Церквою відповідей на виклики модерності представила львівський історик Ліліана Гентош у ґрунтовній монографії *Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика Папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині (1914–1923 рр.)*<sup>1</sup>. Зокрема Л. Гентош вважає, що в ідеях, які кристалізувалися у діалозі Ватикану й Галицької митрополії можна вбачати початки екуменічного підходу до відносин між католицизмом і православ'ям. Такі католицькі ієрархи як Галицький митрополит Андрей Шептицький репрезентували відхід від традиційного для Ватикану прозелітного підходу до питань християнського Сходу. Власне митрополитове бачення відносин із православ'ям, його глибоке переконання у тому, що східність-візантійськість ГКЦ є фундаментальною складовою її ідентичності, лягло в основу дискусій, без яких образ українського суспільного життя в міжвоєнній Галичині буде неповним.

<sup>1</sup> Л. Гентош, *Ватикан і виклики модерності. Східноєвропейська політика Папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині (1914–1923 рр.)*, Львів 2006, 456 сс.

Перед Першою світовою на теренах польсько-українського пограниччя, чи то в кордонах Російської, чи то Австро-Угорської імперій, конфесійна приналежність була важливим, а часто й визначальним фактором етнічно-культурної ідентичності і для поляків, і для українців. Военні події, що з одного боку здинамізували процес національного самоусвідомлення, а з другого спричинили новий кшталт політичної мапи Європи, загострили польсько-українське протистояння не тільки у політичній площині, а й у конфесійній. Римо-католицька церква у відродженій Польщі, яка мала особливі заслуги в державотворчому процесі й стала впливовим чинником у формуванні державної політики щодо неримокатолицьких меншостей, опинилася перед надскладним завданням – створити модель відносин із найбільшими в країні християнськими конфесіями – православною та греко-католицькою. Складність полягала в тому, що у випадку православ'я над стосунками обох церков тяжіло недавнє минуле, коли привілейована в Російській монархії православна церква виконувала роль слухняного знаряддя русифікації. Православні ж, які раптом із привілейованої більшості стали другорядною меншістю, ставилися до римо-католицької церкви, що однозначно сприймалася як національна польська конфесія, насторожено та з недовірою<sup>2</sup>. Світова війна наклала свій драматичний відбиток і на взаємини двох гілок католицької церкви – римо- та греко-католицької. Перебіг польсько-української війни, заангажованість у міжнаціональний конфлікт духовенства як з одного, так з другого боку, посилили взаємні стереотипи: український про шовіністичний „польський” характер римо-католицької церкви та польський про ворожий польським державним інтересам націоналізм українців греко-католиків.

Каменем спотикання на шляху порозуміння двох католицьких конфесій у повоєнній Польщі стало питання про спосіб проведення неоунійної акції серед православного населення країни, більшість якого становили нащадки навернених на православ'я уніатів. Засади, обрані польським римо-католицьким духовенством для реалізації цієї акції були прямим продовженням політики Ватикану щодо Росії, де у военні та перші післявоєнні роки було вчинено спробу поширити католицтво шляхом

---

<sup>2</sup> Російський дослідник цього періоду в історії православ'я у Польщі пише про зудар двох „традицій” – традиційного страху православних перед католицьким наступом на їхню віру та традиційної недовіри польської влади до православ'я. Див.: Протопресвітер Віталій Боровой, *Польское государство и Православная Церковь в междувоенном периоде на фоне межрелигиозных отношений*, [в:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*, Warszawa 1997, с. 321.

церковної унії. Польська ієрархія зробила ставку на концепцію, яку вона пропонувала Папському престолу застосувати в Росії на противагу ідеям греко-католицького митрополита Андрея Шептицького. Якщо митрополит був глибоко переконаний у потребі створення в лоні католицької церкви російської уніатської, зі своєю ієрархією та всіма церковними структурами, то польське духовенство вважало доцільнішим місіонерську діяльність священників-біритуалістів, які були б підпорядковані римо-католицькому єпископатові.

Власне такі підходи з другої половини 1920-х застосовуються на польській території, заселеній православними. У рамках неоунійної акції з православ'я в неоунію перейшло близько 20 тисяч вірних. Ключовим моментом специфіки неоунійної акції в міжвоєнній Польщі було збереження у новонаверних громадах „рідного” обряду, тобто російського синодального.

Глом цієї акції стали дискусії між двома католицькими конфесіями – римо- та греко-католицькою. Залучувані до місійної діяльності на заселених православними теренах (на Підляшші, Холмщині) греко-католицькі духівники з Галичини нерідко наштовхувалися на нерозуміння й опір з боку тамтешніх вірних. Відмінності між східним церковним обрядом у російській синодальній та українській греко-католицькій версіях, мова (чи вимова) Богослужіння та проповіді значили для потенційних католиків значно більше аніж уявляли собі деякі з місіонерів. Труднощі з якими доводилося зустрічатися українським греко-католицьким священникам на місійних для католицької Церкви теренах стали додатковим аргументом на некористь ГКЦ в її стараннях стати в авангарді неоунійної акції. Тож ГКЦ в неоунійній акції була більше другорядним гравцем, аніж її мотором.

