

ЗАРОДЖЕННЯ ПАТРІАРХАЛЬНОГО РУХУ В США: ПЕРЕДУМОВИ, ПОДІЇ ТА ОСОБИ

Вступ

Коли йдеться про історію Української Греко-Католицької Церкви за останніх 50 років, її розвиток та самоусвідомлення, характер її стосунків з іншими помісними Церквами та Римським апостольським престолом, то тема визнання її патріяршого статусу – одна з найяскравіших і найважливіших.¹ Можна припустити, що своєю важливістю, масштабністю та багатогранністю на тлі загальної історії УГКЦ в другій половині ХХ ст. вона поступається лише історії мучеництва та ісповідництва українських греко-католиків в умовах тоталітарних режимів ХХ ст.

Однак загалом питання патріярхату не нове. Вперше сформульоване ще в XVII ст., воно з різною мірою гостроти поставало на кількох етапах історії унійної Київської митрополії. Закономірним видається той факт, що на відміну від розмов довкола патріярхату у XIX ст., коли він бачився насамперед як засіб підсилення унійної Церкви в Австрійській імперії, піднесення її престижу супроти «схизматиків» по той бік східного кордону та об'єднання всіх католиків східного обряду в рамках імперії,² у ХХ ст. патріярхальна ідея знову зазвучала в контексті воз'єднання розділеної Київської Церкви, як це було за часів митрополитів Йосифа Рутського та Петра Могили.³

Іншою особливістю найновішого періоду патріярхальних змагань стало те, що якщо в XVII ст. і на всіх наступних етапах обговорення теми українського патріярхату відбувалось на рівні римських понтифіків, єрархів, богословів, представників римської курії, світських володарів, державних чиновників та політиків, то починаючи з 60-х років ХХ ст. тема патріярхату враз стає предметом дискусій у широких колах мирянства.⁴ Це обговорення часом виходило за межі суто церковного дискурсу й набирано політичного

¹ У загальному про патріярхат УГКЦ див., напр.: Jean Madey. *Le Patriarcat Ukrainien: vers la perfection de l'état juridique actuel*. Romae 1971; Augustyn Babiak. *Legitimacy of the Ukrainian Patriarchate*. Lyon – Lviv 2005.

² Детальніше про питання східнокатолицького патріярхату в рамках Австро-Угорської імперії див., напр.: Олександр Баран. *Питання українського патріярхату в Шашкевичівській добі*. Вінніпег 1974.

³ Див., напр.: Ісидор Нагаєвський. *Об'єднання Церкви і ідея патріярхату в Києві*. Торонто 1961.

⁴ Богдан Цимбалістий. Світла і тіні руху за патріярхат // *Матеріяли мирянських конгресів та з'їздів УПСО / упор. Василь Маркусь. Чикаго 1981, с. 56*

чи навіть національно-визвольного звучання.⁵ Ситуація, в якій опинилась Українська Греко-Католицька Церква після Другої світової війни, коли на території УРСР вона була заборонена, а десятки тисяч українських біженців розселились по цілому світу, сприяла тому, що тема патріархату набула нових рис, які доти не виступали так явно або не були такі актуальні.

Широкі маси вірних почали трактувати патріархат не лише як канонічно-правовий статус першоєрарха Церкви, але також і як інструмент єднання розпорошеної української діаспори, збереження власної ідентичності і живого зв'язку з катакомбною Греко-Католицькою Церквою та цілим українським народом на теренах СРСР. Ширша зацікавленість справою патріархату в українській діаспорі з часом сприяла поживленню парафіяльного життя,⁶ залученню інтелігенції, що доти була відчужена від релігійних справ,⁷ та формуванню українського мирянського руху в душі загального мирянського оживлення Католицької Церкви.⁸ Однак український мирянський рух, пов'язаний із змаганнями за патріархат УГКЦ, зосереджувався не так на різноманітних аспектах мирянського апостоляту, як на збереженні своєї церковної, зокрема обрядової, та національної ідентичності. Отож патріархальний рух⁹ заслуговує на вивчення, зокрема, й під оглядом ролі релігії в житті діаспори, а також задля кращого розуміння специфіки різних хвиль еміграції. Надзвичайно цікавий у цьому контексті той факт,

⁵ Пор. серію статей Ярослава Стецька під назвою «За український патріархат» в газеті «Гомін України» за 7, 14, 21 листопада 1964 р. Дещо скорочена версія з'явилась у місячнику «Визвольний шлях» за грудень 1964 р.

⁶ Пор., напр., альбом, випущений з нагоди ювілею однієї з «патріархальних» парафій: *Собор душ: Перше десятиліття парафії св. Володимира і Ольги в Чикаго* / ред. і упор. Василь Маркус. Чикаго 1982.

⁷ Пор.: Володимир Янів. До завдань УХРуху на тлі сучасної ситуації // *Завдання і діяльність УХ.Р.* / ред. Володимир Янів. Париж – Мюнхен – Ноттінгем – Брюссель 1959, с. 94-95; Василь Маркус. П'ятнадцять років українського патріархального руху // *Матеріали мирянських конгресів та з'їздів УПСО* / упор. Василь Маркус. Чикаго 1981, с. 71-99;

⁸ Цимбалістий. Світла і тіні руху за патріархат, с. 51-70;

⁹ Автори, які аналізували феномен мирянських патріархальних змагань в діаспорі, окреслювали його широким терміном «патріархальний рух», не звужуючи його до одної з формальних організацій. На такій самій позиції стоїть Андрій Сороковський, який пише, що «патріархальний рух охоплював різні організації». Слід сказати, що попри існування різних організацій, які дотримувались «патріархальної програми», цю тему піднімали й окремі особи, які формально не належали до патріархальних організацій, а також політичні діячі, партії та об'єднання. Без аналізу діяльності цих осіб і організацій історія руху буде неповною. До широкої «патріархальної програми» належить не лише змагання за визнання патріаршого статусу Української Греко-Католицької Церкви і підкреслення її помісності в світлі декрету «*Orientalium ecclesiarum*» Другого Ватиканського собору, але також єдність цієї Церкви по цілому світу під єдиним адміністративним проводом, збереження автентичних традицій та обрядів цієї Церкви, а також юліянського календаря й української мови, плекання діалогу з православними українцями та піднесення ролі мирян у житті Церкви в душі II Ватиканського собору.

що до патріархального руху долучилося багато людей, які до своєї вимушеної еміграції після Другої світової війни не були активними членами Церкви або й узагалі були байдужі до релігії. І водночас до цього руху майже не долучалися миряни з попередніх хвиль української еміграції.

Більшість авторів, які осмислювали патріархальний мирянський рух, вважали його найпотужнішою мирянською ініціативою в українській Церкві з часу виникнення мирянських братств у XV ст.¹⁰ Майже відразу після свого зародження патріархальний рух сформував низку осередків у різних містах Сполучених Штатах Америки та Канади й зміг заангажувати до своєї діяльності тисячі прихильників. В перші десять місяців після його заснування (серпень 1964 – червень 1965) учасники руху надіслали до Риму понад 40 тисяч петицій на підтримку патріархального статусу української Церкви.¹¹ Бурхливий розвиток патріархальних осередків згодом дав імпульс до створення Українського патріархального світового об'єднання, до якого увійшли місцеві організації із США, Австралії, Аргентини, Бельгії, Бразилії, Великої Британії, Венесуели, Канади та Німеччини.

Попри довгу і насичену історію руху на сьогодні не існує ґрунтового дослідження причин його формування. Одиною обширною працею є збірник «Матеріали до історії українського патріархального руху (1963–2001)», який вийшов під редакцією Андрія Сороковського¹² та містить загальну історичну статтю самого упорядника, спогади активних учасників руху та добірку головних документів, пов'язаних із діяльністю патріархальників.

Серед ранніх спроб детальніше висвітлити період зародження руху, хоч і з дещо різних перспектив, слід відзначити доповідь Петра Біланюка на симпозиумі «The Ukrainian Catholic Church 1945–1975»,¹³ який відбувся 19 квітня 1975 р. у Філадельфії, а також надруковану в журналі «Патріархат» напіванонімну статтю-спогад «Чому, коли і де постав український патріархальний рух?» Василя Качмара, одного з ініціаторів першого патріархального комітету в США.¹⁴ В такому самому ключі, як і Василь Качмар, описують процес зародження патріархального руху в США багатолітній

¹⁰ Див., напр.: Богдан Цимбалістий. Світла і тіні руху за патріархат // *Матеріали мирянських конгресів та з'їздів УПЦО* / упор. Василь Маркус. Чикаго 1981, с. 51-70; Василь Маркус. П'ятнадцять років українського патріархального руху // Там само, с. 71-99; Андрій Сороковський. Нарис історії Українського Патріархального Руху // *Матеріали до історії українського патріархального руху (1963–2001)* / упор. Андрій Сороковський. Львів 2009, 19-70; Petro Bilaniuk. The Ukrainian Catholic Lay Movement 1945–1975: An Interpretation // *The Ukrainian Catholic Church 1945–1975: A Symposium* / упор. M. Labunka, L. Rudnytsky. Philadelphia 1976, с. 90-106.

¹¹ *Патріархат* 2 (1978) 13-14; 3 (1978) 18-20, 30.

¹² *Матеріали до історії українського патріархального руху (1963–2001)* / ред. А. Сороковський. Львів 2009.

¹³ Bilaniuk. The Ukrainian Catholic Lay Movement, с. 90-106.

¹⁴ *Патріархат* 2 (1978) 13-14; 3 (1978) 18-20, 30.

