

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

*Збірник матеріалів
Всеукраїнської наукової конференції*

22 листопада 2011 р.

КИЇВ – 2011

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

Видано з благословення
Святійшого Патріарха Київського
і всієї Руси-України
ФІЛАРЕТА

Під редакцією
єпископа Переяслав-Хмельницького
і Бориспільського
Епіфанія (Думенка)
та протоієрея Віталія Клоса

П – 68 ***Православ'я в Україні*** : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2011. – 572, [4] с.

Зміст

Єпископ Єпіфаній (ДУМЕНКО) Церковно-правові основи автокефалії	9
Азжеуров В. Проголошення принципу симфонії Церкви і держави	15
Александров А. Проблема автора християнського тексту	23
Бабій В. Свої інтереси, свій добробут, своя слава, своя честь або Українська Помісна Православна Церква	32
Бабка В., Філь В. «Руська правда» як закон для християнського державного і суспільного устрою Русі за Ярослава Мудрого	49
Диякон Сергій Башинський, Підпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату – канонічний аспект проблеми	55
Беспалов С. Українське церковне шиття як прояв сакрального декоративного мистецтва	67
Биков І., Кавунник А. Християнсько-язичницькі війни за князювання Ярослава Мудрого	74
Блануца А. Привілей великокнязівському послу Михайлу Васильовичу Свинюському на волинські маєтності (епізод з історії земельних надань українській шляхті у Великому князівстві Литовському)	81
Бокій (Лупій) Т. Літургійні тканини у формуванні сакрального простору православного богослужіння	89

Священик Володимир Вакін

«Устав про церковні суди» благовірного князя Ярослава
Мудрого як результат його правотворчої діяльності
на користь Церкви 96

Василів-Базюк Л.

Трагічні події в житті Української Православної
Автокефальної Церкви на Холмщині та Підляшші
під час другої Речі Посполитої від 1921 – 39 рр. 107

Верещагина Н.

Христианские реликвии, почитаемые в древнем Киеве 117

Вишневська Г.

Свічка в контексті української духовної культури 125

Воропаєва Т.

Динаміка розвитку національної та релігійної ідентичності
громадян України (1991 – 2011 рр.) 135

Гаврилюк А.

Холмська ікона Божої Матері – національна святиня України
та сакральний об'єкт релігійного туризму 146

Ганусевич Н.

Спасо-Преображенська церква с.Залужжя, проблеми
охорони, реставрації та музеєфікації,
пам'ятки архітектури поч. XVII століття 158

Гищук І.

Церква і світ: відношення християнина
до матеріальних цінностей 168

Громик В.

Богослужбові книги та духовна література
храму Св. Михаїла в с. Липно 173

Гусак А.

Духовні скарби літописного граду Пересопниця 175

Протодиякон Василь Дідора,

Ігумени Видубицького чуда архистратига монастиря
в домонгольський період 180

Євсєєва Т.

Облік та реєстрація православного духовенства
як складова структури повсякденності суспільства
радянської України (1920-і рр.) 190

Кабанець Є.

Патріарх Мстислав (Скрипник) про обставини руйнування
Успенського собору Києво-Печерської лаври 206

Кагамлик С.

Українські ієрархи в обороні давніх прав
Київської митрополії 221

Протоієрей Віталій Клос

Штатний розподіл церковного майна в Російській імперії
та зміна статусу Свято-Михайлівської обителі (1786 р.) 233

Кондратюк А.

Літургійна практика і мистецтво доби Петра Могили
(на прикладі розписів церкви Спаса на Берестові) 243

Корнівська М.

Психологічні основи духовності як чинник
формування національної свідомості 251

Корнієнко В.

Нові епіграфічні знахідки: графіті на уламках фресок
та плінфи з розкопок 2002 року на подвір'ї Софії Київської 262

Диякон Петро Лопатинський

Богословсько-апологетичний аналіз
есхатологічних очікувань сучасності 269

Мельничук П.

Місія Православної Церкви та напрямки її діяльності
в сучасному світі 277

Мигаль Ю.

Вчення свт. Епіфанія, єп. Кіпрського
про приснодівство Богородиці 284

Нікітенко М.

Герменевтика Києво-Печерського патерика:

«Слово» про прп. Євстратія Постника 290

Номофілов М.

Святитель Єфрем, єпископ Переяславський 305

Олійников В.

Д. Туптало святе життя автора «житія святих» 311

Омельян М.

Творча спадщина преподобносповідника Феодора Студита 321

Пірен М., Савчин М.