Ступінь глибини розчарування саме таким перебігом неоунійною акцією порівнюваний із рівнем амбіцій про „велику місію” УГКЦ на Сході, яку виношувала ієрархія, передусім митрополит А. Шептицький. „Може бути, що є багато католиків, – з гіркотою зазначав у 1931-му в посланні до духовенства Галицький митрополит, – які нічого більше не бажають, як тільки того, щоб ми не були допущені до унійної праці. Багато бажало б нас видіти замкненими в Галичині, зайнятих внутрішніми боротьбами, засудженими на вічну безплідність і нечинними у справах, що відносяться до Вселенської Церкви”<sup>3</sup>. В одному з листів до ватиканського достойника кардинала Сінчиро митрополит Шептицький серед іншого зазначає, що

<sup>3</sup> Цит. за: А. М. Базилевич, *Введення у твори Митрополита Андрея Шептицького*, Toronto 1965, с. В-145.

сподіватися плодів від неоунії, здійснюваної силами римо-католицьких священиків, рівнозначне очікуванню великого релігійного піднесення у Франції з допомогою німецького духовенства<sup>4</sup>.

Природно, що закиди греко-католикам як з боку тих православних, які застановлялися над можливістю переходу на католицизм, так і римо-католиків, які визначали напрямки неоунійної програми, у тому, що українські уніати недостатньо східні, чи недостатньо католицькі не могли не спричинити у Східній Галичині дискусії про ідентичність українців-галичан, вірних ГКЦ. Такі дискусії, інспіровані неоунією 1920-х, наклалися на внутрішню полеміку в ГКЦ між прихильниками двох концепцій подальшого розвитку церкви – окцидентальної та орієнтальної. Полеміка між представниками традиційних іще з ХІХ ст. таборів галицького духовенства набула нового виміру після світової війни. Якщо у довоєнні роки східний вектор найвиразніше артикулювали політично зорієнтовані на російську монархію москвофіли, то в міжвоєнний період москвофільські тенденції в середовищі галицького духовенства істотно послабилися. Брутальна воєнна дійсність, зіткнення з реальним, а не в пропагандистській обгортці, казенним російським православ'ям, зрештою припинення фінансового потоку, що підживлював проросійське духовенство, завдали істотного удару москвофільству в Церкві<sup>5</sup>. Орієнтальний напрямок здомінували представники опції очолюваної Галицьким митрополитом А. Шептицьким, що принципово заперечувала антиокцидентальність притаманну москвофільству.

В літературі з даної проблематики східний, орієнтальний, та західний, окцидентальний, вектори у греко-католицькій церкві прийнято називати візантійським та латинським. Польський історик Станіслав Стемпень, застановляючись над дефініціями окциденталізму і орієнталізму та візантизму і латинства, що іноді використовуються як рівнозначні на окреслення двох тенденцій в греко-католицькій церкві, робить висновок про безпідставність такого отождоження. За його словами, окциденталізація та орієнталізація – терміни більш загальні аніж візантинізація та латинізація. Якщо перші є цивілізаційними поняттями і в них ідеться про культурні норми, що впливають на духовну сферу життя Церкви, то другі стосуються зовнішніх форм виявів побожності, обрядової специфіки<sup>6</sup>. Погоджуючись із

<sup>4</sup> Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944, т. 1, Львів 1995, с. 199.

<sup>5</sup> Винятком була Західна Лемківщина, де плодом традиційних москвофільських тенденцій став перехід близько 20 тис. вірних греко-католиків у православ'я.

<sup>6</sup> S. Stępień, *W poszukiwaniu tożsamości obrządkowej. Bizantyzacja a okcydentalizacja Kościoła grekokatolickiego w okresie międzywojennym*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, Przemyśl 2000, s. 93–95.

С. Стемпом щодо дефініції латинізація чи візантинізація на означення процесів спрямованих на „усхіднення” чи „озахіднення” церковного обряду, визнаємо водночас слушність твердження Мирослави Папежинської-Турек про дві течії в міжвоєнних греко-католицьких середовищах, які вона називає орієнтальною та окцидентальною. В основі цих двох течій, вважає М. Папежинська-Турек, – дві візії історії європейської культури – полілінійна, що допускала існування культурного та етнічного розмаїття Європи (зокрема й культур сформованих на візантійській традиції) та монолінійна, що твердила про єдино можливий напрямок культурного розвитку – латинсько-окцидентальний<sup>7</sup>.