редактор часопису «Патріярхат» Микола Галів,¹⁵ а також Богдан Цимбалістий¹⁶ та Василь Маркусь.¹⁷

У чому ж полягає різниця між трактуванням подій у Василя Качмара і Петра Біланюка? Василь Качмар, а за ним і інші автори, сходяться на тому, що патріярхальний рух постав як мирянська ініціатива для збирання підписів на підтримку змагань митрополита Йосифа Сліпого за патріярхат УГКЦ. А головним стимулом для цієї ініціативи стала стаття Миколи Чубатого «Справа Київського Патріярхату та майбутнє нашого християнства», яка вийшла друком у кількох числах газети «Америка».¹⁸ Натомість Петро Біланюк початки патріярхального руху у широкому його розумінні відносить до періоду зародження Комітетів оборони обряду і традицій Української Католицької Церкви в кількох містах Канади і США у 1964 р. Тут слід зауважити, що між різними пропатріярхальними групами існували постійні тертя і рух ніколи не став монолітним. Початок тих патріярхальних мирянських інституцій, до яких мав стосунок Василь Качмар, Біланюк датує 1965 р. Згадана стаття Василя Качмара «Чому, коли і де постав український патріярхальний рух?» була написана, як каже сам автор, якраз у відповідь Петру Біланюкові й мала на меті продемонструвати, що патріярхальний рух народився саме з тої діяльності, яку він та Микола Чубатий розпочали ще в 1964 р. У 1989 один з перших дослідників патріярхального руху Василь Маркусь зробив синтез обох версій його зародження.¹⁹ Шляхом такого синтезу пішов у своєму нарисі історії патріярхального руху й Андрій Сороковський,²⁰ який має на сьогодні найповніший та найґрунтовніший доробок у цій царині.

Слід сказати, що згадані автори не ставили собі за мету з'ясувати всі аспекти та передумови зародження патріярхального руху, а зосереджувалися головню на подіях, які відбувалися вже після того, як митрополит Йосиф Сліпий виступив з вимогою створення Києво-Галицького патріярхату на другій сесії Другого Ватиканського собору. Проте архівні матеріали, публікації в діаспорній пресі 1950–60-х років і аналіз процесів у світському та церковному житті української діаспори в США свідчать, що різні аспекти патріярхальної ідеї, які в 1964 р. були підхоплені в широких колах мирянства, почали формуватись задовго до цього. Глибший аналіз подій

¹⁵ Микола Галів. Вплив патріярха Йосифа на постановня і розвиток зорганізованого мирянського руху в діаспорі // *Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві: матеріали конференції мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998*. Львів 1998.

¹⁶ Цимбалістий. Світла і тіні руху за патріярхат, с. 51-70.

¹⁷ Маркусь. П'ятнадцять років українського патріярхального руху, с. 71-99.

¹⁸ *Америка* 107 (1964) 2-3; 108 (1964) 2-3; 109 (1964) 2-3.

¹⁹ Vasyl Markus. The Role of the Patriarchal Movement in the Ukrainian Catholic Church // *The Ukrainian Religious Experience: Tradition and the Canadian Context* / ред. David Goa. Edmonton 1989, с. 157-179.

²⁰ Сороковський. Нарис історії Українського Патріярхального Руху, с. 19-70.

та процесів в українській діаспорі 1950–60-х років переконує, що приїзд митрополита Йосифа до Риму і його виступ на вселенському соборі стали не так причиною, як каталізатором зародження масового руху в середовищі українських мирян – греко-католиків. Патріархальна ідея з її потужним об'єднавчим потенціалом пасувала для такого руху чи не найкраще. Для своєї кристалізації масовий мирянський рух потребував лише беззаперечного лідера, який міг би стати точкою об'єднання різних середовищ і сил української діаспори, багато членів якої на той момент уже почали серйозно замислюватись над питаннями власної ідентичності в новому життєвому середовищі або ж втомилися й розчарувалися в усіх можливих спробах досягнути єдності української еміграції на базі різних діаспорних громадських організацій або політичних партій.

Слід також додати, що синтез двох версій зародження патріархального руху, який зробили Василь Маркусь і Андрій Сороковський, цілком слушний. І ідея «оборони обряду та традицій» рідної Церкви, яка почала ширитися в середовищі новоприбулої еміграції з початку 1950-х років, і проєкт патріархату Київської Церкви, який би об'єднав всі греко-католицькі осередки у світі й примирив би «Русь з Руссю» – проєкт, який був спопуляризований Миколою Чубатим в газеті «Америка» навесні 1964 р. та спричинив здвиг серед широких емігрантських мас – це частини однієї патріархальної мозаїки. Тож усю подальшу історію патріархального руху слід розглядати в світлі такого синтезу, не зосереджуючись на історії якоїсь окремої організації чи товариства.

Патріархальна ідея: від Галичини до діаспори

Як уже говорилося, ідея патріархату в Київській унійній митрополії зазнала в період XVII до XX століття певних змін. Якщо в XVII ст. проєкти Київського патріархату мали на меті примирити «Русь з Руссю» і надати Київській Церкві більшої суб'єктності у вселенському християнстві, але без розриву єдності з Римським апостольським престолом, то проєкти, які розглядалися в XIX ст., мали дещо вужчий характер. І проєкт, укладений о. Михайлом Малиновським на запит о. Августина Тайнера в 1842 р., і проєкт о. Іполита Терлецького з 1848 р., і проєкт, розроблений 1886 р., за папи Льва XIII – всі вони так чи інакше мали на меті зміцнити й підвищити статус Греко-Католицької Церкви в Австрійській імперії. Якщо у XIX ст. і йшлося про патріархат як чинник відновлення єдності Київської Церкви, то це поєднання мало б відбутися головно в силу того, що після суттєвого зростання престижу греко-католицького митрополита його Церква стала б осередком притягання для «схизматиків».

Повернення від ідеї «греко-католицького патріархату в Австро-Угорщині» до ідеї Київського патріархату, який був би чинником єднання цілого

українського народу, відбулося в контексті української національної революції 1917–1921 рр. та було прямо пов'язане з унійними планами митрополита Андрея Шептицького – і згодом цей поворот матиме надзвичайно велике значення для розвитку патріархальної ідеї в діаспорі. Події періоду Першої світової війни, коли галичани впритул зустрілись із своїми православними співбратами з «великої України», а також трансформація ідентичності галичан в напрямку ширшої «української» самосвідомості – все це ставило перед унійною Церквою також і питання про єдність усього київського християнства.²¹ Саме у світлі єдності двох частин Київської Церкви та єдності цілого українського народу розумів митрополит Шептицький і своє гіпотетичне обрання київським патріархом на православному соборі 1918 року в Києві. Йому не йшлося про патріархат сам по собі, а тільки про інструмент, який би відновив єдність Київської Церкви при збереженні єдності з Римом.²² Польська преса повідомляла, що у 1923 р., після свого повернення з США до Європи, митрополит Шептицький клопотався в Римі про створення патріархату. Українські автори, у свою чергу, писали, що такий патріархат «облекшить релігійне й політичне об'єднання усеї Соборної України».²³ Самого Шептицького львівський кореспондент «Канадійського українця» назвав у заголовку «Андрей Граф Шептицький, Митрополит Київський, Львівський і Перший Патріарх Соборної України».²⁴

Не оминув увагою питання патріархату й унійний з'їзд, який проходив у Львові 22–25 грудня 1936 р. З'їзд зорганізувало УБНТ з благословення митрополита Шептицького й інших владик Галицької митрополії з нагоди 300-ліття смерті митрополита Йосифа Велямина Рутського (пом. 1637), ім'я якого пов'язане з зародженням ідеї Київського патріархату в XVII ст. На з'їзді тему патріархату підняв Микола Чубатий у своєму рефераті на тему «300-ліття церковної унії на Україні».²⁵ В контексті даної статті важливо відзначити, що висновки, які зробив Чубатий проаналізованого історичного періоду, майже дослівно увійшли до заключних постанов з'їзду, а головню пункт IV: «Всі ідеї Митр. Рутського, отже й ідея Київського Патріархату, є і нині корисні для розвитку українського католицизму й запорукою його розвитку»²⁶.

²¹ Детальніше див.: Andrew Dennis Sorokowski. *The Greek-Catholic Parish Clergy in Galicia, 1900-1939*: Ph.D. thesis / University of London. London 1991, с. 195-208.

²² Lubomyr Husar. *Sheptyts'kyi and Ecumenism // Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi* / ред. Paul Robert Magocsi. Edmonton 1989, с. 185-200.

²³ Цит. за: Михайло Марунчак. *Митрополит Андрей Шептицький на Заході 1920–1923*. Вінніпег–Едмонтон 1981, с. 36.

²⁴ Там само.

²⁵ Микола Чубатий. 300 ліття церк. Унії на Україні // *Унійний з'їзд у Львові* / упор. о. Володимир Кучабський. Львів 1938, с. 98-113.

²⁶ *Унійний з'їзд у Львові* / упор. о. Володимир Кучабський. Львів 1938, с. 258.

Львівський унійний з'їзд 1936 р. став логічним продовженням Велеградських конгресів, які відбувалися періодично починаючи з 1907 і були присвячені питанню відновлення єдності між Західною і Східною Церквами. Особливістю львівського унійного з'їзду стало те, що його фокусом була не так єдність Церкви у вселенському вимірі, як відновлення єдності Київської Церкви²⁷.

