

Спокуси схематизації

Падіння комунізму та пошук його духовної альтернативи у власному історичному досвіді сформували підступну схему, здатну примітивізувати або й деформувати образ минулого в свідомості сучасних українців, відтак же й обмежувати пошук подолання кризи національної ідентичності. Це схема волюнтаристської зміни виробленого сторіччями способу життя з фундаментальною роллю в ньому Православної Церкви на нав'язаний безбожними чужинцями атеїстичний режим, котрий знищив старий побут і властиву йому систему цінностей, сформувавши натомість суспільство булгаковських шарикових. Позірний оптимізм цієї схеми полягав у переконанні: досить відкинути комуністичну ідеологію та відновити домінування Православної Церкви з її традиційними інституціями, як почнеться духовне відродження нації.

Чим завершилися всі розмови про духовне відродження, ми вже можемо спостерігати довкола. Посткомуністичне суспільство виявилось ще цинічнішим, жорстокішим, несправедливішим, ніж советська імперія. Християнин не може ховатися від цієї реальності. Ми мусимо шукати ефективних шляхів суспільного служіння Церкви, звільняючись від історичних міфів і міражів. Одним із таких новітніх міфів здається ідеалізація стосунків із Церквою українських культуротворчих еліт Нового часу. Пасторальна картинка побожних митців, які з пошаною приймали церковне вчення, приходить навзамін ще більш примітивному й фальшивому образу атеїстичних інтенцій «прогресивної» української культури, що протистояла клерикальним і буржуазно-націоналістичним течіям [1; 2; 22]. Ігнорування драматизму духовних пошуків українських культуротворчих еліт Нового часу не лише примітивізує складну проблему їхнього ставлення до офіційної Церкви, а й збіднює до-

свід вітчизняної культури в подоланні секулярних спокус, а відтак наражає сучасних митців на повторення давніх помилок.

Досвід Просвітительства

Епоха Просвітительства відносно слабо позначилася на нашій культурі. Бездержавна нація, поділена кордонами імперій, продовжувала пов'язувати своє духовне життя з Церквою. Петровські, катерининські або йосифлянські реформи та стимульований ними процес секуляризації суспільного життя залишалися в сприйнятті простих українців чужими, а почасти й ворожими. І хоча архієпископ Феофан Прокопович стає одним із чільних ідеологів російського абсолютизму, це відбувається після його фактичного розриву з українською культурою та середовищем патріотичних «мазепинців». Для українського Просвітительства набагато більш значущими були Іван Котляревський і Григорій Квітка-Основ'яненко з їхньою природною причетністю до народної релігійності.

Романтизм

Романтизм несе у своїй художній доктрині ідеалізацію традиційних цінностей, нерозривно пов'язуваних із християнством [20; 21]. Тарас Шевченко перекладає псалми [45, 1, с. 258–263] й переспівує старозавітніх пророків Ісаю [45, 2, с. 238], Єзекиїла [45, 2, с. 266–267], Осію [45, 2, с. 268–269]. У романі Пантелеймона Куліша «Чорна рада» священик і козацький полковник Шрам стає носієм авторських концепцій: «Чи молитися, чи Божу Службу служить – одно в його на думці: що погине Україна» [24, с. 53]. «Книги буття українського народу» Миколи Костомарова пропонують месіаністичну модель національної історії – «Бо не хотіла Україна йти услід язиков, а держалась закону Божого, і всякий чужестранець, заїхавши в Україну, дивувався, що ні в одній стороні на світі так широко не моляться Богу, ніде муж не любив так своєї жони, а діти своїх родителів» [23, с. 24]. А галицькі та закарпатські «будителі» майже виключно належали до клиру Греко-Католицької Церкви [19].

Але вже в релігійності Тараса Шевченка виразно виявляється критичне ставлення до сучасної йому офіційної церковної доктрини. У поемі «Кавказ» різко засуджується використання релігійної риторики для мотивування загарбницької політики Росії [45, 1,

с. 246–249]. У поемах «Неофіти» [45, 2, с. 218–229], «Марія» [45, 2, с. 250–264] ідеали раннього християнства протиставляються цинічному визискові євангельських цінностей державною Церквою. Показна пишність православних богослужінь, беззастережна підтримка влади, ідеалізація канонізованих правителів, сліпе наслідування візантійського стилю іконопису – все це викликає в Шевченка відразу. У «Журналі» зустрічаємо оцінки православних церков як «обезображенных животных капищ» [46, с. 129], священників як «пьяных косматых жрецов» [46, с. 129]. Чудотворний образ у нижегородській церкві св. Георгія здається поетові «безобразным чудовищем» [46, с. 129], «индийским безобразием» [46, с. 182]. Шевченко ділиться відразливим враженням від того, як «дьячки с похмеля так раздирательно пели, что я заткнул уши и вышел из церкви» [46, с. 163]. А чин архиерейського богослужіння нагадує йому східний театр: «В архиерейской службе с ее обстановкою и вообще в декорации мне показалось что-то тибетское или японское. И при этой кукольной комедии читается евангелие. Самое подлое противоречие» [46, с. 182].

Очевидно, що творчість Шевченка не дає підстав до суджень про його атеїзм [30; 35]. Але антиклерикальні елементи в ній уже виразно помітні. Причому спрямовані вони не лише проти синодальної Церкви, а й проти католицького духовенства, звинувачуваного в провокуванні польсько-української ворожнечі («А хто винен? Ксьондзи, єзуїти» [45, 1, с. 92]), в гамуванні прогресивних ідей Яна Гуса [45, 1, с. 199–206]. Ідеалом для Шевченка-романтика лишилися легендарні постаті козацьких духівників, подібних до Благодійного з поеми «Гайдамаки» [45, 1, с. 83–84].

Тут треба врахувати ще один нюанс. З часів Миколи I, названого Шевченком «неудобозабываемым Тормозом» [46, с. 146] і порівнюваного з Нероном [45, 1, с. 257; 2, с. 220], у Російській імперії закріплюється в статусі державної ідеології концепція «офіційної народности». Її базовим документом вважається доповідь графа Сергія Уварова «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения» (19 листопада 1833 р.). Саме в цій доповіді було сформульовано три головні засади суспільно-культурної політики імперії: православ'я, самодержавство, народність. До певної міри «уваровську тріаду» можна було вважати реакцією на Листопадове повстання 1832–1833 рр., під час якого яскраво виявилось неприйняття польськими католиками реалій імперської Росії.