Проблемність духовного життя творчої особистості

в сучасній Україні (соціо-психологічний підхід) 327

Пічак К.

Вчення про таїнство Євхаристії в Православній Церкві:

богословське розуміння та дійсність

і дієвість в церковній громаді 341

Плецан Х.

Духовність як основа успішності професійної

діяльності державних службовців 357

Подобєд П.

Взаємодія українських православних церков із державою

у сфері духовної опіки над військовослужбовцями

Збройних Сил України 364

Преловська І.

Українська Православна Церква:

автокефальні змагання у ХХ столітті 373

Рожко В.

Давні кам'яні хрести Волині Х-XVIII ст. 388

Рожко В.

Біля літописних градів Данилів і Стіжок 393

Рожко В., Левковець Ю.

Роль отців настоятелів Георгія Малюжкевича,
Константина Вагатовича в українізації Богослужень
у с. Воротнів на Луччині в 20 – 30 роках ХХ століття 403

Рожко В., Третяк Р.

Отці Іван Гаськевич, Микола Теодорович:
два священики – дві долі 409

Рудьков О.

Заповіт Ярослава Мудрого. Його історичне значення 416

Савенко С.

Сучасні проблеми формування духовності
в українському суспільстві засобами реклами 420

Савчук О.

Життя та побут давньоруського чернецтва
в домонгольській період 431

Сінкевич Н.

Коло читання та ієрархія авторитетів
церковного інтелектуала Могілянської доби:
декларовані і реальні джерела “Патерикону”
Сильвестра Косова 444

Смирнов А.

Український автокефальний рух в роки
німецької окупації: міфи та реалії 464

Протоієрей Володимир Сміх

Християнська свобода
або подолання наслідків тоталітаризму 472

Степовик Д.

Великий Скит у Маняві в духовному
і культурному житті України 478

Стефаник В.

Пастир і сучасність 484

Тимошик М.

Країнське чернецтво в світлі життєписів знакових
постатей національної історії
(на матеріалах рукописних і друкованих праць
митрополита Іларіона-Огієнка) 490

Протоієрей Олександр Трофимлюк

Необхідність активізації позабогослужбової діяльності
православного пастиря в умовах сучасності 505

Устимчук М., Устимчук Ф.

Містечко Пересопниця і Пересопницьке Євангеліє
в дослідженнях української волинської діаспори 513

Фощан Я.

Архієпископ Георгій Кониський як носій українських
церковних та культурних традицій на білоруських теренах 518

Священик Сергій Чутченко

Монашество в Київській Русі
за князювання Ярослава Мудрого 534

Протоієрей Ігор Швець,

Пересопницьке Євангеліє – перлина української духовності 541

Шекера І.

Духовні періодичні видання, що видавалися
на етнічно українських землях
у другій половині XIX початку XX ст.
(на базі фонду Відділу бібліотечних зібрань
та історичних колекцій НБУВ) 548

Протопресвітер Степан Ярмусь,

Українська Православна Церква в XX ст.
і спроби зближення її з Вселенською Патріархією 558

Відості про авторів 567



єпископ Єніфаній (Думенко)

Церковно-правові основи автокефалії

У статті проаналізовано питання автокефалії у розрізі церковного права та історії. Подано відомості щодо розуміння автокефалії у Древній Церкві в порівнянні з сьогоденням. Розглянуто питання соборної діяльності Української Православної Церкви.

Ключові слова: Українська Православна Церква, автокефалія, Собор, канон.

У цьому році Київська православна богословська академія зокрема та Українська Православна Церква Київського Патріархату загалом урочисто відзначила два значних ювілеї в історії Українського Православ'я. Відповідно до ухвали Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату від 27 липня 2011 року було створено організаційний комітет та проведено наукову богословсько-історичну конференцію «На шляху до автокефалії Української Православної Церкви», присвячену 20-літтю Собору Української Православної Церкви 1 – 3 листопада 1991 року та 90-літтю утворення Української Автокефальної Православної Церкви на Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 1921 року.

Питання автокефалії – одне з найцікавіших питань церковного устрою. Воно цікавить не лише фахівців церковного права та церковної історії, але й людей церковних та мирських. Разом з тим це питання ще й досі не має достатньої кількості наукових праць, які б належно розкривали його та давали чіткі критерії проголошення та визнання автокефалії Православними Церквами¹.