У першій половині ХХ ст. питання патріархату звучало також і в контексті «австро-угорських» проєктів ХІХ ст., тобто не лише як ідея поєднання «Руси з Руссю», але й як чинник єдності самої Греко-Католицької Церкви. Проте й цей проєкт набув у ХХ ст. нових рис, оскільки на той момент структури Греко-Католицької Церкви вже активно розвивалися в місцях поселення русинів-емігрантів у країнах Північної та Південної Америки. З цієї причини колишня ідея східнокатолицького патріархату в Австро-Угорщині розширила свої географічні межі. Саме в такій перспективі ідея патріархату звучала в українській пресі у контексті відвідин Львова варшавським нунцієм Філіппо Кортезі у грудні 1938 р.²⁸ Згідно з задумом прибічників цієї ідеї, патріархат як певна «надбудова» був необхідний для «ідейного й організаційного об'єднання поодиноких осередків Греко-Католицької Церкви. Такий Патріархат міг би тоді впливати на всі українські церковні організації, розкинені на двох континентах і в 9-х державах»²⁹, а саме у Польщі, Карпатській Україні, Словаччині, Румунії, Югославії, США, Канаді, Бразилії й Аргентині.

У такому ж вигляді, як ці ідеї українського патріархату осмислювалися в передвоєнній Галичині, вони потрапили разом з українськими емігрантами в країні їхнього поселення³⁰ та продовжили розвиватися вже в нових умовах, а згодом стали рушіями постання мирянського патріархального руху в 1960–70-х роках.

Друга Світова війна і масова вимушена еміграція в країни Заходу сприяли тому, що українські греко-католики та православні (УАПЦ) змогли ближче заізнатися одні з одними, особливо в перші повоєнні роки, перебуваючи в таборах переміщених осіб, або «ді-пі» (DP camps).³¹ Зближенню між двома українськими конфесіями сприяло також бажання різноманітних

²⁷ Там само, с. 11.

²⁸ Bohdan Budurowycz. The Greek Catholic Church in Galicia, 1914–1944 // *Harvard Ukrainian Studies* 26 (1-4) (2006) 291-375.

²⁹ *Діло*, 17 грудня 1938, с. 1.

³⁰ Наприклад, уже в 1946 р. Богдан Лончина в брошурі «Українська Католицька Церква і ми» писав про обидва патріархальні проєкти, чітко їх розрізняючи. Див.: Богдан Лончина. *Українська Католицька Церква і ми*. Мюнхен – Міттенвальд 1946, с. 8, 13.

³¹ У таборах «ді-пі» повсюдно співіснували поруч громади греко-католиків і православних. Українська преса, яка видавалася в таборах «ді-пі», дуже часто поєднувала повідомлення про життя обох релігійних спільнот та містила послання й звернення єпископів обох Церков. Див., напр.: *Вісник оселі: орган управи української оселі у Регенсбурзі*. 13 квітня 1947, с. 2.

політичних сил і об'єднань, кожне з яких зазвичай претендувало на репрезентацію цілого українства, уникати конфесійних розламів серед своїх членів і прихильників. Канадський дослідник української діаспори Вік Сацевич цілком слушно констатує, що роки, які емігранти третьої хвилі провели в таборах «ді-пі», сформували фундамент і механізми взаємодії між представниками цієї хвилі у країнах пізнішого розселення.³² Результатом цього повоєнного «українського екуменізму» стала безпрецедентна до того часу спроба написання спільної історії Церкви, яка б влаштувала і греко-католиків, і православних і яка була здійснена в рамках проекту «Енциклопедії українознавства» в 1949 р.³³ З греко-католицького боку в написанні церковно-історичної статті для енциклопедії брав участь Микола Чубатий, а з православного – Наталія Полонська-Василенко. У спільній історичній розвідці автори приділили кілька абзаців і ідеї спільного Київського патріархату у XVII ст. Згадки про ідею спільного патріархату як можливого шляху до єдності українських Церков у діаспорній пресі 1950-х років свідчать, що на той момент вона вже набула деякої популярності в громадсько й політично активних емігрантських колах.³⁴

У другій половині 1950-х років ідея патріархату стала предметом публічних виступів і з боку греко-католицького єпископату. Це було пов'язане із створенням нових структур ГКЦ в Канаді та США, а також із тим, що, як уже говорилося вище, в країнах розселення українські греко-католики жили поруч із православними і така ситуація спонукувала єрархів приділяти увагу питанню єдності Церков.

Уже на своїй першій єпископській конференції, скликаній у 1957 р. у Вінніпезі з нагоди проголошення греко-католицької митрополії Канади, український єпископат заявив у спільному пастирському посланні, що шляхом до єдності українських православних з Католицькою Церквою може бути встановлення Апостольською столицею єдиного Київського патріархату.³⁵ Наступного, 1958 р., під час урочистостей з нагоди проголошення української католицької митрополії у Філадельфії (США), митрополит вінніпезький Максим Германюк у своєму слові на урочистому бенкеті ствердив, що заснування нової митрополії української Церкви – це черговий крок до встановлення у майбутньому українського патріархату в Києві.³⁶ Цієї ж

³² Vic Satzewich. *The Ukrainian Diaspora*. New York 2000.

³³ Наталія Полонська-Василенко, Микола Чубатий. *Історія Церкви // Енциклопедія українознавства. Загальна частина*. Мюнхен – Нью-Йорк 1949, с. 601-622.

³⁴ Див., напр.: *Український самостійник*, 22 липня 1956, с. 1-2; *Свобода*, 20 січня 1955, с. 3. Тему патріархату порушував у своїх публікаціях і Ярослав Стецько у 1948 і 1953, див.: *Гомін України*, 7 листопада 1964, с. 2.

³⁵ *Логос: богословський кварталник* 1 (1957) 8-17.

³⁶ Промова Митрополита Кир Максима, виголошена під час вечірнього бенкету // *Українська католицька митрополія в Злучених Державах Америки*. Філадельфія 1959, с. 97-98.

лінії дотримувався і Микола Чубатий, який вбачав у створенні Філадельфійської митрополії в США один із щаблів для заснування в майбутньому Київського патріархату, з тим щоб сама американська митрополія була в майбутньому підпорядкована владі цього українського патріарха.³⁷

До ідеї спільного з православними українського патріархату греко-католицький єпископат повернувся під час чергової єпископської конференції, яка відбулася 12–16 жовтня 1959 р. в Римі. У спільному пастирському посланні до українського народу вони, серед іншого, пропонували українським православним єпископам спільно звернутися до вселенського собору, про скликання якого оголосив новий папа Іван XXIII, з проханням установити спільний Київський патріархат, який перебував би в єдності з Римом.³⁸

Як уже зазначалося, станом на 1950-ті роки тема патріархату вже циркулювала в середовищі української еміграції, хоча говорити про зацікавлення нею широкого загалу в цей час було б перебільшенням. Вона була предметом інтересу лише деяких кіл церковної та світської інтелігенції й духовенства. Про це свідчить, зокрема, й те, що тема патріархату обговорювалася на наукових семінарах відділу НТШ у Філадельфії, який постав у 1957 р. Результатом цих дискусій стала брошура о. Ісидора Нагаєвського «Об'єднання Церкви і ідея патріархату в Києві», яка побачила світ у Торонто в 1961 р.³⁹ Ця невеличка історична праця в стислій формі представляла різні етапи розвитку ідеї українського патріархату. Прикінцеві міркування о. Нагаєвського – це синтез обох патріархальних ідей: і спільного католицько-православного патріархату, і патріархату як чинника об'єднання Греко-Католицької Церкви по цілому світі.

З виступів і послань українських єрархів 1950-х років та публікацій у пресі важко зрозуміти, чи існувало серед єпископату та інтелігенції чітке уявлення, яким чином ці два патріархальні проекти: «греко-католицький» і «об'єднавчий» повинні між собою співвідноситись і котрий з них мав би бути пріоритетний. Виглядає так, що повоєнна дискусія навколо теми патріархату в середовищі еміграції повертала в сторону того чи іншого патріархального проекту залежно від ситуації або партнера, до якого був звернений той чи інший заклик. У греко-католицькому середовищі, особливо після створення митрополій у США та Канаді, існувало розуміння того, що над розкиданими по цілому світі структурами Церкви повинна існувати певна надбудова. За цим розумінням стояли як пастирські та обрядові проблеми, так і бажання видимої єдності між розкиданими громадами.

³⁷ Микола Чубатий. Найстарша і наймолодша Митрополії Української Церкви // Там само, с. 287-292.

³⁸ *Пастирське послання українських владик до українського народу*. Рим 1959.

³⁹ Ісидор Нагаєвський. *Об'єднання Церкви і ідея патріархату в Києві*. Торонто 1961.

З іншого боку, набагато ближче співжиття з православними українцями, аніж це було в довоєнній Галичині, знову й знову ставило перед греко-католиками питання єдності цілої Київської Церкви. Проте для повноцінного розвитку цей проєкт потребував залучення православної сторони, а вона вже на самому початку відкинула можливість будь-якого діалогу щодо Київського патріархату в єдності з Римом.⁴⁰

В кожному разі, на момент приїзду на Захід митрополита Йосифа Сліпого у 1963 р. обидва патріархальні проєкти вже були артикульовані в українському емігрантському середовищі. Тема українського греко-католицького патріархату також була предметом обговорень під час передсоборових нарад комісії «de Ecclesiis Orientalibus», яка розпочала свою роботу в серпні 1960 р. та працювала над підготовкою соборового декрету про східні Церкви.⁴¹ Наступна фаза дискусій навколо патріархату, вже більш нюансованих і гостріших, розпочалася вже після 11 жовтня 1963 р., коли Йосиф Сліпий офіційно звернувся до собору з проханням піднести Києво-Галицький престол до патріаршої гідності.