Козакофільські настрої українських романтиків поблажливо сприймалися урядовцями остільки, оскільки вони вкладалися в закріплену «офіційним народництвом» схему протистояння «право-

славної Руси» «католицькому Заходів». Не випадково символічною постаттю української історії стає в цей час Тарас Бульба з його гріким запитанням: « – Что, сынку, помогли тебе твои ляхи?» [6, с. 237]. Амвросій Метлинський прославляє «царство білого царя» [27, с. 69], а юний Євген Гребінка добровільно записується до російського війська, аби придушувати польське повстання, й пише байку «Сонце да Хмари», де повстанці порівнюються до хмар у безплідному намаганні закрити царя-сонце [7, с. 46–47]. Православ'я стає поняттям не стільки конфесійним, скільки етнокультурним, позиціонуючи митця в системі сучасних йому геополітичних координат. У цих координатах логічно мотивованим виглядає й феномен галицького та закарпатського москвофільства, один із перших лідерів якого, колишній учасник «Руської Трійці» Яків Головацький, греко-католицький священик, переходить на православ'я й емігрує в Росію.

Однак романтична ментальність, у вимірах якої плекається доктрина модерного націоналізму, неминуче зумовлювала протистояння з колоніальною адміністрацією. Епохальним символом стала для цієї ментальності могила, архетипний образ, що набув у романтиків сакрального змісту, розвинений Шевченком в образ «розритої могили». Знаменно, що цей образ розробляється не лише в однойменному вірші, а й у поемі-містерії «Великий льох» [45, 1, с. 221–233], такій суголосній Міцкевичевим «Дзядам». Мертвотний світ імперій уявляється несумісним із животворчим національним буттям, базованим на євангельських цінностях. Звернімо увагу: епіграфом до свого концептуально наймісткішого твору, послання «І мертвим, і живим», Шевченко обрав слова з Першого соборного послання апостола Іоана Богослова «Аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть» [45, 1, с. 250].

Конфлікт офіційної народности й патріотизму

У сакральному мистецтві підросійської України XIX ст. позначилося штучним розривом традиції церковної архітектури й іконопису, жорстко підпорядкованих синодальним нормам. Бароковій традиції, асоційованій імперською думкою з «латинською псевдоморфозою православ'я» в могилянському Києві [42, с. 49] та з Берестейською унією, прийнятою на час поділів Речі Посполитої абсолютною більшістю парафій Правобережної України, протиставляється спершу класицистичний, а потім псевдовізантійський стиль писання ікон та спорудження храмів. Пере-

будовуються й давні споруди, зведені до підпорядкування Правобережжя російському цареві. Це помітно трансформує мистецький простір Волині, Поділля, Наддніпрянської України. Сакральні споруди та їхній інтер'єр штучно вириваються з автохтонного середовища, починають сприйматися як чужорідні елементи на тлі української природи й традиційного побуту. Таким чином посилюється відчуття відчуженості церковних інституцій від духовних запитів українців.

Конфлікт «офіційної народности» й патріотичної української інтелігенції був неминучим. Він вибухнув із оприлюдненням Валуєвського циркуляру 1863 р., закріпленого згодом Емським указом 1876 р., за якими українська культура позиціонувалася як альтернативна культурі «офіційної народности».

Антиклерикальні тенденції в літературі

Православ'я як елемент імперської доктрини та синодальна Церква як її носій сприймаються культуротворчими верствами України за гальмівний чинник, ворожий дедалі виразнішим ідеям національного визволення. Епоха реалізму виводить антиклерикальні мотиви в число культуротворчих домінант. Уже Марко Вовчок, названа Шевченком «улюбленою донькою», якій поет заповів найдорожчу для нього книгу – «Біблію», пише роман «Записки причетника», сповнений карикатурних образів парафіяльного клиру. Попри цензурні звинувачення в «крайньому цинізмі» й «викликанні огиди до осіб духовного стану» [4, с. 701], цей твір друкувався в популярному російському журналі «Отечественные записки» (1869–1870) та у французькій газеті «Le Temps» (1903–1904).

Ще в 1860-ті рр. Анатолій Свидницький, син сільського священика з Поділля, працював над романом «Люборацькі», присвяченим історії священичої родини, деградація якої зумовлена всією системою духовної освіти та формуванням православного клиру в Росії. У цьому романі окреслюється конфлікт поколінь духовенства, спричинений його русифікацією в найширшому сенсі – цілковитим зануренням у штучну атмосферу імперії. Приваблива постать отця Гервасія Люборацького відзначається домінуванням патріархальних рис у душі фольклорної культури: «Тих високих наук і в очі не бачив, і чути їх не чував, і слухати навіть не любив; а піди ж до хазяйства – хоч якого битого господаря перейде. Або до відправи! приведи татарина, що зроду-віку не чув Божого слова – і той зрозуміє: і голос мав на славу, і читав, як горохом сипле, –

кожне слово, наче виточене, з його уст викачувалось» [36, с. 31]. Альтернативою йому виглядає нова генерація православних священників, виховувана в синодальних духовних школах: «Мимрять-мимрять, наче теля ремінь жвакає, та ще й на московське; а ти в церкві стоїш, і спать хочеться, або таки дрімаєш» [36, с. 31].

Інший вихідець із духовного стану, Іван Нечуй-Левицький, з властивою йому талановитою іронічністю розробляє аналогічну проблему в повістях «Старосвітські батюшки і матушки» та романі «Хмари». Зміна поколінь священнослужителів сприймається ним як духовна деградація, що відображає асиміляційну політику імперії. Винародовлення духовенства, втрата ним природної залученості до традиційного сільського побуту з його найвищими формами релігійності й безпосередністю стосунків сприймається Нечуєм-Левицьким як драма, що загрожує розривом між духовним станом і простим народом, а відтак і занепадом віри. «В Братському монастирі, в давній славній академії панував чужий великоруський дух, чужа наука, чужий язик, навіть чужі люди... Все давнє українське лежало десь глибоко під землею, рядом з могилою Сагайдачного, а над землею роєм вилися попід деревом чужі люди з чужої далекої сторони, з чужою мовою, з чужим духом, нагнані Бог зна звідкіль, щоб загнати ще глибше в землю нашу старовину і новину і поховати її навіки» [28, с. 104].