Слово "автокефалія" грецького походження і складається з двох слів: αὐτός (сам) і κεφαλή (голова) – "сам собі голова" або "сам керую". Ця назва виразно підкреслює незалежний статус Помісної Православної Церкви, яка живе і діє серед певного народу або в певній країні².

Поняття автокефалії в древній Церкві було набагато ширшим за те, яке існує у сучасному православ'ї. Якщо звернутися до глибокої давнини, то автокефалія виникає на рівні митрополичого округу, який включав у себе декілька єпископій, оскільки для поставлення нових єпископів необхідний єпископський собор (не менше трьох єпископів). Єпископ митрополії був головою Собору єпископів округу, першим серед них (34 правило святих апостолів).

У перші три століття життя Церкви кожний митрополичий округ був незалежним, являючи собою помісну Церкву, яка керувалась соборними засадами. Цей початковий устрій Церкви було змінено внаслідок поступової централізації церковного життя. Тут варто враховувати вплив середовища, в якому існувала Церква та інтереси державної влади, яка визнала християнство у 313 р., а також бурхливе внутрішнє життя Церкви в епоху Вселенських Соборів, які кардинально змінили церковний устрій.

Значення терміну "автокефалія" в історії Церкви змінювалось. Автокефальними в візантійську епоху називались епархії, які були незалежними від місцевого митрополита і безпосередньо перебували в Патріаршій юрисдикції³.

Сучасне уявлення про автокефалію – сонм суверенних Церков, більшість з яких мають свої території і свою "національно-державну" паству – є результатом історичної еволюції цього поняття. Це пов'язано, по-перше, з занепадом ідеї пентархії древніх східних патріархатів, які були не стільки адміністративними церковними центрами (митрополіями), скільки центрами політичного життя імперії (Константинополь) або центрами значних внутрішніх церковних традицій (характерний приклад, патріарший статус Єрусалима); по-друге, з феноменом національних державних церков, сформованих в результаті прийняття християнства слов'янськими державами та визволення балканських народів від османського поневолення. Внаслідок цього в православ'ї існує контраст між давніми патріархатами, які збереглись як центри автокефальних церков (Константинополь, Олександрія, Антиохія, Єрусалим), і другими новими автокефальними церквами, які співпадають з територіями держав (Грузинський, Румунський, Сербський, Болгарський, Київський, Московський патріархати, а також Церкви в Греції, на Кіпрі, в Польщі, Чехії і Словаччині, Албанії)⁴.

В історії Церкви Христової ми можемо бачити багато прикладів отримання автокефалії різними шляхами. Однак всі ці шляхи завжди були тернистими та складними. Це можна стверджувати майже щодо всіх Православних Церков, які в той чи інший історичний проміжок відокремлювалися від «Церкви-матері». Ці процеси, як правило, завжди були пов'язані з утворенням незалежних адміністративно-територіальних одиниць, про що говорить і в 17 правилі Четвертого та 38 Шостого Вселенських Соборів та 34 Апостольському правилі, де, зокрема, йдеться, що «єпископам усякого народу належить знати першого серед них і визнавати його як главу». Для об'єктивного розуміння процесу набут-

тя автокефалії Помісними Церквами дуже важливим є правильне тлумачення церковних правил. У першу чергу це стосується 34 правила святих апостолів, яке підтверджує право кожного народу мати першого єпископа, тобто автокефалію. На сьогоднішній день окремі каноністи тлумачать це правило по-різному, переважно в територіальному аспекті.

Сучасне православне богослів'я і церковне право вбачає сутність автокефалії в тому, що Автокефальна Церква має самостійне джерело влади. Її перший єпископ – предстоятель – обирається і поставляється своїми архієреями без участі ієрархів інших Помісних Церков (взагалі, в поставленні предстоятеля, за запрошенням, можуть брати участь і єпископи інших Помісних Церков). Автокефалія не означає абсолютної незалежності Помісної Церкви. Всі Автокефальні Церкви є частинами Єдиної Вселенської Церкви Христової, якій ввірено оберігати чистоту православної віри (37 правило святих апостолів; 2 правило Трульського Собору)⁵.

Виходячи з практики життя древньої Церкви, рішення про надання статусу Автокефальної Церкви має прийматися єпископатом Вселенської Церкви на Вселенському Соборі. Однак, оскільки Вселенські Собори не скликались вже більше тисячі років, сьогодні рішення про надання автокефалії тій або іншій церковній області приймається по-різному. На сьогоднішній день серед Помісних Православних Церков немає єдності у вирішенні питання про порядок утворення нових Автокефальних Церков. Так, Константинопольський Патріархат вважає право надання автокефалії Помісним Церквам винятково своєю прерогативою. З таких причин Вселенська Патріархія не визнає автокефалій, дарованих іншими Помісними Церквами. Наприклад, не визнається Томос Російської Православної Церкви про надання автокефалії Церкві в Америці у 1970 р.⁶.