Українська діаспора в пошуку єдності

Незважаючи на те, що ідея українського патріархату циркулювала в середовищі української еміграції ще перед приїздом Йосифа Сліпого на Захід, вона не стала в цей час чинником активізації масового мирянського руху. Автор уже згадуваної брошури «Об'єднання Церкви і ідея патріархату в Києві» о. Исидор Нагаєвський навіть через багато років нарікав, що ідеї, які він підносив, не викликали зацікавлення в широкого загалу.⁴² Цей факт, однак не свідчить, що на 1964 р. в емігрантській спільноті не існувало передумов для виникнення нового мирянського руху.

Важливим фактом видається те, що навіть побіжний аналіз біографій осіб, які належали до першої генерації активних учасників патріархального руху, доводить, що в цей рух ангажувалася насамперед повоєнна хвиля емі-

⁴⁰ Див., напр.: *Віра і культура* 8 (1960) 2-8; *Українське православне слово*, червень 1960.

⁴¹ Відомо, що 1 липня 1961 р. 13 з 18 членів комісії проголосували за піднесення «древнього престолу Києва» до патріаршої гідності, але центральна підготовча комісія собору не підтримала цю пропозицію. Див., напр.: Augustyn Babiak. *Legitimacy of the Ukrainian Patriarchate*. Lyon – Lviv 2005. Секретар Конгрегації у справах східних Церков архієпископ Циріл Василь, ТІ, який досліджував у римських архівах матеріали про діяльність цієї комісії, зокрема в контексті обговорення питання українського патріархату, стверджує, що секретар комісії «de Ecclesiis Orientalibus» о. Атанасій Великий, ЧСВВ, особисто був проти піднесення української Церкви до патріаршої гідності через її розпорошеність по цілому світі й через складні політичні умови на батьківщині. Див.: Архієпископ Циріл Василь. Другий Ватиканський собор і східне церковне право // *Католицький медіаоглядач* (catholicobserver.org).

⁴² Исидор Нагаєвський. *Патріархати. Їх початок і значення в Церкві та український патріархат: історично-правна студія*. Лондон 1976, с. 186.

графії.⁴³ І тому особливої уваги заслуговує аналіз процесів, які відбувались в цьому сегменті української діаспори, а також його стосунків з попередніми хвилями еміграції – з особливою увагою до церковного аспекту.

Кількість українців, які покинули табори «ді-пі» і наприкінці 1940-х – на початку 1950-х років розселилися по країнах Південної і Північної Америки, Західної Європи і Австралії, становить приблизно 250 тисяч. За різними даними з них на територію США і Канади прибуло 80-90 і 38 тисяч осіб, відповідно⁴⁴. Специфіка третьої хвилі української еміграції на сьогодні вже досить добре досліджена.⁴⁵ Суттєвою відмінністю даної хвилі було те, що вона складалася переважно з представників світської і церковної інтелігенції⁴⁶. Однією з головних особливостей цієї групи була її «фракційність» – причиною цього були як суперечки, що виводилися ще з Галичини 1930-х років, так і партійна роздробленість, яка сформувалася в таборах «ді-пі»⁴⁷ і продовжувала визначати життя цієї хвилі в країнах розселення. Політичне й ідейне розбиття було стимулом до повсякчасних намагань знайти модель поєднання, створити структуру, яка стала б своєрідною «парасолькою» для всіх груп. З іншого боку, існували такі групи, які бачили лише свою фракцію як центр єдності, а тому прагнули контролювати якомога більше діяспорних організацій та товариств і претендували на репрезентацію всієї діаспори. Підтвердженням цієї тези може слугувати й велика кількість публікацій у діяспорній пресі, в яких чимраз голосніше звучала тема про потребу єдиного центру задля подолання розділень в емігрантській спільноті.⁴⁸

Ще однією важливою особливістю третьої хвилі в перші роки еміграції було переконання в тимчасовості свого положення і в тому, що невдовзі

⁴³ Серед перших активних патріархальників лише Марія Должицька, ЧСВВ, Марія Клячко та Ева Піддубчишин належали до передвоєнних хвиль еміграції. Один з ініціаторів патріархального руху Микола Чубатий прибув до США напередодні війни в 1939 р. Частина перших патріархальників належали до церковної інтелігенції, як-от Микола Чубатий, Богдан Лончина, Михайло Тершаковець. Інша частина належала раніше до світських чи політичних кіл, як-от Василь Качмар, Роман Осінчук, Богдан Шебунчак.

⁴⁴ Див., напр.: Wasyl Lencyk. *Ukrainian Catholics in America* // *The Encyclopedia of American Catholic History*. Collegeville 1997, с. 1403-1406; Vic Satzewich. *The Ukrainian Diaspora*. New York 2000, с. 89.

⁴⁵ Див., напр.: Vic Satzewich. *The Ukrainian Diaspora*. New York 2000; *Ukraine and Ukrainians around the World* / ред. Ann Lencyk Pawliczko. Toronto 1994.

⁴⁶ Під терміном «інтелігенція» тут розуміється соціальний прошарок, представники якого професійно займалися «розумовою працею», а також фахівці з медичної, технічної сфери, діячі мистецтва та політики.

⁴⁷ Про політичне життя в таборах «ді-пі» див.: Vasylyl Markus. *Political Parties in the DP Camps* // *The Refugee Experience: Ukrainian Displaced Persons after World War II* / ред. W. Isajiw, Y. Boshyk, R. Senkus. Edmonton 1992, с. 111-124.

⁴⁸ Див., напр., статтю «Оптимізм-песимізм» Олександра Роїка в *Листах до приятелів* 9 (1955) 8-9, а також аналіз емігрантської політичної сфери в серії доволі об'єктивних статей Василя Маркуса «Місце, функція й призначення ЗЧ ОУН в українському політичному житті на еміграції» в часописі *Український самостійник*, 20 травня 1956, с. 3; 27 травня 1956, с. 3; 3 червня 1956, с. 3; 10 червня 1956, с. 3; 17 червня 1956, с. 3; 24 червня 1956, с. 3.

вони зможуть повернутись на рідні землі. Звідси й небажання приймати самоназву «діяспора», а навпаки – підкреслювання тимчасовості свого статусу як тих, хто живе «на поселеннях».

Ця особливість третьої хвилі природним чином сприяла орієнтації будь-якої активності на «край»: вся громадська діяльність була зосереджена на збереженні й плеканні тих елементів ідентичності, збереження й розвиток яких були неможливі на рідних землях. Це стосувалося насамперед релігії, мови, культури та історичної пам'яті.⁴⁹

Між третьою хвилею еміграції і представниками та нащадками попередніх хвиль дуже швидко відбувся цілком закономірний конфлікт. Причиною було як те, що попередні хвилі вважали себе досвідченішими під оглядом життя в Північній Америці, так і те, що нова хвиля неохоче приєднувалася до вже сформованих громадських інституцій, а радше імпортувала з передвоєнної Галичини і таборів «ді-пі» свої власні інституції, партії та спільноти. Окремі політичні групи намагались увійти в старі діяспорні структури, але при цьому маргіналізувати старих членів, замінивши їх своїми. Конфлікти виникали також і в питаннях, що стосувалися інтеграції в американське суспільство, асиміляції та збереження власної ідентичності, особливо серед дітей і молоді.⁵⁰

Усі ці виклики та питання, які поставали перед українською еміграцією, – особливо в основних місцях розселення третьої хвилі, тобто в країнах Північної Америки, – впливали не лише на культурно-політичну, а й релігійну сферу.

У післявоєнний час релігія стає предметом зацікавлення частини світської інтелігенції та представників політичних сил. Прикладом цього може слугувати створення в Європі в травні 1955 р. Українського християнського руху, який очолив колишній член ОУН, а на еміграції – професор Українського вільного університету Володимир Янів. До УХР пристало чимало представників інтелігенції, які раніше були доволі байдужі до церковних справ.⁵¹ У дусі повоєнного «українського екуменізму» УХР включав у себе не тільки греко-католиків, а й українських православних, хоча діяв цей рух під протекторатом та з благословення архієп. Івана Бучка. З середовища УХР вийшло багато осіб, які згодом стали активними учасниками патріархального руху, наприклад, Василь Качмар, Петро Біланюк, Роман Данилевич, Петро Зелений, Микола Когут та ін.

Серед обставин, що спонукали до заснування УХР, – як про це говори-
ли й самі його ініціатори, – було й «розбиття суспільності на ворогуючі

⁴⁹ Vic Satzewich. *The Ukrainian Diaspora*. New York 2000, с. 108.

⁵⁰ Див., напр.: Бодан Цимбалістий. *Проблема ідентичності. Україна чи Америка?* Чикаго 1974.

⁵¹ Дуже цікаві в даному контексті слова Володимира Яніва: «І коли колись віру залишалося для (як це тоді казалось) простолюття, то сьогодні вона є спільним добром усіх верств, в тому числі не наостанку – інтелігенції і національного проводу» (Янів. До завдань УХРуху на тлі сучасної ситуації, с. 94).

між собою табори». ⁵² Політичні чвари спонукали помірковане крило інтелігенції шукати шляхів до «злагіднення напружень на спільній базі всего того, що нас, як християнську родину й національну спільноту, лучить». ⁵³

Звісно, УХР не був єдиною християнською організацією, до якої належали чи до якої прилучались представники третьої хвилі еміграції. Представники релігійної інтелігенції, які опинились на еміграції і багато з яких згодом брали участь у патріархальному русі, часто належали до різних мирянських організацій передвоєнної Галичини, таких як «Обнова», яка відродила свою діяльність на еміграції в 1946 р. ⁵⁴ Дехто з представників третьої хвилі української еміграції приєднувався до мирянських організацій, які були створені на теренах США ще попередніми хвилями емігрантів («Провидіння» та ін.).