Нечуєві-Левицькому це болить. Він зберігає міцний зв'язок із християнською традицією, дбає про відновлення й розвиток київської церковної тотожности. Це виявляється і в перекладі Біблії, розпочатому Пантелеймоном Кулішем, а завершеному тим-таки Нечуєм-Левицьким, і в популярному історико-церковному нарисі «Унія і Петро Могила, київський митрополит» [29]. І, може, не меншою мірою – в низці сатиричних образів, у яких втілювалися потворні елементи квазіцерковної дійсности. Це відразливе святенництво Палажки, котра «кожного року йде в Київ говіти на великдень: щороку їсть паску на печерях... Йде в печери до Києва, то ходить по кутку, кланяється, з усіма прощається: *Простіть, Христа ради, в чому я винна!* А йде з Києва, то ще за селом роззявить рота, ладна всіх поїсти; ще за селом аж язика висолопить – та вже й ладна лаятись» [28, 1, с. 417]. Це дивовижна заботливість купця Сидора Сухобруса та кар'єризм Воздвиженського в романі «Хмари» [28, 1, с. 101–413]. Це колоритні шахраї, що живляться самодостатнім культом реліквій, на кшталт «афонського пройдисвіта» Христофора Копронідоса, котрий «довго блукав по селах на Україні, продав кипарисові хрестики, образки й чотки, продав темним селянам камінці, нібито з Єрусалима, свячену воду, ніби з Йордану, ладанки від усяких хвороб, навіть пальмові гілки, нібито посвячені

на вербу в Єрусалимському храмі. Ті камінці він збирав на березі Росі, Росави та інших річок, а святу воду набирав у пляшечки просто з криниць і з ставків. Продавав він і свячене помічне зілля і жибрав на Афон» [28, 2, с. 580].

Для Нечуя-Левицького, як і загалом для старшого, «народницького» покоління, сформованого культом козацької старовини та обережними культурницькими ініціативами «громад», патологічні явища в церковному житті обумовлювалися чужими християнській доктрині суспільними чинниками. Навіть комічні персонажі Степана Руданського – захланні єпископи, ласолюбні попи, ксьондзи та ченці – лишалися колоритними, але не чужими подільським реаліям остільки, оскільки відображали багатобарвну традицію народної релігійності, закорінену в поліконфесійній культурі Руси часів Речі Посполитої. Мабуть, ніхто так влучно, як Руданський, не підмітив у народній забобонності відображення наївного конформізму простолюду:

*Прийшла в церкву стара баба,
Свічок накупила;
Де була яка ікона,
Всюди поліпила.*

*Іще пара остається,
Де їх приліпити?..
«Ага! – каже. – Пошукаю
Святого Микиту!»*

*Найшла баба і Микиту –
Святий чорта ціпить!..
Баба їдну йому ставить,
Другу чорту ліпить...*

*Видять люди й розважають,
Щоби не ліпила;
«Що ти, бабо, – кажуть, – робиш?
Та ж то вража сила?..»*

*Але баба обернулась:
«Не судіте, люди!
Ніхто того не відає,
Де по смерті буде...*

*Чи у небі, чи у пеклі
Скажуть вікувати;
Треба всюди, добрі люди,
Приятелів мати» [34, с. 177].*

Цей реліктовий дуалістичний світогляд і безплідні спроби змінити його засобами пастирського напучення складають у письменника гармонійний світ автохтонної духовності, що руйнується внаслідок експансії чужих йому імперських структур і доктрин.

Поширення соціалістичних ідей

Однак у другій половині XIX ст. серед української патріотичної інтелігенції все потужнішими стають радикально критичні оцінки церковної традиції. Давня просвітительська критика Церкви як знаряддя упокорення народних мас, сполучаючись із неприйняттям заангажованості синодальних інституцій у русифікаторській політиці царату, посилюється впливом щодалі популярніших соціалістичних ідей. Акумулюючись у знаковій постаті Михайла Драгоманова, ці настрої імпонували найдіяльнішій частині культурних еліт, котра не згоджувалася обмежити свої ініціативи тісними рамками «малих справ». Сам Михайло Драгоманов у «Листах на Наддніпрянську Україну» звинувачує «українське попівство» в обстоюванні монархічного ідеалу та в симпатіях до московського царя, що обернулися «підрізанням» українського автономізму й початків лібералізму [15, 1, с. 430], а також дорікає лідерам «нової ери» за те, що вони «поставили український рух під берло галицьких єпископів-ультрамонтан» [15, 1, с. 469]. А пізніше в статті «Чудацькі думки про українську національну справу» він звинувачує «козацько-православний рух» у тому, що під його впливом «наше письменство стає йти навіть назад, а не вперед по змісту і нарешті стало вимирати, піддаючись московському» [15, 2, с. 344]. Там само різко критикується віднесення віри до числа національних святощів [15, 2, с. 360–361], а церковна проповідь звинувачується в тому, що вона «защепила й випестила серед нашого народу ідеал царсько-державний» [15, 2, с. 365]. При цьому Михайло Драгоманов заперечує й національний характер греко-католицької церкви, твердячи: «Клерикалізм уніятський – це галичанський сепаратизм,.. це просто абсурд» [15, 2, с. 365].

Молоді галицькі радикали на чолі з Іваном Франком та Михайлом Павликом відверто засуджують домінування клерикальних ідеалів у середовищі нечисленної руської інтелігенції. «Вічний революціонер» Івана Франка (1880) однаково долає як *тюремні мури* та *шпінбонське ремесло*, так і *попівські тортури* [43, с. 22]. Ясна річ, для Галичини русифікація та втрата українською Церквою своєї інституційної totoжності не були такими явними небезпеками, як для підросійської України. Хоча вплив на станову свідомість частини

греко-католицького клиру 50–80-х рр. XIX ст. ідеології москвофільства та збереження в офіційному вжитку митрополичої курії «язичія» відштовхували не лише радикалів, а й поміркованіших «народовців».

Галицька інтелігенція й УГКЦ

Існувала, однак, інша, суто галицька колізія. Етнічні протистояння польської та української спільнот у межах одного адміністративного утворення, «Королівства Галичини і Лодомерії», набули конфесійних конотацій внаслідок обрядових різниць між католиками латинського та візантійського обрядів. Неминуча обрядова інтерференція й природні контакти в межах спільної юрисдикції сприймалися частиною патріотичної інтелігенції за загрозу для етноконфесійної тотожності. Тому, наприклад, «добромильська реформа» Чину святого Василя Великого, керована отцями єзуїтами, викликала в цих колах дуже болючу реакцію.