Оскільки в полеміці між двома таборами духовної та світської греко-католицької інтелігенції нас цікавлять не тільки ті дебати, в яких ішлося про церковний обряд, але й про загальні тенденції в культурі українців Галичини, детерміновані конфесійною специфікою регіону, вважаємо, що в даному контексті терміни „окциденталізм” та „орієнталізм” повніше віддзеркалюють спектр проблем порушених у перманентній міжвоєнній дискусії, аніж „візантизм” та „латинство”.

Чільними постатями обидвох таборів були найбільш високопоставлені ієрархи ГКЦ. Якщо потребу обрядового та ментального зближення із латинським Заходом обстоювали станіславський і перемиський єпископи відповідно Григорій Хомишин та Йосафат Коциловський, то на необхідності глибшого пізнання греко-католиками своєї східної ідентичності наполягав митрополит А. Шептицький. Варто відзначити, що впливовим ідеологом орієнталізму був львівський священник-теолог, відомий також як публіцист і письменник, Гавриїл Костельник<sup>8</sup>. Обидва табори пропагували свої погляди на шпальтах періодичних видань відповідної орієнтації. Публічною трибуною окциденталістів стала близька до станіславського єпископа львівська газета „Нова Зоря”, погляди ж орієнталістів віддзеркалювали газети „Мета” та „Нива”. Одні й другі розбудовували мережу громадських

<sup>7</sup> М. Papierzyńska-Turek, *Bizantynizm czy łacińskość? Spór o wartości kulturowe w ukraińskiej prasie w Polsce międzywojennej*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, t. 15–16, Warszawa 2003, s. 146.

<sup>8</sup> Гавриїл Костельник (1886–1948) – у літературі здебільшого згадується як ідеолог східної течії в ГКЦ, чільний діяч Львівського псевдособору 1946 р., де було проголошено ліквідацію Брестської унії. Натомість значно менше уваги приділяєтьсявертається його літературному та літературознавчому доробку. У контексті теми статті варто пам'ятати, що Г. Костельник був родоначальником бачвансько-руської літератури, а його літературнокритична діяльність поклала початок католицькій літературній критиці. Детальніше на цю тему: Л. Вежель, *Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника у руслі духовних процесів України 1-ї пол. XX ст.*, Київ 2003, 335 сс.

організацій, підтримували ідеологічно близькі існуючі партійні структури (передусім Українське Народнo-Демократичне Об'єднання – УНДО), а то й їх творили, як це було у випадку заснування у 1930 році прибічниками окцидентального табору Української Католицької Народної Партії<sup>9</sup>.

Варто ще раз зазначити, що на відміну від довоєнного галицького москвофільства, консерватизм якого полягав у тотальному запереченні позитивів окциденталізації Церкви та прагненні зберегти східну ідентичність галицьких „русинів” через злуку з московським православ'ям, консерватизм у версії Шептицького наголошує на важливості східних джерел ГКЦ, підкреслював водночас фундаментальне значення її приналежності до Вселенської церкви. Не дивно, що за такого підходу митрополита Андрея Шептицького до питання магістральних шляхів розвитку Церкви відбулося ідейне зближення глави ГКЦ з ідеологом українського консерватизму Вячеславом Липинським<sup>10</sup>. Симптоматично, що ідеї останнього про особливий цивілізаційний шлях українського народу розташованого Провидінням на порубіжжі Окциденту та Орієнту, стали ідеологічним підґрунтям для молодого покоління галицьких літераторів з-під крила А. Шептицького, які в міжвоєнний період творили так звану католицьку течію в українській літературі<sup>11</sup>.

Дискусія, яка на перший погляд здавалася суто церковною, охопила досить широкі верстви українського населення Східної Галичини, її активними учасниками стали відомі представники інтелігенції. Аби збагнути причини цієї заангажованості громадськості в справі пов'язані з обрядовим життям Церкви, треба брати до уваги специфіку міжвоєнної Галичини, де ГКЦ була найбільшою та найвпливовішою легальною інституцією, що представляла в тогочасній Польщі найчисленнішу національну меншину країни. Характерно, що на початку 1920-х на тлі загальної кризи світських установ та організацій Церква виглядала навіть зміцнілою, її впливи на суспільне життя були значно відчутнішими, аніж

<sup>9</sup> Про участь галицького духовенства в політичному житті міжвоєнної Польщі читай у: М. Москалюк, *Український християнсько-суспільний рух у Галичині (1920–1939 рр.)*, Дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук, Київ 1999, 20 сс.

<sup>10</sup> Про контакти та співпрацю В. Липинського з митрополитом А. Шептицьким ще перед Першою світовою зокрема пише краківський історик Б. Ганцаж. Див.: В. Gancarz, *My, szlachta ukraińska... Zarys życia i działalności Wacława Lipińskiego. 1882–1914*, Kraków 2006, s. 121–122, 287–292.