Унікальність Українського християнського руху, попри доволі коротку тривалість активної фази його існування, на тлі всіх цих організацій полягає в тому, що він сформувався в контексті активного пошуку частиною світської та релігійної інтелігенції і політичних діячів такої форми об'єднання, яка стояла б понад усіма партійними гаслами та ідеологіями та об'єднувала б різні фракції діаспори, незважаючи на їхню конфесійну приналежність. УХР, який взяв на озброєння популярну в той час в Європі політичну програму християнської демократії, приваблював багатьох громадських та політичних діячів, які на той момент розчарувались в різних довоєнних та повоєнних українських політичних проектах.

Через політичне розбиття емігрантської спільноти саме церковно-релігійна сфера почала розглядатися як те середовище, де все, що прагнула зберегти й плекати третя хвиля еміграції, могло існувати й розвиватися в комплексі. У другій половині 1950-х років стало зрозуміло, що лише Церква як найрозвиненіша емігрантська структура могла забезпечити і постійний духовний зв'язок з «краєм», і плекання традицій, і виховання в українському дусі дітей та молоді в школі, і – що не менш важливо – єдність діаспори, розкиданої по різних країнах і регіонах.

«Календарне питання»

Конфлікти між різними хвилями еміграції в США та Канаді відбувались не лише в сфері політичній чи громадській. Уже за кілька років після розселення третьої хвилі еміграції і входження її в місцеву парафіяльну мережу,

⁵² Огляд діяльності УХР. // *Завдання і діяльність УХР.* / ред. Володимир Янів. Париж – Мюнхен – Ноттінгам – Брюссель 1959, с. 6.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Детальніше про різні мирянські організації, які передували виникненню патріархального руху, див.: Bilaniuk. *The Ukrainian Catholic Lay Movement*, с. 90-106; Сороковський. *Нарис історії Українського Патріархального Руху*, с. 19-70.

яка в США і Канаді, на відміну від країн Європи чи Австралії, була доволі густа й розвинена, відбулась низка парафіяльних конфліктів щодо питань календаря та вживання англійської мови в богослуженнях. Ці питання були не нові для емігрантської спільноти в США, бо ж полеміка щодо того, який саме календар вживати в церковному житті – юліанський чи григоріанський – точилася і в попередні десятиліття. Проте в 1950-х роках дискусія набула нового відтінку. В 1957 р. у статті «Календарна справа» Антін Драган вказував, що до старих аргументів у дискусії долучився новий – юліанський календар служить «духовним зв'язком» із цілим українським народом.⁵⁵

Дискусії між представниками різних хвиль еміграції розгорнулися також і довкола вживання англійської мови як у богослуженнях, так і під час навчання дітей та молоді в українських школах, які діяли зазвичай при церковних інституціях.⁵⁶ З часом полеміка перекинулася й на інші сфери церковного життя, а серед аргументів почали звучати й посилення на необхідність більшого залучення мирян у життя Церкви та повнішого врахування їхнього голосу при розгляді питань, які стосуються не віри та моралі, а важливих для всіх вірних аспектів церковного життя.⁵⁷ Поява цього нового аргументу стала наслідком поживавлення дискусії про роль мирян у церковному житті в контексті всієї Католицької Церкви⁵⁸.

Ця дискусія сягнула апогею у статтях відомого українського науковця і редактора «Енциклопедії українознавства» Володимира Кубійовича «Українська діаспора»,⁵⁹ «Думки до культурної політики української діаспори»⁶⁰ та «Про церковні справи».⁶¹ Ці статті викликали гостру реакцію митрополічної консисторії у Філадельфії, їх обговорювали на деканальних зібраннях духовенства й на річних зборах Головної управи союзу українців-католи-

⁵⁵ Антін Драган. Календарна справа / Календар «Свободи» на звичайний рік 1957. Джерсі-сіті 1957, с. 25-27.

⁵⁶ Див., напр.: *Листи до приятелів* 8 (1957) 4, 14; 10 (1957) 12; 11 (1957) 8-9; 12 (1957) 8.

⁵⁷ Див., напр., статті одного з перших патріархальників Дам'яна Горняткевича під промовистою назвою «Заперечення нашої культури» – про побудову нової катедрі в Філадельфії: *Листи до приятелів* 9-10 (1963) 39-41. Продовження дискусії: *Листи до приятелів* 1-2 (1964) 59.

⁵⁸ Значення мирянського апостоляту поступово зростало ще з кінця XIX – початку XX ст. Це було пов'язане з постановом різноманітних мирянських організацій, створених на принципах Католицької акції. Це «мирянське пробудження» охопило також і терени Галичини, де діяла УГКЦ. Як уже говорилося, багато представників довоєнних мирянських спільнот потрапили з таборів «ді-пі» в різні країни Заходу, де відродили, зокрема, товариство «Обнова». У 1951 і 1957 в рамках Католицької Церкви відбулися два всесвітні конгреси мирянського апостоляту. 13–17 грудня 1953 р. Федерація товариств українських студентів-католиків «Обнова» провела в Римі студійні дні на тему «Світський апостолят – завдання на часі в українській дійсності». Великий вплив на розвиток богословських учень про роль мирян у Церкві справила книга Іва Конгара: Yves Congar. *Lay People in the Church: a Study for the Theology of a Laity*. Westminster 1957.

⁵⁹ *Листи до приятелів* 1-2 (1964) 3-8.

⁶⁰ *Листи до приятелів* 3-4 (1964) 6-15.

⁶¹ *Листи до приятелів* 7-8 (1964) 13-20.

ків «Провидіння». Кубійович звинувачував Українську Католицьку Церкву в США, що вона «є більш з назви, ніж по суті, українською».⁶² Він також звинуватив її в байдужості до третьої хвилі еміграції, сприянні асиміляції (американізації) молодого покоління, «зматеріалізуванні», нехтуванні думкою мирян у Церкві і, найголовніше, в тому, що УКЦ в США не орієнтується в своїй діяльності на майбутні потреби України, коли та визволиться з радянської окупації.⁶³ У статтях Кубійовича ми бачимо вже згадуване прагнення третьої хвилі зберігати те, що неможливо було зберегти в той час в Україні. Емігранти мали б своєю працею надолужувати все те, над чим не було змоги працювати на батьківщині, тобто трудитися насамперед у сфері духовної культури і гуманітарних наук і лише за «залишковим принципом» – у точних науках.⁶⁴

Конфлікт між новою і старими хвилями еміграції на ґрунті релігійних питань точився не лише на рівні публікацій у пресі, а й на «низовому», парафіяльному рівні. Це можна яскраво проілюструвати на прикладі кількох календарних суперечок, які спалахнули в середині 1950-х років на кількох парафіях США. Один з таких випадків, що трапився в березні 1956 р. в Рочестері (штат Нью-Йорк) на парафії свщм. Йосафата, був знаковий в тому плані, що тамтешній комітет з числа парафіян, які не бажали переходу на григоріянський календар, розпочав процес об'єднання зусиль з іншими групами мирян, які виступали проти нового календаря в інших містах США. Ключовою аргументацією на підтримку старого календаря було те, що він є чинником, який пов'язує вірних у США з переслідуваною єрархією, духовенством та родинами в Україні.⁶⁵ Про те, що це був таки конфлікт між різними хвилями еміграції, свідчить протокол зустрічі прихильників старого календаря в Рочестері від 8 квітня 1956 р. На сходинах заслухано представника «старої еміграції» Івана Дорофея, який переконував новоприбулих прийняти зміни, але до його аргументів не прислухалися.⁶⁶ Рочестерський Комітет прихильників юліянського календаря, який у червні 1956 р.

⁶² *Листи до приятелів* 1-2 (1964) 3-8.

⁶³ Варто відзначити, що подібні звинувачення в бік єпископа та подібна полеміка мали місце в середовищі американської еміграції і в 1920-х роках. Див., напр.: Ратуймо свою Церкву для свого народу // *Свобода*, 8 грудня 1926, с. 3.

⁶⁴ «Край у неволі, можемо лише тут творити цінності, яких не можемо творити там» *Листи до приятелів* 1-2 (1964) 3-8.

⁶⁵ «У сам день Христового Воскресення наш окалічений Митрополит напевно простягне свої покалічені руки до благословенства всіх вірних української католицької Церкви, але воно до нас не дійде в свій час, бо ми, що живемо в добрі, серед вигод, про які нам і не снилося колись дома, ми, що не відчуваємо щонайменшого гнету ні національного, ні релігійного, ми тільки для своєї вигоди вирикаємося того, за що мільйони наших братів зі своїми духовними провідниками терплять страшні муки й страждання. Чи ми маємо право до того?...» (Протокол Ширших Сходин українців греко-католиків – прихильників календаря старого стилю від 8 квітня 1956 // Історичний архів УГКЦ в Римі [далі: ІА УГКЦ], ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 9).

⁶⁶ Там само, арк. 7.