Прихід на львівський митрополичий престіл мудрого й досвідченого представника сполонізованої династії галицького боярського роду Шептицьких, разом із далекоглядною «ною ерою» національної політики Габсбургів у Галичині частково зняли ці проблеми. Та й сам Іван Франко здобув життєвий досвід, котрий дав йому змогу виявити в статті «Що таке проступ» небезпеку перетворення марксизму на тоталітарну ідеологію. Релікти автохтонних соціалістичних ілюзій у Галичині були знищені при зустрічі з реальним соціалізмом: хтось із галицьких соціалістів був репресований при переїзді до УССР, хтось став жертвою знищення КПЗУ та репресій, розпочатих окупаційним режимом у вересні 1939 р. Ярослав Галан був чи не останнім представником цього середовища. І коли його соратник Степан Тудор, автор антиклерикальної повісти-памфлету «День отця Сойки» [39], загинув при першому ж німецькому бомбардуванні Львова 22 червня 1941 р., то Ярослав Галан ще встиг позначити своїм іменем брутальну кампанію дискредитації Греко-Католицької Церкви. Його памфлет «З хрестом чи з ножем», підписаний псевдонімом «Володимир Росович» і вперше виданий 8 квітня 1945 р. [5, с. 391–403], став сигналом до насильницької ліквідації УГКЦ. Вже за три дні по оприлюдненні памфлету, 11 квітня 1945 р., митрополит Йосип Сліпий разом з іншими греко-католицькими прелатами був заарештований НКГБ. А Ярослав Галан, як відомо, був знищений НКГБ 24 жовтня 1949 р. як «відпрацьований матеріал».

Чітке позиціонування суспільних позицій УГКЦ за митрополитства Андрея Шептицького, попри складні й неоднозначні сто-

сунки з націоналістичним підпіллям, допомогло більшості української інтелігенції Галичини подолати спокуси антиклерикалізму та будувати творчий пошук на ґрунті християнської традиції. Це виявилось в творчості художників Юліяна Панкевича, Івана Труша, Михайла Сосенка, Петра Холодного, Павла Ковжуна, поетів групи «Логос» Григора Лужницького (Меріяма), Олександра-Миколи Моха (Ореста Петрійчука), Степана Семчука, Василя Мельника (Лімниченка), Романа Сказинського, історика Теофіла Коструби, публіцистів Осипа Назарука, Петра Ісаїва та ін., в мистецькому середовищі журналу «Дзвони» на чолі з Богданом Ігорем Антоничем та Богданом Кравцівим.

Конфлікт інтелігенції та Церкви в Наддніпрянщині

Інакше складалися стосунки українських культурних еліт і Церкви на Наддніпрянщині. Формування організованого опору русифікаторській політиці царату сполучалося з посиленням антиклерикальної риторики, підсичуваної атеїстичними ідеями соціал-демократичних та соціалістичних програм. Леся Українці християнська віра видається прихистком для слабких осіб, позбавлених наснаги до самостійного протистояння неправді. Її знаковий персонаж – Неофіт із драми «В катакомбах», що протистоїть Єпископові, заявляє:

Своєї крові я не дам ні краплі...

Я честь віддам титану Прометею... [40, с. 261].

Він відповідає на закиди Єпископа:

А я піду за волю проти рабства,

я виступлю за правду проти вас! [40, с. 262]

«Проти вас» – тобто проти християнської спільноти...

Мистецтво імпресіонізму, що до нього близькими були і Леся Українка, і Михайло Коцюбинський, і Ольга Кобилянська, і Василь Стефаник, воліє розглядати релігійні почуття як елемент штучно нав'язуваних людині обмежень, визволення від котрих є неодмінною умовою здобуття справжньої свободи. У романі Гната Хоткевича «Камінна душа» вибір молодого їмості між тихим затишком плебанії та бурхливим коханням із опришком сублімує внутрішній конфлікт жінки між засвоєною з дитинства церковною мораллю та прагненням до вільної реалізації неусвідомленої сексуальності й притлумленої гідності. Бунт модернізму проти

мистецького канону сполучається з запереченням суспільної моралі, сформованої християнською цивілізацією. Важливим імпульсом цього бунту стає, поряд із безперечним впливом філософії Фридріха Ніцше, також щодалі популярніший психоаналіз Зигмунда Фрейда.

Атеїстичні захоплення

Наростання конфлікту між національними культурними елітами й Церквою знаходить своє логічне завершення в феномені «українського комунізму», репрезентованого Володимиром Винниченком та групою «боротьбістів». І якщо Винниченко бере активну участь у процесах національного відродження в ролі політичного лідера Української Народної Республіки, то Василь Еллан-Блакитний та Василь Чумак пов'язують себе з ідеями прилучення України до «світової комуні», де для релігії не залишиться міста. Передчасно загиблий Василь Чумак оспівує «червоний терор» як необхідний етап очищення суспільства вогнем народного гніву від усіх решток старого світу та його системи вартостей, до яких, безперечно, належить і релігія. А Василь Еллан-Блакитний, безперечний лідер «розстріляного відродження», зустрів початок російської революції захопленими вигуками:

*Тобі, Україно моя, і перший мій подих, і подих останній тобі...
А що це за хрест, нестерпимий тягар на душі у народу – Минуле твоє!
...Хай зникне Минуле в ім'я Будучини.
Церкви старовинні – в повітря!
Вишневі садки – під сокиру! [16, 1, с. 68].*

І окупацію УНР більшовиками навесні 1919 р. він вітає як «червоні хвилі», що «переливаються з країни в країну» [16, 2, с. 216], цілком ототожнюючи себе з новою владою: «Ми – комунізм, організований, визволений пролетаріят» [16, 2, с. 223]. Він же, Василь Еллан-Блакитний, фактично розпочинає в пресі кампанію дискредитації автокефального руху статтею «Церква чи щось інше?», опублікованою в газеті «Вісті ВУЦВК» 10 березня 1921 р. [16, 2, с. 252–254].