<sup>11</sup> Детальніше автор про це пише у статті: R. Kramar, *Kształtowanie się nurtu katolickiego w literaturze ukraińskiej okresu międzywojennego w kontekście recepcji myśli Władysława Łyppskiego*, [w:] *Recepcja. Transfer. Przegląd*, pod. red. J. Koźbiała, t. 6, Warszawa 2007, s. 107–131.

у передвоєнні роки. Такий стан речей дав підстави лівій критиці твердити про нечувану ще кілька років тому клерикалізацію галицьких українців, зокрема молоді. У 1923 р. в одній із рецензій поет і критик прорадянської орієнтації Василь Бобинський не без роздратування писав про причини й механізми цього явища: „... підростаюча в краю на шкільних лавках молодь, позбавлена в часі війни колишніх провідників з рядів університетського студентства, підпала скоро впливам духовенства, котре розумівши неправильність дотеперішнього методу недоторкання дражливих питань релігії і науки, почало звертати увагу молоді саме на ті проблеми та, освітлюючи їх із свого становища, встигло притягнути на свій бік кращі, думаючи елементи та закріпити свою владу так, що в середній школі та між наймолодшими річниками університетської молоді тепер майже всевладно панує дух „освіченого клерикалізму”<sup>12</sup>. Назагал суспільно-політичне та культурне життя українців Східної Галичини залишалося наскрізь перетканим зв'язками з церквою, а роль духовенства чи вихідців із священничих родин надалі була досить відчутною. Тому-то суперечки навколо догматичних питань виходили за рамки богословських диспутів, а національна інтелігенція вважала свою участь у таких дискусіях справою громадянського обов'язку. Показова тут позиція авторитетного громадського діяча, правника та письменника-прозаїка Андрія Чайковського<sup>13</sup>. Мотивуючи необхідність вираження власної позиції щодо спроби запровадження у ГКЦ целібату, він серед іншого зазначає: „Справа примусового целібату є справою нашої церкви. Церков складається з духовенства і вірних, мирян. Кожний член церкви має обов'язок її підпирати, а в потребі її боронити. Я є членом нашої церкви, сповняю теж той обов'язок і тому забираю в справі примусового целібату голос”<sup>14</sup>.

У полеміці орієнталістів та окциденталістів 1920–1930-х можна вказати на кілька подій, що спричинили її посилення, дали поживу для публічних виступів відомих діячів українського громадського життя та культури. Прологом до міжвоєнної дискусії стали суперечки навколо ситуативного введення єпископом Григорієм Хомишиним у 1916-му на території ввіреної

<sup>12</sup> В. Бобинський, *Гість із ночі: поезія. Проза. Публіцистика. Література. Критика. Переклади*, Київ 1990, с. 443.

<sup>13</sup> Андрій Чайковський (1857–1935) – адвокат, літератор та літературознавець. Автор популярної свого часу історичної прози, зокрема повістей *За сестрою*, *На уходах*, *Петро Сагайдачний*.

<sup>14</sup> *Жонаті чи безженне священство? (У відповідь на брошуру безжениого священника „Жонатий клир, а безженство клиру”)*, [в:] А. Чайковський, *Спогади. Листи. Дослідження*, т. 3, Львів 2002, с. 366.

йому станіславської єпархії григоріанського календаря<sup>15</sup>. Запроваджений під час вимушеної відсутності у митрополії А. Шептицького (перебував у російському засланні) григоріанський календар став приводом до бурхливого обговорення серед світської інтелігенції. Здебільшого модернізаційна ініціатива Г. Хомишина викликала негативну реакцію української громадськості, була визнана несвоечасною та шкідливою. Втім були й інші голоси, як скажімо історика Степана Томашівського, який заявив, що вперта привязаність до „старого стилю” є виявом церковної, культурної та економічної відсталості. Крім того він вважав, що саме юліанський календар „винен” у дистанціюванні чужинців, котрі прибувають на українські землі від національно-культурного життя автохтонного населення.

Проблема реформи календаря не втратила актуальності й у наступні роки, свідченням невгасаючого інтересу до неї був перехід на григоріанський календар у 1930 році греко-католицької парафії у Варшаві, яка і нині, дотримуючись „нового стилю” є нагадуванням про минулі „календарні війни”.