був перейменований на Комітет *оборони* юліянського календаря, звертався з листовними закликами забезпечити його членам богослуження за старим стилем як до українських єрархів у США – Костянтина Богачевського та Амвросія Сенишина, так і до папського нунція у Вашингтоні, архієп. Івана Бучка, секретаря Конгрегації в справах східних Церков кардинала Ежена Тіссерана і навіть до папи Пія XII. Реакція єпископської канцелярії владики Амвросія Сенишина, яка була різкою і негативною,⁶⁷ з'явилася лише після того, як рочестерський комітет розмістив у наймасовішій українській газеті «Свобода» платне оголошення із закликом до різних громад у США об'єднувати зусилля для протидії переходові на новий календар.⁶⁸ На це оголошення відгукнулася низка груп греко-католиків, які теж не погоджувалися з результатами проведеного в їх парафіях голосування щодо переходу на новий календар. З'ясувалося, що схожий комітет ще з 1952 р. діяв у м. Нью-Гейвен, висилаючи свої звернення до єпископів і до самого папи.⁶⁹ В Сиракузах противники нового календаря зорганізувалися в 1954 р. і теж зверталися з протестами до архієп. Костянтина Богачевського.⁷⁰ Тож у 1956 р. рочестерському комітетові вдалось об'єднати зусилля щодо захисту старого календаря із громадами в Нью-Гейвені, Сиракузах, Бінгемптоні, Гартфорді, Честері та Денвері – а відтак старатися про створення «Всеамериканського комітету оборони традиційно-соборницького календаря». У 1960-х роках до цієї ініціативи долучилися громади в Клівленді та Чикаго, на базі яких у цих містах постали згодом відомі «патріархальні» парафії.

Полеміка в обороні старого календаря майже відразу вийшла за межі суто «календарної» справи і включала також питання вжитку української мови й асиміляції. Календар почав розглядатися як вагома частина обряду, традицій та ідентичності Української Греко-Католицької Церкви в цілому.⁷¹ Поряд з апелюванням до зв'язку з переслідуваними братами в Україні аргументація включала й «єкуменічний» аспект, адже старий календар зближував греко-католиків з українськими православними. Тому в листах до різних єрархів щоразу звучали погрози переходу в Православну Церкву.⁷²

⁶⁷ Лист віце-канцлера Стемфордської єпархії Івана Стаха до Василя Гранковського і Романа Вергуна, 26 вересня 1956 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 37.

⁶⁸ *Свобода*, 20 вересня 1956, с. 3.

⁶⁹ Лист Комітету святкувань за старим стилем м. Нью-Гейвен від 22 жовтня 1956 // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 58.

⁷⁰ Лист вірних УГКЦ м. Сиракузи до архієп. Костянтина Богачевського, 23 жовтня 1954 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 40.

⁷¹ Комітет, який був організований у м. Честер, мав назву «Комітет оборони українських традицій». Детальніше див.: Лист Комітету оборони українських традицій в українській католицькій церкві св. Духа в м. Честер до митр. Костянтина Богачевського, 4 березня 1959 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 119.

⁷² Лист Комітету оборони юліянського календаря парафіян церкви свщм. Йосафата до кардинала Ежена Тіссерана, 14 червня 1956 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 27-29.

Суперечки довкола церковного календаря, питання начебто суто релігійного, виходили за рамки церковного дискурсу і часто стосувалися національної культури загалом. Аргументація на захист окремих елементів церковної традиції була радше емоційною, аніж обґрунтованою з погляду історії чи богослов'я. Це відчували й самі активісти, які раз по раз зверталися по допомогу до відомих науковців.⁷³

Рух оборонців календаря був радше боротьбою за ідентичність – і за це саме, як слушно вважає Богдан Цимбалістий, боровся й увесь патріархальний рух.⁷⁴ Боротьба за календар розгорілася в той момент, коли новоприбула еміграція вже завершила своє розселення у США і почала процес глибшого входження в американське життя. З кожним роком вона все краще розуміла, що швидкого повернення в Україну не відбудеться, а тому все гостріше поставало питання власної ідентифікації в новому контексті, проблема асиміляції і виховання молодого покоління. Не покидаючи думки про «край», нова хвиля емігрантів, як і частина світської інтелігенції, про що вже йшлося вище, почала вбачати одне з основних середовищ збереження власної тожсамости саме в Церкві.

Діяльність оборонців календаря сама по собі не могла стати тою об'єднуючою моделлю для української діаспори, якої так шукали і політики, і інтелігенція, бо ж вона тільки розколювала парафіяльні спільноти, більшість членів яких голосували якраз за перехід на новий календар.⁷⁵ Про це свідчить той факт, що ті кола, які постійно застановлялися над розбиттям емігрантської спільноти, поставилися до «оборонного руху» доволі стримано.⁷⁶

З іншого боку саме дискусії на парафіяльному рівні між новою і старими хвилями української еміграції щодо практичних і близьких пересічному мирянинові виявів релігійної культури стали згодом одним із чинників того, що патріархальний рух, який увібрав у себе значний потенціал комітетів оборони традицій і обрядів, зміг стати справді масовим мирянських рухом. Ситуація з постаням комітетів *оборони* також продемонструвала великий потенціал до самоорганізації, який емігранти третьої хвилі винесли з Галичини і, особливо, з таборів «ді-пі».

Звісно, було б несправедливо стверджувати, що оборонцями традицій рухали виключно нецерковні мотиви. Боротьба за календар або мову на парафіях часто сприяла піднесенню мирянської і загалом релігійної свідомости і, як це було, наприклад, у випадку з парафією в м. Чікаго, провадила

⁷³ Див., напр.: Лист Комітету оброни юліянського календаря парафіян церкви свщм. Йосафата до Володимира Яніва, 14 червня 1956 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 395, арк. 21.

⁷⁴ Цимбалістий. Світла і тіні руху за патріархат, с. 56-57.

⁷⁵ У Рочестері, наприклад, співвідношення прихильників і противників переходу на новий календар було близько 500 родин проти 200, відповідно.

⁷⁶ Див., напр.: Р. Срібний. Старо і новокалендарники // *Листи до приятелів* 1 (1960) 27-28.

до суттєвої активізації парафіяльного життя. Згодом осередки оборони юліянського календаря з США та Канади об'єдналися в Комітет оборони обряду і традицій Української Католицької Церкви, в програму якого входила й боротьба за патріархат УКЦ й за те, щоб патріархові була забезпечена повна «літургійна, адміністративна і судова» влада над усіма частинами Церкви.⁷⁷ Ці цілі органічно впливали з тих засновків, на яких базували свою боротьбу «оборонні комітети». Тому їх діяльність варто розглядати як частину патріархального руху в цілому.

Отже, в контексті зародження патріархального руху полеміка довкола «оборони обрядів і традицій української Церкви», яка точилася в 1950-х роках, стала важливим доповненням до описаного вище процесу піднесення мирянської самосвідомості серед релігійної інтелігенції і тих пошуків чинників об'єднання українського емігрантського суспільства, в які була zaangażована інтелігенція світська. Патріархальний рух зародився на перетині всіх цих процесів, а провідну роль у ньому випало зіграти представникам усіх трьох окреслених вище категорій діяльної громадянськості.

Постання патріархального руху

Перша колективна петиція-меморіал з проханням про надання Українській Греко-Католицькій Церкві патріаршого статусу була надіслана Апостольському престолові ще до виступу митр. Йосифа Сліпого на другій сесії Другого Ватиканського собору.⁷⁸ Цей меморіал, який з незрозумілих причин залишився поза увагою всіх авторів, що описували виникнення організованого патріархального руху, є важливою віхою в історії цього руху, і то з кількох причин. По-перше він став своєрідним прототипом усіх подальших звернень українських мирян до Апостольського престолу. По-друге, як буде детально показано нижче, до його підготовки були тою чи іншою мірою залучені і Микола Чубатий, і митр. Йосиф Сліпий.

За свідченнями о. Ісидора Нагаєвського, меморіал був підготований улітку 1963 р. і надісланий державному секретареві Апостольської столиці 15 вересня, тобто ще перед виступом митроп. Йосифа Сліпого 11 жовтня, коли він офіційно звернувся до соборових отців з проханням проголосити Києво-Галицький патріархат.⁷⁹

Меморіал і справді готувався влітку 1963 р. Його ініціатором, як свідчить лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого від 6 серпня 1963 р., був сам

⁷⁷ Див.: *За рідну Церкву* 1 (1966) 3-13.

⁷⁸ Див.: Ісидор Нагаєвський. *Патріархати: їх початок і значення в церкві та український патріархат: історично-правна студія*. Лондон 1976; Illya Dmytriw. *Documents and Comments: Related to the Struggle for the Patriarchal Rights of the Ukrainian Catholic Church*. London 1971.

⁷⁹ Нагаєвський. *Патріархати*, с. 75.

митрополит Сліпий.⁸⁰ В листі він пише, що о. Ісидор Нагаєвський звернувся до нього, щоб «старатися о призначення Папи патріархату в Києві». З листа також видно, що на час цієї розмови митрополит і сам уже активно працював над цим питанням. Про це додатково свідчить і те, що сам митрополит надіслав папі звернення з проханням визнати Києво-Галицький патріархат ще 19 серпня 1963 р.,⁸¹ тобто задовго до згаданого меморіалу і власного виступу на соборі.

У листі до Миколи Чубатого Йосиф Сліпий пише, що попросив о. Ісидора укласти текст колективного звернення до папи і просить Чубатого допомогти в цій справі й припилювати її.⁸² Це колективне звернення мали б підписати сам о. Нагаєвський, а також Микола Чубатий, Михайло Тершаковець, Василь Ленцик Петро Ісаїв, Богдан Казимира, а в Європі також Володимир Янів і Володимир Кубійович. І Йосифові Сліпому, і Миколі Чубатому йшлося насамперед про те, щоб меморіал підписали представники української інтелігенції. В підсумку свої підписи поставили 38 осіб. Прохання до Чубатого прослідкувати справу меморіалу, щоб «вона не сповзла на нічім», показує, що для митрополита була дуже важлива підтримка патріархальних змагань з боку ширших кіл духовенства і мирян.

Микола Чубатий підписав цей меморіал, який уклали о. Ісидор Нагаєвський та історик Григорій Лужницький, хоч загалом не був ним задоволеним. Мабуть, саме тому він опублікував згодом у газеті «Америка» власне обґрунтування необхідності патріархату УГКЦ, про яке йшлося на початку цієї статті.