Для Еллана-Блакитного, як і Миколи Хвильового, віра – це лише релікт буржуазного минулого, приречений на смерть диктатурою визволеного з ярма пролетаріату. Та й Павло Губенко, полонений більшовиками 1919 р., після звільнення 1921 р. ставить свій безперечний талант гумориста на службу «визволеному пролетаріатові» в боротьбі з «релігійними пережитками». Серед пер-

сонажів його гуморесок – патріярх Тихон, «в митрі діамантовій, з хрестом смарагдовим, в шаті золотом вишиваній», що відмовляється допомагати голодуючому Поволжю («Страшний суд» [3, с. 37]), УАПЦ митрополита Василя Липківського («Церква – не церква... Театр – не театр... Служба – мов “Вечорниці” Ніщинського» («Діла небесні» [3, с. 35]), обновленська церква («Це церква з “кабаре”. І веселе кабаре» («Кабаре» [3, с. 43]), зарубіжна російська церква з її сподіваннями на перемогу над більшовиками («З’їзд» [3, с. 61–62]. Остап Вишня злостиво описує церковне життя як клубок безглузвих чвар: «Коли хочеш бути автокефальним святим – валяй в “живу” або “мертву” й гати їхнього попа. Коли бажаєш до “лика живих святих” – смали або до автокефальної, або до “мертвої”. А як уже тобі забажалось, щоб сам Тихон тебе поминав, – покаліч або “живого”, або автокефального» («Певний спосіб» [3, с. 75]). Згадується в цьому контексті й папа римський за осуд творів Анатолія Франса («Бо то ж таки папа, а то Анатоль Франс» [3, с. 81–82]) та у зв’язку з політичними процесами над римсько-католицькими священниками в Москві: «Хай собі сидить у своєму Ватикані й думає, що він у Бога теля з’їв» («Не займайте, хай йому хрін!» [3, с. 90–91]).

Загалом добру третину «вишневих усмішок» 1921–1924 рр. становлять антирелігійні твори. Християнське богослов’я інтерпретується тут як суміш архаїчних міфів і забобонів, а церковне життя – як гонитва за прибутками та конкуренція в їхньому здобутті: «Молитись треба для того, щоб на землі було оте “во чоловічих благоволеніє”». «Благоволенієм зветься грошзнаки 1923 року, пшениця, книші, мед, сушені грушки й курка. Раніш (до революції) належало порося, але тепер його звідти викреслено» («Усе зрозуміло» [3, с. 91–92]). Не варто забувати, що антирелігійні «вишневі усмішки» публікуються в розпал першої кампанії масових антицерковних репресій, пов’язаних із вилученням цінностей нібито для допомоги постраждалим від голоду 1922–1923 рр.

Спокусливо припустити, що антирелігійна й атеїстична тематика епохи «розстріляного відродження» мотивувалася політичною кон’юнктурою і що боротьба з церквою була нав’язана українській інтелігенції зовнішніми силами. Однак, поряд із безперечним впливом експортованої з Росії більшовицької доктрини, для України початку ХХ ст. домінантними виявилися соціалістичні ідеї, покладені в основу програм мало не всіх національних партій. Задовго до російської окупації УНР відбулося відчуження культурних еліт від Церкви, позиціонованої як сила суто архаїчна, інтегрована в імперські структури й ворожа доктрині національного відродження. Вдало використані більшовиками гасла «українізації» та виразна підтримка білогвардійських армій значною частиною російсько-

го духівництва на чолі з київським митрополитом Антонієм (Храповицьким) спонукали істотну частину національної інтелігенції ототожнити себе з новими політичними силами, що вогняним потоком розлилися по Східній Європі, випалюючи залишки старого устрою. Може, наймісткішою декларацією цього середовища став вірш Василя Еллана-Блакитного «Удари молота»:

*Муром зятято обрій.
Вдармо з розгону: р-раз...
Ми – тільки перші хоробрі,
Мільйон підпирає нас.
Ми – тільки крешемо іскри,
Спалахують мільярди «ми»,
Розпанахують ковані вістря
Стару запону пітьми [16, 1, с. 87].*

Ми вже знаємо сумне майбутнє покоління «перших хоробрих». Покінчили життя самогубством Василь Еллан-Блакитний і Микола Хвильовий, як і головний ідеолог «українізації» Микола Скрипник. Згинули в концтаборах сотні їхніх соратників. А Остап Вишня вийшов на волю лише після 10-річного ув'язнення.

Повернення до Церкви

У той самий час, коли соціалістичні ідеї перетворювалися з політичної утопії на жорстоку реальність, в українській культурі все помітнішою стає альтернативна тенденція. До певної міри її стимулював автокефальний рух, до якого долучилися такі безперечні авторитети, як науковці Сергій Єфремов і Агатангел Кримський, письменниця Людмила Старицька-Черняхівська. Але з процесом Співки визволення України (1929–1930) зник навіть вкрай вузький простір для реалізації їхніх суспільних інтенцій. Поразка визвольних змагань і вимушена еміграція з України значної частини політично заангажованих діячів УНР зміцнює львівське культурне середовище, перетворює Варшаву та Прагу на центри розвитку української культури, починає трансформувати суспільні настрої в погрузлому в багні москвофільства Закарпатті.

На Волині, а згодом на Холмщині розгортається процес українізації Автокефальної Православної Церкви в Польщі, в якому активну роль відіграють емігранти зі Сходу: професор Іван Огієнко, котрий 1940 р. приймає архиєрейські свячення, педагог Іван Власовський, посол сейму Степан Скрипник (майбутній патріарх

Мстислав). Один із ідеологів цього середовища, Арсен Річинський, заявляє: «Церква і Нація, як форми організації людства, не можуть бути ані чужі, ані тим більше протирічити собі. Вони своїм предметом мають вічне» [33, с. 369].

Це сполучається з рецепцією українською гуманістикою нових моделей історико-культурного процесу, що обумовлюють переоцінку ролі Середньовіччя та Бароко як самобутніх культурних епох. Біблійні архетипи, сакральні символи, мистецькі жанри, пов'язані з задоволенням духовних потреб, відкриваються як істотний складник національної самобутності. В українській графіці, архітектурі, малярстві, надто ж в іконописі початку ХХ ст. спостерігається повернення до естетики бароко, часом надто прямолінійно оцінюваної як питомо національний стиль [17, с. 641–653; 41, с. 255–256, 342–345, 400–402]. Симптоматичним було звернення до жанрів духовного співу патріотично наставлених композиторів Миколи Лисенка («Камо поїду от лиця Твого», «Херувимська», церковний гімн на слова Олександра Кониського «Боже великий, єдиний»), Миколи Леонтовича (Літургія свт. Іоана Золотоустого, молебень, частини всеношної служби), Кирила Стеценка (літургія свт. Іоана Золотоустого, всеношна служба, панахида) [17, с. 708–711; 41, с. 435–439].