На більш ніж гостру критику з боку широких кіл галицько-української громадськості наразилася й інша ініціатива окцидентального табору в ГКЦ – спроба запровадження починаючи з 1919 року обов’язкового целібату. Гостра суперечка, що виникла між прихильниками збереження східної традиції, де священникові дозволено одружуватися та адептами целібату з чиеїсь легкої руки відома як „битва о жінки”. У літературі з даного питання прийнято вважати, що саме в суперечці навколо питання целібату викристалізувалася специфіка окцидентальної та орієнтальної течій в міжвоєнній дискусії. Знову, як і у випадку введення григоріанського календаря, чільні світські діячі громадського та культурного життя здебільшого оцінили нововведення окциденталістів критично. Як писала у розпалі дискусії популярна газета „Діло”, родина священника для українців Галичини – це осередок культури й освіти<sup>16</sup>. У тій же газеті читаємо: „Коли б ми хотіли вірно й вичерпуючо представити заслуги й діяльність жонатого духовенства, то слід би писати історію галицького життя, що найменше історію цілого століття. Та все таки імена, як Маркіян Шашкевич, Яків Головацький, Микола Устиянович, Антін Могильницький, Степан Качала,

<sup>15</sup> Детальніше про це: О. Павлишин, *З історії впровадження григоріанського календаря в церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина*, [в:] *Україна модерна*, Інститут історичних досліджень Львівського національного університету ім. Івана Франка, відп. ред. Я. Грицак, М. Крикун, т. 7, Київ – Львів 2002, с. 7–68.

<sup>16</sup> *В напруженому положенні*, „Діло”, субота 14. лютого 1925, пг. 33, с. 1.

Іван Наумович, Данило Тянячкевич, Омелян Огоновський, Микола Січинський, Марко Мурава (Лепкий), Олександр Стефанович, Тимофей Бордуляк, Степан Онишківич, Теодозій Лежогубський, Юрій Кміт, Гавриїл Костельник і багато багато інших світять як промінні зорі на галицькому небозводі”<sup>17</sup>.

Ступінь рішучості захищати традиційний уклад серед галицького духовенства віддзеркалює позиція письменника Андрія Чайковського: „Як наші владики не зроблять того, то ми самі візьмемся за діло. Як корабель потопає, то пасажери самі сідають на ратункові човни і відпливають. Ми боронити будемо нашу Церкву, котру ми зробили почасти народною; а коли побачимо, що нічого не вдіємо, то будемо шукати виходу деінде”<sup>18</sup>. Важко не погодитись із висновком історика Ришарда Тожецького, який вважав, що визначення „борба о жінки”, дане дискусії про celibat, – вульгарне, оскільки насправді йшлося про набагато важливіші питання<sup>19</sup>.

Перманентна дискусія між двома таборами стала значно динамічнішою в час найбільшого загострення кризи ідентичності українців греко-католиків, спричиненої поглибленням згадуваних вище неоунійних процесів серед православних у Польщі. М. Папежинська-Турек часові рамки посилення полеміки окреслює роками 1928–1933<sup>20</sup>. Початок цьому новому витоківі дискусії поклав Василь Панейко статтею „Наше візантійство” у газеті „Діло” (7 січня 1928 р.). Шукаючи першопричин національної „недолі”, він вказує на візантійські витoki християнства в Україні. Мовляв, анархічність, низькі моральні стандарти української духовності виводяться саме з візантійської спадщини. Галичина, вважає він, мала шанс прилучитися до духовної спадщини Риму – моральної та громадянської дисципліни, але тепер опинилася на роздоріжжі. Та за обставин, коли Україну розірвано політичними кордонами й конфесійними межами, вибір будь-якого з можливих шляхів, резюмував у статті публіцист, міг спричинити непередбачувані драматичні наслідки.

Автори низки публікацій, поява яких спричинена резонансним текстом В. Панейка значною мірою зосередилися над дефініюванням поняття „візантизм”, визначенням його позитивних і негативних конотацій<sup>21</sup>. У дискусії

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> В. Кудрик, *Маловідоме з історії греко-католицької церкви*, т. III, Winnipeg, Manitoba 1955, с. 166.

<sup>19</sup> R. Torzecki, *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929*, Kraków 1989, s. 322.

<sup>20</sup> М. Papierzyńska-Turek, op. cit., с. 147.

<sup>21</sup> Ibidem.