11 жовтня 1963 р. Йосиф Сліпий виступив на Другому Ватиканському соборі з історичною промовою, в якій офіційно й публічно представив папі й соборовим отцям справу Києво-Галицького патріархату. Микола Чубатий каже, що відразу після цього митрополитового виступу він почав писати свою фундаментальну й важливу для формування патріархального руху статтю «Справа Київського Патріархату та майбутнє нашого християнства» – і, мабуть, уже в травні 1964 р. надіслав її Йосифу Сліпому.⁸³ За словами Чубатого, стаття була «оперта на проклямації Його Блаженства на Соборі» і «мала зрушити віруюче громадянство».⁸⁴ Вона з'явилася в газеті «Америка» в перших числах червня, а вже 4 липня Василь Качмар зустрівся

⁸⁰ Лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого, 6 серпня 1963 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. ІVа, спр. 9, арк. 70.

⁸¹ Лист Йосифа Сліпого до папи Павла VI, 19 серпня 1963 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. ІVа, спр. 28, арк. 108-114.

⁸² Лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого, 6 серпня 1963 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. ІVа, спр. 9, арк. 70.

⁸³ Лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого, 15 травня 1964 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. ІVа, спр. 9, арк. 118.

⁸⁴ Лист Миколи Чубатого до Івана Хоми, 22 червня 1974 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. ІVа, спр. 9, арк. 125.

з Миколою Чубатим у Гантері (Hunter, N.Y.) після літургії, і вони коротко обговорили практичні заходи на підтримку ініціативи Йосифа Сліпого. В серпні вони зустрілися знову і вирішили зорганізувати масову збірку підписів на підтримку патріархату УГКЦ.⁸⁵ Відразу ж по цьому була створена ініціативна група Крайового комітету за створення Києво-Галицького патріархату⁸⁶, до якої увійшли: Богдан Шибунчак, Роман Осінчук, Володимир Богачевський, Дам'ян Горняткевич, Богдан Кравців, Стефанія Бережницька, Володимир Пушкар і Василь Качмар. Група закликала вірних створювати аналогічні групи на місцях, збирати підписи і висилати їх до Ватикану. До кінця 1964 р. комітет надіслав до Риму близько 40 000 підписів.

Йосиф Сліпий досить прихильно поставився до збору підписів. Зокрема, 19 листопада 1964 р. в листі до Миколи Чубатого він писав: «Дуже дякую Вам за Ваш великий труд, вложений в справу патріархату [...]. Прислані підписи зробили тут велике вражіння, хоч не брак людей і у Ватикані, яким не бажана ця акція»⁸⁷.

Ініціативна група вже 4 жовтня 1964 р. була реорганізована у Крайовий комітет за створення Київсько-Галицького патріархату. Як писав (зі слів своєї доньки Стефанії Бережницької) Михайло Тершаковець, зібрання спершу висловилося за те, щоб комітет очолив сам Микола Чубатий. Але він відмовився, розуміючи, що з огляду на його близькі контакти з Йосифом Сліпим це виглядало б як ініціатива, за якою стоїть сам митрополит. З подібної причини відмовився від головування й Василь Качмар, колишній член ОУН, який належав до кола Володимира Яніва і від 1956 р. був «мужем довір'я» Українського християнського руху на теренах США. Він не хотів, щоб акція виглядала як інспірована архієпископом Бучком, який опікувався УХР.⁸⁸ Тож головою обрали Богдана Шибунчака, а почесним головою – Михайла Тершаковця. Останній, знову ж таки, звернувся до Йосифа Сліпого, бо мав такі самі побоювання, як і Чубатий, але митрополит порадив йому прийняти цю посаду, навіть незважаючи на те, що обрання відбулося заочно.⁸⁹

⁸⁵ *Патріархат* 2 (1978) 13-14; 3 (1978) 18-20, 30.

⁸⁶ Андрій Сороковський вказує, що ініціативна група Крайового комітету в США постала з ініціативи УХР. Це було цілком логічно, оскільки Василь Качмар був представником УХР в США, і тому перші офіційні документи патріархального руху часто друкувалися на бланках УХР. Проте слід також додати, що дані персонального архіву Миколи Чубатого, який знаходиться у Стемфорді, свідчать, що провід УХР у Європі зрештою не дав згоди на збирання підписів від імені УХР. Див.: Лист Миколи Чубатого до Василя Качмара, 11 листопада 1964 р. // Архів при Українському музеї і бібліотеці в Стемфорді, фонд Миколи Чубатого, «К», тека 25, б. п.

⁸⁷ Лист Йосифа Сліпого до Миколи Чубатого, 19 листопада 1964 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 9, арк. 136.

⁸⁸ Лист Михайла Тершаковця до Йосифа Сліпого, 28 жовтня 1964 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 186, арк. 51-52.

⁸⁹ Лист Йосифа Сліпого до Михайла Тершаковця, 4 листопада 1964 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 186, арк. 50.

Комітет дуже швидко набрав повноцінних організаційних форм та розширив свою географію. Вже влітку 1965 р. в Нью-Йорку відбувся з'їзд, у якому взяли участь 39 членів окружних комітетів і 21 мужів довір'я.

Згадана стаття Миколи Чубатого була цікавим синтезом двох концепцій патріархату з XVII і XIX століть. Згідно з нею, Києво-Галицький патріархат мав би об'єднати всю розпорошену Греко-Католицьку Церкву на еміграції, але водночас він мав би стати неначе передвісником єдиного для всіх українських християн патріархату в Києві.⁹⁰ Тому-то, як про це вже говорилося, ідею патріархату схвально сприйняли чимало представників української діаспори – в основному з третьої хвилі. Багато хто вважав цю ідею дієвим чинником об'єднання української еміграції.⁹¹ Проте саме заклик Миколи Чубатого до збору підписів за патріархат став причиною того, що американські єпископи після другої сесії Другого Ватиканського собору почали противитись ідеї проголошення патріархату для греко-католиків. Виступили вони й проти збирання підписів під петиціями, які комітет надсилав до Риму.⁹²

Найпоследовнішим противником патріархату в США став митр. Амвросій Сенишин. Окремі його висловлювання заслуговують на розгляд, адже вони допомагають зрозуміти, чому на теренах Філадельфійської архієпархії дійшло до гострого конфлікту між групою мирян і митрополитом. Конфлікт, з одного боку, призвів до чергових розділень у середовищі діаспори, а з іншого, саме він зміцнив патріархальний рух.⁹³ До протидії патріархальному

⁹⁰ «Призначений тепер патріарх вважав би себе тільки Сторожем Київської Патріархії до часу, коли в Києві ієрархи всієї України свобідно вибрали б особу Київського Патріарха» (*Америка* 109 [1964] 2-3).

⁹¹ Див., напр., коментар Івана Кедрина, згодом доволі критичного щодо патріархального руху: «Коли тепер настала загроза, що Українська Католицька Церква у різних вільних країнах світу, теренах українського поселення, може затратити свою давню місію оборони не тільки Христової віри, але й окремої української особовости, коли настала реальна загроза, що церква стане аж надто податливою на впливи чужомовного оточення, затрачуватиме давні обрядові традиції й буде наражена на латинізацію та (в Америці) американізацію, то дійсний, не паперовий Патріархат став би могутнім об'єднуючим чинником, скріпив би Українську Католицьку Церкву, помісність церкви стала би реальною дійсністю, надхнула би церкву новим духом, що притягав би своїх і чужих» (Іван Кедрин. *Життя – події – люди: спомини і коментарі*. Нью-Йорк 1976).

⁹² Див., зокрема, заяву митрополичої канцелярії, в якій митрополит Амвросій, єпископи Йосиф і Ярослав звернулись із заборонаю збирати будь-які підписи в церковних справах на території США: *Америка*, 9 вересня 1964, с. 1. Після того, як український єпископат на зібранні в Римі підтвердив, що миряни мають право надсилати до Риму петиції з будь-яких питань, чиказький єпископ Ярослав Габро відкликав свій підпис під згаданою заявою і навіть закликав прискорити у своїй єпархії збір підписів під петицією комітету й надсилати їх до єпархіяльної канцелярії – див.: *Свобода*, 22 жовтня 1964, с. 1, 4.

⁹³ Богдан Цимбалістий слушно вказує на те, що якби справа патріархату вирішилася відразу, в 1963–64 рр., то вся громада швидко «повернулася б до попереднього стану, тобто пасивно-звичаєвої чи сентиментальної релігійности й до байдужости до справ Церкви» (Цимбалістий. *Світла і тіні руху за патріархат*, с. 57). Василь Маркусь також зауважує, що конфлікт між мирянами і митрополитом став «ферментом» для руху – див.: Василь Маркусь. *П'ятнадцять років українського патріархального руху*, с. 76.