В'ячеслав Липинський

Поразка визвольних змагань 1917–1921 рр. і виявлена в них неспроможність соціалістичних партій організувати державне будівництво й оборону України стимулювали еволюцію поглядів В'ячеслава Липинського (1882–1931). Вихідець із польської шляхетської родини, католик латинського обряду, В'ячеслав Липинський ще в учнівські роки пов'язав себе з українським визвольним рухом, а після проголошення Української держави на чолі з гетьманом Павлом Скоропадським 1918 р. був направлений до Відня послом. «Листи до братів-хліборобів» (1919–1926) та інші праці Липинського склали основу нового для України феномена – національного консерватизму.

Політична діяльність В'ячеслава Липинського в еміграції та публікація його праць спонукали Василя Стефаника звернутися до нього надзвичайно промовистими словами: «Всі ліві і ліві, а Ви за триста років появилися праві, один. Не вірю в Вашу концепцію, але благословляю Вас, що відтворюєте праву руку української нації. Все дотепер ми були без правої руки, а, дякуючи Вам, ми тепер бойова цілість. Маю надію на ту радість, яку будемо оба мати, як наша нація сконсолідується, і моя ліва рука знайдеться у Вашій правій руці» [38].

Важливим епізодом у теоретичному обґрунтуванні власної доктрини стала книга В'ячеслава Липинського «Релігія і Церква в історії України», що з'явилась як збірка відповідей на запитання редактора часопису «Америка». Написана у грудні 1923 р., 1925 р. вона була надрукована у Філадельфії. Згодом Липинський доопрацював відповіді, і вони вийшли вдруге у Львові 1933 р.

Аналізуючи історію України, Липинський стверджує, що «руїна духовна – що йшла в парі з розкладом української церковної організації... – привела до руїни матеріальної» [26, с. 43]. Він узалежнює перспективу відродження України від церковного відродження: «Від того, чи це відродження приведе до сотворення сильної і авторитетної української церковної організації; чи ця організація потрапить стати осередком напруження волі національної і розпалити в нації містицизм релігійний, з його ідеалізмом, любов'ю, посвятою і дисципліною; чи дасть вона лад і порядок громадським думкам і хотінням, національним і своїм авторитетом духовним морально примусить майбутніх наших матеріально сильних державних творців прийняти ці думки та хотіння, обмежити ними свою світську, матеріальну владу, а разом з тим дасть їх владі державній моральний авторитет серед мас» [26, с. 46–47].

Дмитро Донцов

Інший відомий ідеолог української правиці, Дмитро Донцов (1883–1973), переживши замолоду соціал-демократичні захоплення, приходить до визнання запорукою визволення нації її незламну волю до самореалізації, джерелом якої має служити її духовний розвиток. Довголітній редактор «Літературно-наукового вісника» (1923–1932) та його наступника, «Вісника» (1933–1939), популярний публіцист, він мав «великий вплив на молодь 30-их рр., а його тези стали у великій мірі основою революційно-підпільної діяльності ОУН аж до післявоєнних років» [47, с. 576]. Вже з початком Другої світової війни та вимушеною еміграцією на Захід до Донцова приходять певність, що «крізь муки, кров, сльози і боротьбу веде Україну тверда рука Божого Провидіння» [14, с. 4].

Вибудовуючи власну версію ідеї протистояння Сходу й Заходу, Донцов бачить гідною альтернативою «напівбезбожній шаманській природній стихії, яка вічно жила в московітській Росії» [11, с. 42], «еліту нового лицарства, яка потрібна Заходові, щоб успішно захистити святі блага християнської цивілізації» [11, с. 123]. Прикладом гармонійного поєднання служби Богові й народу Донцов вважає бельгійського кардинала Дезіре-Жозефа Мерсіє, котрий

під час Першої світової війни підтримував в окупованій батьківщині силу до опору ворогові [12]. Оригінальність і духовне здоров'я українських митців Донцов ставить у залежність від того, наскільки енергійно вони «веслували ad fontes західної культури» [13, с. 24]. І саме націонал-комуніст Винниченко постає в цій перспективі сумним зразком того, «як російська культура може вивалашити навіть великий талант» [13, с. 24].

Ще 1916 р. зізнаючись: «Я не є симпатиком жодної релігії» [9, с. 136], у 1924 р. Донцов заявляє, що «похід проти Церкви є рівночасно і похід проти нації» [9, с. 170]. Тоді ж він констатує «повільний заник божків, яким поклонялися Павлик, Драгоманов і Франко» і впливові яких «підпадали майже всі видатні уми українського відродження» – матеріалізм, раціоналізм і соціалізм [9, с. 166]. А вже в серпні 1954 р. він пише про «духовну революцію», в якій силі зла необхідно «протиставити містику призначення України, свідомість божественного покликання Києва,.. привести до тріумфу нашої Правди, тої «євангелії Правди», яку Шевченко знаходив в «Правді Євангелія»» [10].

Поляризація культурного процесу

Розкриття в підсоветській Україні руйнівних наслідків відчуження від віри стимулює культуротворчі еліти в міжвоєнній Галичині та країнах вигнання до радикалізації в протистоянні войовничому атеїзмові, ототожнюваному з комуністичною культурою. І якщо відверте схвалення християнської системи вартостей було неможливим у ССРСР, то й антиклерикальні, а тим більше атеїстичні, настрої розцінюються в некомуністичному секторі української культури як елемент колабораціонізму з окупаційним режимом.

Поділ Європи «залізною завісою» та початок «холодної війни», позначений відомою промовою Вінстона Черчілля у Фултоні 5 березня 1946 р., надає поляризації української культури чітких політичних вимірів. Зі свого боку, советська доктрина інтерпретує це протистояння з позицій вчення про класи й класову боротьбу. Теза Володимира Леніна про дві культури в кожній національній культурі [25, с. 162] активно використовується в повоєнній советській критиці для відмежування від твореної українською еміграцією культурної альтернативи мистецтву соціалістичного реалізму.