зазвучав голос і найвищих церковних достойників. Ідейні платформи таборів висвітлено у спеціальних пастирських посланнях митрополита Шептицького та єпископа Хомишина, оприлюднених у 1931 році. Пояснюючи у посланні до духовенства „Про обрядові справи” чому треба дбати про чистоту східного обряду, Галицький митрополит наголошує як на ролі обрядовості в справі єдності Церкви, так і на її значенні в справі збереження ідентичності українців греко-католиків: „... нам треба перестати наслідувати, треба нам бути собою, бо лише так зможемо щось Церкві принести, щось для неї зробити”<sup>22</sup>. Кілька місяців опісля появи цитованого послання А. Шептицького<sup>23</sup>, станіславський єпископ Г. Хомишин опублікував пастирського листа „Про візантійство” у якому гостро виступив проти східного вектора в ГКЦ. Візантійство у його розумінні – така форма релігійності, де літера превалує над духом, що власне й стало причиною розриву між двома гілками християнства. Плід візантійства, за станіславським єпископом – прогресуюча моральна деградація, що врешті-решт увінчалася більшовизмом. Вказуючи на причини поширення візантійства в Галичині, лідер окциденталістів робить закиди щомісячникові „Нива”, провізантійську редакційну політику якого кваліфікує як „бунт”, що підігрівався ліберальною пресою за сприяння „деяких львівських священників”<sup>24</sup>. Тим самим Г. Хомишин натякає на виняткову роль в орієнтальному таборі богослова й публіциста Г. Костельника, який саме в той період був редактором „Ниви”. У цьому ж дусі й слова станіславського єпископа адресовані іншому львівському періодичному виданню, що стояло на позиціях орієнталізму – органі Українського Католицького Союзу (християнсько-демократичного напрямку) тижневику „Мета”: „Я ніяк не годен зрозуміти, як можуть люди ліберального духа редагувати католицькі часописи. Вони грають тільки комедію. Таким людям ходить о католицизм як о торішній сніг...”<sup>25</sup>. Характерно, що відмежовуючись від просякнутих, як вважає, духом лібералізму католицьких видань, станіславський владика окреслює орієнтальний напрямок як „львівський курс”<sup>26</sup>. Гавриїл Костельник,

<sup>22</sup> Цит. за: А. М. Базилевич, *Введення у твори Митрополита Андрея Шептицького*, ibidem.

<sup>23</sup> Послання А. Шептицького *Про обрядові справи* від 13.04.1931 було написане з нагоди єпископської хіронтії Николая Чарнецького, якого призначено Апостольським візитатором для всіх тих католицьких парафій східного обряду у Польщі, що не належали до Галицької Митрополії.

<sup>24</sup> Цит. за: О. Беген, *Між візантійством та латинізацією*, „Патріархат” 2006, nr 1; [online] <[www.patriyarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392/](http://www.patriyarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392/)>.

<sup>25</sup> Цит. за: О. Єгресій, *Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійного і церковно-політичного діяча*, Івано-Франківськ 2006, с. 71.

<sup>26</sup> Ibidem.

якого вважали ідеологом східного напрямку в ГКЦ, полемізуючи з „неокаатолицьким політиканством”, підкреслював, що українська уніатська церква є установою східного обряду і зі Сходом „мусить залишатися, бо тут наша історія, наше минуле, наша місія, наша будучність”<sup>27</sup>.

Дослідники діяльності єпископа Г. Хомишина вважають, що його окцидентально-орієнтофобська позиція спричинена поширенням у Галичині прорадянських настроїв в основі яких була симпатія до політики українізації в УРСР<sup>28</sup>. Станіславський владика вважав, що в разі входження Галичини у якийсь більший державний організм, де домінують православні українці, греко-католики можуть втратити свою власне католицьку ідентичність, або ж узагалі підпасти під впливи атеїзму. Прекрасно усвідомлюючи роль друкованого слова в боротьбі „за душі”, Г. Хомишин вкладає чимало зусиль у видання часопису „Нова Зоря” (1926–1939), до редагування якого запрошує відомого публіциста, автора популярної історичної прози, громадсько-політичного та культурного діяча Осипа Назарука. Зазначимо принагідно, що еволюція поглядів О. Назарука, який у лави консервативних католицьких організацій прийшов після двох десятиліть активної діяльності в соціалістичному русі, є яскравою ілюстрацією тенденцій в суспільно-політичному житті міжвоєнної Галичини. Аналогічна історія мала місце й у випадку іншого відомого прихильника окцидентального табору Володимира Охримовича. Цей визначний учений та громадсько-політичний діяч<sup>29</sup>, який народившись у священничій родині, упродовж молодості та років зрілості був під впливом соціалістичних ідей, в останні роки життя перейшов до табору католицьких консервативів. Історію зміни своїх переконань В. Охримович описав у книзі *Чому я навернувся. Прилюдна сповідь* (1926). Своім авторитетом консервативний напрям „Нової Зорі” підтримав і видатний історик та публіцист, представник державницького напрямку в українській історіографії Степан Томашівський<sup>30</sup>. О. Назарук,

<sup>27</sup> Л. Вежель, *Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника у руслі духовних процесів України 1-ї пол. ХХ ст.*, Київ 2003, с. 313.

<sup>28</sup> О. Єгрешій, *op. cit.* с. 47, 52.