рухові долучилась і ОУН(б) під проводом Ярослава Стецька. Публікації націоналістичної преси та деякі висловлювання митрополита Амвросія свідчать, що за ними стояла спільна логіка.⁹⁴ Головним закидом з боку ОУН(б) в бік Йосифа Сліпого, а відповідно й цілої патріархальної справи було те, що митрополит після свого приїзду на Захід залишався радянським громадянином, а також утримувався від публічної критики СРСР.⁹⁵ Зазнав митрополит гострої критики і через відвідини радянського посольства в Римі.⁹⁶ Під час торжеств з нагоди 25-ліття Коледжу св. Василія в Стемфорді і посвячення нової споруди митрополит Амвросій Сенишин чітко дав зрозуміти, що вважає справу патріархату чи, за його словами, «пропаговану надбудову нашої Церкви» ділом «большевицьких агентів», натякнувши при цьому, що Йосиф Сліпий виїхав з СРСР зі «сполоканим мозком».⁹⁷ Митрополит Сенишин вбачав у патріархальному проєкті прагнення Йосифа Сліпого підпорядкувати собі всі структури УГКЦ у «вільному світі» для того, щоб повернувшись у СРСР, передати їх в управління радянській владі. Тут варто додати, що Йосиф Сліпий і справді мав на думці повернутися в Радянський Союз і, як свідчать архівні матеріали, говорив про це греко-католицьким єпископам.⁹⁸ Це було відомо й ширшому емігрантському загалові.⁹⁹ Знали про його бажання повернутись і в Радянському Союзі,

⁹⁴ Факти співпраці цієї партійної групи із середовищем Філадельфійської єпархії УКЦ і близького до митрополита союзу «Провидіння» були відомі й раніше. Див., напр.: *Листи до приятелів* 6 (1955) 4; *Листи до приятелів* 7 (1955) 4, 9.

⁹⁵ «Чому єдиний живий ієрарх Церкви мовчить і не виявляє перед світом великої правди про жертви і терпіння Церкви і вірних та всього нашого народу, можна лише догадуватися» // *Гомін України*, 26 вересня 1964, с. 1.

⁹⁶ Наразі важко сказати, хто був першим автором цих звинувачень. Микола Чубатий в апології Йосифа Сліпого, яку він написав для папи Павла VI, стверджував, що з боку націоналістичних кіл за цими звинуваченнями стояв Дмитро Донцов. Див.: *Expositio causae Defamationis Metropolitanæ Josephi Slipuj* // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 29, арк. 451-511. Колишній член ОУН Тома Лапичак стверджував, що ОУН(б) розпочала кампанію проти Йосифа Сліпого через те, що він відмовився прийняти на авдієнції представників цієї політичної сили Ярослава Стецька та Степана Ленкавського. Див.: Тома Лапичак. Декілька думок про справи патріархату // Андрій Білинський. *Д-р Тома Лапичак: людина – публіцист – громадянин*. Мюнхен 1986, с. 167-179. У своєму зверненні до папи стосовно патріархату Ярослав Стецько, який підтримав Донцова, навіть прямо просив понтифіка заборонити Йосифові Сліпому будь-які контакти з представниками Радянського Союзу. Див.: Yaroslav Stetsko. *For the Ukrainian Catholic Patriarchate: Petition to His Holiness Pope Paul VI and Memorandum to His Eminence Cardinal Testa*. London 1971. Пізніше ОУН(б) змінила своє ставлення до патріархального руху і Йосифа Сліпого.

⁹⁷ *Шлях*, 20 вересня 1964, с. 2. Про те, що натяки митрополита Амвросія стосувались саме митрополита Йосифа Сліпого свідчить його лист від 9 листопада 1966 р. в якому він прямо висловлює Йосифу Сліпому підозри щодо його радянського громадянства, відвідин ним радянського консульства та бажання повернутись в СРСР. Див.: Лист Амвросія Сенишина до Йосифа Сліпого, 9 листопада 1966 р. // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. IVa, спр. 354, арк. 91-95.

⁹⁸ Там само.

⁹⁹ Див., напр.: Іван Кедрин. *Життя – події – люди*, с. 530, або ж: Іван Барболяк. Клеветникам митрополита // *Світло* 9 (1964) 349-350.

але ніколи б не погодились на його повернення в ролі глави Церкви.¹⁰⁰ Вважається, що митрополит Сліпий до 1971 р. утримувався від критики СРСР через домовленості між Ватиканом і радянською владою щодо його звільнення з ув'язнення. Однак цьому може бути ще одне пояснення, а саме його бажання повернутись на свій престол в Україну. Можливо саме тому він не бажав зустрічатись з представниками ОУН(б).

Важко до кінця зрозуміти мотивацію митр. Сенишина: чи він справді боявся, що через Йосифа Сліпого УГКЦ у вільному світі підпаде під владу радянських спецслужб, а чи, радше, як митрополит, не хотів мати над собою жодної вищої адміністративної влади, окрім Римської курії. Його бачення структури Греко-Католицької Церкви добре видно з його заклику від 30 січня 1965 р. про збір пожертв на потреби нового кардинала – Йосифа Сліпого. У цьому заклику він наголошує, що пожертви конечні з огляду на те, що Йосиф Сліпий «не має в цей час ні своєї митрополії, ні вірних»¹⁰¹. Зрозуміло, що для лівової частки емігрантів, які належали до третьої хвилі, які лише нещодавно залишили Галичину і яких у США було понад 80 тисяч, Йосиф Сліпий був головою їхньої Церкви, а вони – його вірними. В контексті різних висловлювань митрополита Амвросія і його трактування Йосифа Сліпого як єрарха без пастви конфлікт у Філадельфійській архієпархії був неминучий. Таким чином особа Йосифа Сліпого та його ідея патріархату була відповіддю на почування тих вірних, представників релігійної і світської інтелігенції, які прагнули орієнтуватися в своїй діяльності на «край», вберегти власну ідентичність від асиміляції та ствердити єдність розпорошеної еміграції.

Висновки

Формальному становленню патріархального руху в США, яке почалося після приїзду на Захід митр. Йосифа Сліпого, передувала низка довготривалих процесів у середовищі української діаспори 1940–50-х років. Сама ідея

¹⁰⁰ Православний священник Михайло Коржан (УАПЦ), який супроводжував митр. Мстислава Скрипника під час його неофіційного візиту до Риму в часі Другого Ватиканського собору, пізніше був присутній на Всеpravославній нараді на о. Родос у жовтні-листопаді 1964 р. Там між ним і митрополитом Никодимом Ротовим (РПЦ) відбулась розмова, під час якої митрополит розпитував о. Коржана, чи бачив той у Римі Йосифа Сліпого і чи той ще бажає повертатися в СРСР. Митрополит казав о. Коржану, що як радянський громадянин Йосиф Сліпий міг би повернутися до СРСР, але не як глава УГКЦ і, тим паче, не як патріарх Української Церкви. Див.: Стенограма розмови з делегацією Московського Патріархату під час Всеpravославної наради на о. Родос від 31 жовтня до 15 листопада 1964 // ІА УГКЦ, ф. 2, оп. ІVa, спр. 9, арк. 167-173. Цікаво також, що о. Михайло Коржан був у 1950-х роках агентом ЦРУ. Див.: Сергій Плохій. *Убивство у Мюнхені: по червоному сліду*. Харків 2017, с. 233

¹⁰¹ Bishop Basil H. Losten. *Archbishop Ambrose Senyshyn and his Vision of the Ukrainian Catholic Church in America*. Toronto 2016, с.168.

патріархату ще в післявоєнний час була предметом обговорення в колах світської та церковної інтелігенції, а в другій половині 1950-х років почала звучати в публічних виступах української єрархії. До поновлення розмов на тему Київського патріархату причинилося також післявоєнне зближення між греко-католиками і православними. В дусі тогочасних тенденцій у Католицькій Церкві загалом, серед української церковної інтелігенції зростало усвідомлення того, що миряни покликані брати активну участь у житті Церкви, і згодом це стане одним з наріжних каменів ідеології патріархального руху. Ще одним каменем у підмурівок патріархального руху були характерні для того часу перманентні пошуки чинника, що міг би об'єднати еміграцію, поділену політичними чварами, а також прагнення зберегти духовну єдність з «краєм». В середині 1950-х років багато представників світської інтелігенції звернули погляди в бік Церкви, вбачаючи саме в ній ту силу, яка змогла б об'єднати еміграцію і забезпечити її зв'язок з батьківщиною. Водночас, з огляду на різноманітні виклики, пов'язані з інтеграцією в нове середовище проживання, серед представників третьої хвилі еміграції зростав рух за максимальне збереження різних елементів релігійної та національної культури. Згодом це теж посприяло тому, що новий мирянський рух зміг стати масовим. Не останню роль у постанні патріархального руху відіграло негативне ставлення до патріархальної ідеї єпископату УГКЦ у США, а особливо митр. Амвросія Сенишина. Рух, який постав унаслідок злиття всіх цих тенденцій і процесів, не міг мати виключно релігійного характеру, бо ж у ньому переплелись інтереси – як релігійні, так і світські – багатьох груп, середовищ і окремих осіб. Та в будь-якому разі, патріархальний рух – це унікальний релігійно-культурний феномен, а результати боротьби за патріархат дотепер визначають багато аспектів життя УГКЦ.

Anatoliy Babynsky

The Emergence of the Ukrainian Catholic Patriarchal Movement in the USA: Background, Events, and Personalities

The study, based, apart from the existing literature, on documents from the Historical Archives of the Ukrainian Greek-Catholic Church in Rome and the Ukrainian Museum and Library of Stamford, attributes the emergence and the development of the Patriarchal movement to the growing concern for unity among the post-war Ukrainian diaspora; the emigrants' desire to preserve their national and cultural identity; the wider engagement of the secular intelligentsia in Church affairs; and the conflicting life attitudes of the third-wave emigrants and those from the two previous waves. These factors were present well before Metropolitan Josyf Slipyj's release from Soviet imprisonment and his arrival in Rome, but Slipyj's address to the Second Vatican Council, calling for the establishment of a Greek-Catholic patriarchate of Kyiv and Halych, became an important catalyst for the crystallization and institutionalization of the Patriarchal movement.

Keywords: *Patriarchal movements, Josyf Slipyj, Ukrainian diaspora, third wave of Ukrainian emigration.*