Згадана теза визначає й методологію дослідження та рецепції культурної спадщини, з якої штучно виділяється найпотужніший масив, пов'язаний із ствердженням християнських вартостей, апос-

тольським служінням Церкви, духовними потребами українського суспільства. Спроби розширення сфери досліджуваної літератури минулого в перших повоєнних курсах історії української літератури були різко засуджені спеціальною постановою ЦК КП(б)У «Про перекидання і помилки у висвітленні історії української літератури» (24 серпня 1946 р.). І коли нарешті вийшла друком офіційно схвалена «Історія української літератури: В 2 т.» (1954–1957), то вісімсотрічний шлях давнього й ранньомодерного письменства вмістився в ньому на сотні сторінок, натомість 40-річна історія радянської літератури зайняла увесь другий том.

Так в атмосфері «холодної війни» завершує формуватися двополюсна парадигма українського культурного життя. Її антикомуністичний масив досить прямолінійно ототожнюється з плеканням християнської традиції та євроатлантичними цивілізаційними інтенціями. Феномен «радянського мистецтва» не менш однозначно виявляє в собі антирелігійні, безбожницькі переконання. Вибір між вірою та секулярним світоглядом ототожнюється з вибором між українським патріотизмом і «пролетарським інтернаціоналізмом» у його советському розумінні.

Висновки

Ця модель накладає свій відбиток на духовні пошуки українських культурних еліт і в період подолання реліктивізму комунізму. І, як і кожна схема, вона примітивізує дуже непростий шлях вітчизняної культури модерної доби поміж вірою та спокусами атеїзму. А це загрожує неготовністю протистояти новим викликам постмодерного секуляризму, часу, в який, за словами архієпископа Юзефа Жичинського, замість християнської тріади «віра, надія, любов» і її просвітницької антитези «свобода, рівність, братерство» приходить нова аксіологічна тріада: «успіх, добробут, розвага» [48, с. 7].

Спокусливо зображати атеїстичні або антиклерикальні настрої сучасною атракцією, що супроводжує євроінтеграційні процеси та освоєння Україною неоліберальних цінностей. Ці настрої вже активно використовують модні постмодерні автори та епатажні групи на кшталт «FEMEN». Ось 15 серпня 2013 р. народний депутат Олесь Доній прихильно відгукується на свій сторінці Фейсбуку про твір померлого три роки тому Олеся Ульяненка «Знак Саваофа»: «Попи, бандюки і бізнесмени – на загал виглядають особистими ворогами Ульяненка, бо зобразив їх мерзенними і огидними. Особливо ця зневага Ульяна відчувається при опису-

ванні попів – як правило содомитів, гвалтівників молоденьких хлопчиків, брюхатих ненажер з мобілками та дорожцями авто» [8]. У схвальних коментаріях читаємо:

«Настасія Євдокимова. Уся критика на твори Ульяненка завжди акцентує: його правда нищівна.

Yevhen Soikin. Ух, яка реклама – тепер хочеться почитати.

Alex Zakletsky. Oles Ulyanenko був совістю української літератури – він викривав вади та хвороби суспільства та виставляв їх на показ» [8].

Шарж на жирного попа-педофіла забезпечує успіх роману...

Насправді українська культура вже давно здобула сумний досвід протистояння еліт християнським цінностям. І цей досвід став одним із вельми важливих чинників маргіналізації національної культури та її кризи в ХХ ст. Надання ж культуротворчому процесові креативного динамізму було безпосередньо пов'язане з новими суспільними доктринами, що позиціонували себе як альтернатива ліворадикальній, атеїстичній експансії у суспільну свідомість.

Під цим оглядом небезпечною тенденцією виглядають спроби ліберально наставлених вітчизняних істориків і публіцистів, а ще більше – російського істеблішменту й польської правиці – знецінити вплив консервативних мислителів виміру В'ячеслава Липинського та Дмитра Донцова на культурний процес ХХ ст. Попри їхні контрверсійні політичні позиції сама поява національної правої доктрини в міжвоєнний час, час переживання катастрофи визвольних змагань, стала потужним чинником до адекватного сприйняття культуротворчими верствами євангельських вартостей та подолання давнього конфлікту між українською інтелігенцією та Церквою. Тож і цей досвід вимагає уважного аналізу в контексті духовних і мистецьких пошуків початку ХХІ ст. Аналізу, який стане пересторогою від руйнівної перспективи секуляризаційних спокус.

Література

1. Брагінець А. С. Іван Франко видатний атеїст-просвітитель / А. С. Брагінець. – Львів, 1956. – 67 с.
2. Веремієва О. П. Т. Г. Шевченко – борець проти церкви і релігії / О. П. Веремієва // Праці кафедр суспільних наук Львівського університету. – 1959. – Вип. 5. – С. 71–83.
3. Вишня Остап. Твори : у 5 т. / Остап Вишня. – К. : Дніпро, 1974. – Т. 1. Усмішки, фейлетони, гуморески. – 455 с.
4. Вовчок Марко. Твори : в 3 т. / Марко Вовчок. – К. : Дніпро, 1975. – Т. 3. Романи. – 704 с.
5. Галан Ярослав. Драматичні твори. Художня проза. Публіцистика / Ярослав Галан. – К. : Наук. думка, 1983. – 592 с.

6. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений : в 14 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Л. : Изд-во АН СССР, 1937. – Т. 2. – 686 с.
7. Гребінка Євген. Твори : в 3 т. / Євген Гребінка. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 1. Байки. Поезії. Оповідання. Повісті. – 560 с.
8. Доній Олександр. Oleksandr Doniy: Особиста сторінка [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/oles.doniy?fref=ts> (дата звернення 15.08.2013).
9. Донцов Дмитро. Вибрані твори : в 10 т. / Дмитро Донцов. – Дрогобич ; Львів : Відродження, 2012. – Т. 2. – 364 с.
10. Донцов Дмитро. «Власні традиції, не московська отрута» [Електронний ресурс] / Дмитро Донцов. – Режим доступу: <http://dontsov.blogspot.com/> (дата звернення 15.08.2013).
11. Донцов Дмитро. Дух Росії / Дмитро Донцов ; пер. з нім. В. Вишинського, І. Зимомрі. – К. : Укр. Вид. спілка ім. Ю. Липи, 2011. – 135 с.
12. Донцов Дмитро. Кардинал Мерсіє: Слуга Бога й нації / Дмитро Донцов. – К. : СУМ, 1992. – 78 с.
13. Донцов Дмитро. Росія чи Європа та інші есеї / Дмитро Донцов. – К. : Декор, 2005. – 76 с.
14. Донцов Дмитро. Хрестом і мечем. Твори / Дмитро Донцов. – Львів, 1990. – 1. Від містики до політики. – 63 с.
15. Драгоманов М. П. Літературно*публіцистичні праці : у 2 т. / М. П. Драгоманов. – К. : Наук. думка, 1970. – Т. 1. – 532 с.; Т. 2. – 596 с.
16. Еллан (Блакитний) Василь. Твори : в 2 т. / Василь Еллан (Блакитний). – К. : Держлітвидав, 1958. – Т. 1. – 300 с.; Т. 2. – 320 с.
17. Історія української культури / під загальною редакцією д-ра Івана Крип'якевича. – Нью Йорк : Накладом Ради оборони і допомоги Україні УСК Америки, 1990. – [8]; 720 с.
18. Історія української літератури : в 2 т. – К. : Вид-во АН УРСР, 1954–1957. – Т. 1–2.
19. Кирчів Роман. Маркіянове сузір'я: Ті, кого пробудив, «воодушевив» і повів за собою Маркіян Шашкевич / Роман Корчів. – Львів : Вид-во Львівської політехніки, 2012. – 98 с.
20. Козак Стефан. Українська змова і месіанізм: Кирило-Мефодіївське Братство / Стефан Козак ; пер. з польської і редакція М. Лесюка. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – 254 с.
21. Козак Стефан. Християнство – романтичний месіанізм – сучасність: Статті. Розвідки. Лекції / Стефан Козак. – К., 2011. – 336 с.
22. Корнійчук І. І. Атеїзм Лесі Українки / І. І. Корнійчук // Наука і життя. – 1958. – No 3. – С. 41–44.
23. Костомаров Микола. Книги буття українського народу / Микола Костомаров // Зустрічі. – Варшава, 1988. – No 3–4. – С. 21–25.
24. Куліш Пантелеймон. Вибрані твори / Пантелеймон Куліш. – К. : Дніпро, 1969. – 560 с.
25. Ленін про культуру і мистецтво. – К. : Держполітвидав України, 1957. – 558 с.
26. Липинський В. К. Релігія і церква в історії України / В. К. Липинський. – К. : ПБП «Фотовідеосервіс», 1993. – 128 с.
27. Могила Амвросій, Галка Ієремія. Поезії / Амвросій Могила, Ієремія Галка. – К. : Рад. письменник, 1972. – 336 с.

28. Нечуй-Левицький Іван. Твори : в 2 т. / Іван Нечуй-Левицький. – К. : Наук. думка, 1985. – Т. 1. – 640 с.; 1986. – Т. 2. – 640 с.
29. Нечуй-Левицький Іван. Унія і Петро Могила, київський митрополит / Іван Нечуй-Левицький. – К. : Тип. М. П. Фрица, 1875. – 40 с.
30. Пахаренко Василь. Незбагнений апостол: Світобачення Шевченка / Василь Пахаренко. – 2-е вид. – Черкаси : Брама. ІСУЕП, 1998. – 296 с.
31. Пеленський Ярослав. Вячеслав Липинський і його «Листи до братів-хліборобів» / Ярослав Пеленський // Липинський Вячеслав. Листи до братів-хліборобів. – К. : Філадельфія, 1995. – С. 11-14.
32. Про перекручення і помилки у висвітленні історії української літератури: Постанова ЦК ВКП(б) від 24. 08.1946 р. – М., 1946. – 25 с.
33. Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості / Арсен Річинський. – К. : Світ знань, 2000. – 432 с.
34. Руданський Степан. Твори : в 3 т. / Степан Руданський. – К. : Наук. думка, 1972. – Т. 1. – 348 с.
35. Сверстюк Євген. Шевченко понад часом: Есеї / Євген Сверстюк. – Луцьк ; К. : ВМА «Терен» ; ТОВ «Видавничий дім "Києво-Могилянська академія"», 2011. – 280 с.
36. Свидницький Анатолій. Роман. Оповідання. Нариси / Анатолій Свидницький. – К. : Наук. думка, 1985. – 376 с.
37. Святе Письмо Старого і Нового Завіту / [переклад П. О. Куліша, І. С. Левицького, І. Пулюя]. – Відень, 1903. – 444 с.
38. Слабошпицький Михайло. «Я хочу, щоб була Україна...» [Електронний ресурс] / Михайло Слабошпицький. – Режим доступу: <http://www.simya.com.ua/articles/57/48052/> (дата звернення 12 серпня 2013 р.).
39. Тудор Степан. День отця Сойки / Степан Тудор. – К. : Дніпро, 1969. – 340 с.
40. Українка Леся. Зібрання творів : у 12 т. / Леся Українка. – К. : Наук. думка, 1976. – Т. 3. Драматичні твори (1896-1906). – 400 с.
41. Українська культура: Лекції за ред. Дмитра Антоновича. – К. : Либідь, 1993. – 592 с.
42. Флоровський Георгій, прот. Пути русского богословия / прот. Флоровський Георгій. – 3-е изд. – Париж : YMCA-Press, 1983. – 600 с.
43. Франко Іван. Зібрання творів .у 50 т. / Іван Франко. – К. : Наук. думка, 1976. – 502 с.
44. Франко Іван. Що таке поступ? [Електронний ресурс] / Іван Франко. – Режим доступу: http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/Franko/Franko_Postup.pdf (дата звернення 12 серпня 2013 р.).
45. Шевченко Тарас. Повне зібрання творів : у 12 т. / Тарас Шевченко. – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 1. – 528 с.; 1990. – Т. 2. – 592 с.
46. Шевченко Тарас. Твори : у 5 т. / Тарас Шевченко. – К. : Дніпро, 1971. – Т. 5. – 544 с.
47. Янів В. Донцов Дмитро / В. Янів // Енциклопедія українознавства. – Львів : НТШ, 1993. – Словникова частина. Т. 2. – С. 575-576.
48. Życiński Józef, abp. Apostolski szlak Tomasza z Pragi / abp. Józef Życiński // Halík Tomáš. Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi / przekł. Andrzej Babuchowski. – Krakow . WAM, 2006. – S. 7-10.