<sup>29</sup> Володимир Охримович (1870–1931) – адвокат, учений, дійсний член НТШ та голова його Статистичної комісії, член-кореспондент Петербурзької Академії Наук, професор Українського таємного університету у Львові. Замолоду був членом Русько-Української Радикальної Партії, згодом один із засновників Національно-Демократичної Партії, редагував газету „Діло”, де впровадив фонетичний правопис. У міжвоєнні роки – в Українській Народній Трудовій Партії, УНДО, з 1928 – член Центрального Комітету зніційованої єпископом Г. Хомишином Української Християнської Організації.

<sup>30</sup> Степан Томашівський (1875–1930) – історик, публіцист і політик, дійсний член НТШ. Учень М. Грушевського, у зрілі роки в своїх історичних дослідженнях перейшов із народницьких позицій на державницькі.

С. Томашівський та В. Охримович на пропозицію Г. Хомишина ввійшли до ЦК католицького об'єднання Українська Християнська Організація (УХО – предтеча Української Католицької Народної Партії), що виникло в опозиції до лінії націонал-демократів (УНДО), котрим Г. Хомишин закидав антирелігійність. Під час не завжди коректної полеміки націонал-демократи звинувачували католицьких консерватистів з-під крила Г. Хомишина в обмеженості й недалекоглядності, навіть назвавши їх якомсь „купою галицьких плосколобів і крикунів”<sup>31</sup>. Підводячи іделогічну базу під рух окциденталістів, який на межі 1920–1930-х інституціоналізувався, С. Томашівський наголошує на перевагах українського греко-католицизму над зросійщеним православ'ям, твердить, що саме в ГКЦ зберігся справді український дух<sup>32</sup>.

Одним із найпомітніших публіцистів „Нової Зорі” був теоретик української католицької літератури, поет та видавець Олександр Мох<sup>33</sup>. У цій газеті окциденталістів він редагував літературно-мистецьку рубрику. Як зауважує дослідник міжвоєнної католицької літературної критики Володимир Микитюк, бачення Мохом тогочасного літературного процесу було досить одновимірним та категоричним. Догматизм критика очевидний у його визначенні ознак католицького роману, де католицьким може вважатися лише той твір, який написаний католиком, який має католицьке тло та мораль<sup>34</sup>. З таких католицько-ортодоксальних позицій О. Мох оцінює й найцікавіші явища в українській літературі 1920–1930-х, як, скажімо, ранню лірику Павла Тичини („Тичина відкидає особового Бога, оті сонячні кларнети – те всевиправдовуюче життя, а властиво гонова екзистенція”, „вихід з отого провалля соняшних кларнетів один: поворот до єдиного-дійсного Життя: Ісуса Христа, Богочоловіка”), так і вітаїстичну поезію Богдана Ігоря-Антонича. „В *Зеленій Євангелії* Антонича ця «філософія» біологічного вітаїзму знаходить своє чи не завершення: людина нехай живе вільно за своїми гонами, найвища ціль стати «людиною життя». [...]

<sup>31</sup> М. Москалюк, *Взаємовідносини Української християнської організації з УНДО: шлях від співробітництва до конфронтації*, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, Івано-Франківськ 2000, nr 3, с. 96.

<sup>32</sup> М. Москалюк, *Державотворча концепція українських християнських суспільників у міжвоєнній Галичині (1920–1939 рр.)*, „Галичина”, Івано-Франківськ 2000, nr 4, с. 98–99.

<sup>33</sup> Олександр Мох (1900–1975) – справжнє ім'я та прізвище Орест Петрійчук; публіцист, літературознавець, книговидавець. Організував видавництво „Добра книжка”, редагував часопис літераторів католицького напрямку „Поступ” (1920–1930), у 1932–1939 рр. – редактор журналу „Світло й тінь”.

<sup>34</sup> В. Микитюк, *Українська католицька критика міжвоєнного двадцятиліття*, [в:] *Porównanie jako dowód. Polsko-ukraińskie relacje kulturalne, literackie, historyczne*. 1890–1999, pod red. В. Bakuły, Poznań 2001, s. 27.

Німці називають таку людину життя – людиною гонів (Трібменш). Життєва постава такої людини – всупереч її трубінню про власну силу – наскрізь пасивна: тільки плисти за життям, а не боротися проти гонів, невластних”<sup>35</sup>. Такі категорично-безкомпромісні оцінки літературного критика віддзеркалювали католицькі погляди середовища близького до станіславського єпископа. Цікаво, що погоджуючись із О. Мохом в негативній оцінці літературного доробку Володимира Винниченка, Г. Костельник, літературний критик з табору орієнталістів, до ранньої поезії того ж таки Тичини підходив без догматичної ультракатолицької упередженості, аналізуючи тичинівський „кларнетизм” керується передусім естетичними критеріями<sup>36</sup>.

Категоричним, услід за Г. Хомишиним, О. Мох був і в оцінці тієї суспільної діяльності, що, як вважали хомишинці, не сповна відповідала вимогам католицького світогляду, хоч, зауважмо, мала підтримку табору орієнталістів. Показова в даному контексті оцінка дана О. Мохом наймасовішій громадській організації українців Галичини „Просвіті”. О. Мох критикує „Просвіту” за неправильне виховання молоді. Мовляв, молоді люди обов’язкові недільні Богослужіння проміняли на зібрання у просвітанських читальнях. Неозбресним оком, зауважує критик, видно як падає рівень релігійності народу, нарікає на те, що українці Галичини мало читають релігійної преси, натомість у передплаті домінує націоналістична<sup>37</sup>. У публіцистиці О. Моха 1930-х виразно прочитується притаманний у ті роки таборі Г. Хомишина комплекс фортеці в облозі. В одній із статей, де аналізує політичну ситуацію в Галичині у європейському контексті (наступ тоталітаризму), публіцист звертається до греко-католицького духовенства із закликом: „Гать будуйте, кріпку і високу! Щоб ця повинь злови і вас не залила! Щоб не змела з землі нашу греко-католицьку Церкву!”<sup>38</sup>. Як виявилось всього через кілька літ після написання цитованої статті, католицький публіцист мав рацію. Власне трагічні події 1940-х, які так пророчо передбачав О. Мох, перервали одну з найцікавіших дискусій, що хвилювали українську громадськість Галичини міжвоєнного двадцятиліття. Як влучно висловився один із дослідників „Сталін помириє” окциденталістів з орієнталістами.

<sup>35</sup> О. Мох, *Провалля соняшних кларнетів*, [в:] *Олександр Мох (Арамис). Книжки і люди. Друга серія*. Укр-ке вид-во „Добра книжка”, т. 148, Toronto 1953, с. 61, 63.

<sup>36</sup> Л. Вежель, *op. cit.*, с. 280–291.

<sup>37</sup> *Самоосвітні видавництва. Які в нас є, що вони варті та що з них вибрати. Поради для самоосвітників, бібліотекарів та читачів подає Олександр Мох*, „Добра Книжка”, т. 124, Львів 1938, 53 сс.

<sup>38</sup> О. Мох (Арамис), *Як ширити добру пресу*, [в:] *На фронті української книжки*, Видавничий інститут „Добра книжка”, т. 122, Львів 1937, с. 13.

Підсумовуючи цей короткий екскурс у дискусію між окцидентальним і орієнтальним табором у греко-католицьких середовищах міжвоєнного періоду, зазначимо, що попри негативні моменти, такі як виникнення ще однієї лінії поділу серед галицького українства, вона мала й позитивні сторони. Суперечка про вектори розвитку ГКЦ поживила інтелектуальні шукання ряду відомих діячів науки та культури на тему цивілізаційного вибору українського народу.

Парадоксально, та пропонований частиною духовенства окцидентальний напрямок розвитку ГКЦ екстраполюючись на дискусії церковних і світських інтелектуалів щодо головних напрямних української культури, набував ознак концептуального заперечення модернізаційних процесів, тоді як, здавалося б, консервативна орієнтальна течія пропонувала оригінальну концепцію модернізації як Церкви, так і національної культури.

З відродженням наприкінці 1980-х УГКЦ в Україні призабуті дискусії окциденталістів та орієнталістів знову актуалізувалися. Досвід міжвоєнного періоду, напрацювання ідеологів обидвох таборів у нинішній українській полеміці щодо шляхів, яким повинні розвиватися українські Церква та держава буде вельми корисним.

### Streszczenie

*Działacze kultury ukraińskiej wobec dyskusji orientalistów i okcydentalistów w Cerkwi greckokatolickiej (lata 1920–1930)*

Przedmiotem artykułu jest dyskusja w środowiskach galicyjskiego unickiego duchowieństwa w okresie międzywojennym o kierunkach rozwoju Cerkwi greckokatolickiej – orientalnym i okcydentalnym. Debaty o tym, jakie obrzędowe formy w epoce nowych wyzwań modernizującego się świata byłyby bardziej odpowiednie dla Cerkwi, wyszły poza ramy *stricte* cerkiewnej dyskusji i przekształciły się w szeroką społeczną polemikę na temat kierunków cywilizacyjnego rozwoju narodu ukraińskiego.

### Summary

*Ukrainian cultural activist activists discussion about orientalism and oxydentalism in Greek Catholic Church (1920–1930<sup>th</sup>)*

The theme of this article is the discussion about Greek Catholic Church tendency of the development in Galician uniate priests' surrounding such as orientalism and oxydentalism. Spiritual debates were about the ritual forms in epoch of the new challenge of the modernizing world; which of them would be more suitable for the Church. They transformed to the wide discussion about the civilizing development of the Ukraine by means of the scientists and cultural activists.