Існує низка факторів, які дозволяють підняти питання про утворення нової Автокефальної Церкви. Це: 1) повна або часткова політична самостійність території, на якій має утворитися Автокефальна Церква; 2) її географічна віддаленість; 3) етнічна і мовна відмінність регіону від основної території кіріархальної Церкви. Основними умовами для надання автокефального статусу Помісній Церкві є прагнення до автокефалії значної кількості парафіян, духовенства і єпископату даної церковної області, а також фактична здатність даної Церкви до самостійного існування. Наявність достатньої кількості єпископів (не менше трьох), організаційної структури. Ще одним фактором для проголошення автокефалії є політична незалежність народу, серед якого відповідна

Церква несе своє служіння. Під час рішення про автокефалію береться до уваги думка державної влади відповідної країни. Це підтверджується канонами Православної Церкви, які обґрунтовують участь державної влади в церковно-адміністративних справах.

У цьому контексті варто також згадати важливі віхи в історії Київської митрополії (Української Православної Церкви), які підкреслюють її статус фактичної автокефалії. Серед дослідників цього питання (зокрема у праці професора Є. Голубинського) виникла навіть думка, що Українська Церква при рівноапостольному князі Володимирі Великому мала канонічну автокефалію, тобто незалежність від Церкви-матері Константинопольської⁷. Через відсутність достовірних відомостей про початковий період життя Церкви Христової після прийняття християнства на Русі та впорядкування церковного управління будемо намагатися наводити тільки достовірні факти, які мали місце в її минулому.

У цьому році ми відзначаємо ще одну важливу ювілейну дату, яка мала місце у 1051 році. 960 років тому Собором руських єпископів за благовірного князя Ярослава Мудрого відбулося поставлення на Київську митрополічну кафедру русича-українця святого Іларіона. Це обрання ясно показало, що могутня держава, яка за своїми розмірами була набагато більша, ніж увесь Візантійський патріархат, повинна мати свою незалежну, тобто автокефальну, Церкву. Благовірний князь Ярослав, так як і його батько, ставив собі за ціль встановити чи, власне, відновити ту автокефалію, що фактично існувала від початку християнства на Русі. Такі ж обрання на Київську митрополічну кафедру руськими єпископами на Соборі та поставлення без погодження з Константинопольським Патріархом сталися і у 1147 році (митрополит Климент Смолятич), і у 1242 році (митрополит Кирил), і у 1415 році (митрополит Григорій Цамблак), і у 1495 році (святитель Макарій) та ін.

Так склалося історично, що Українська держава впродовж багатьох віків, починаючи з занепаду Київської Русі внаслідок князівських міжусобиць, була залежна від тих чи інших загарбників та поділена територіально. Все це негативно відбивалося в житті Православної Церкви, яка зазнавала переслідувань та утисків, особливо в час католицької експансії. Не заглиблюючись у детальний розгляд питання щодо історичного процесу формування та еволюції ідеї автокефалії Української Православної Церкви, варто зазначити, що всі ці прагнення стали реальністю у ХХ столітті, коли склалися відповідні обставини.

Питання про автокефалію Української Православної Церкви було поставлене на Всеукраїнському Соборі 1918 року, а 1 січ-

ня 1919 року Директорія Української Народної Республіки видала «Закон про автокефалію Української Православної Церкви», оскільки на території України, на відміну від більшовицької Росії, Православна Церква й надалі отримувала належне фінансування та мала статус державної. Однак найбільш знаковими подіями у минулому сторіччі були Собори, на яких вирішувалося питання автокефалії Української Православної Церкви.

Коли про Помісний Собор, який проходив у найбільшій українській святині – Свято-Успенській Києво-Печерській Лаврі 1 – 3 листопада 1991 року багато хто ще може розказати, то про Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор 14 – 30 жовтня 1921 року, який відбувався у кафедрі Київських митрополитів – соборі святої Софії Київської – можна тільки прочитати мовою документів та різнополюсних досліджень у церковно-історичних виданнях. Коли на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 1921 року була проголошена Українська Автокефальна Православна Церква без участі єпископату, то на Помісному Соборі 1991 р. рішення про необхідність автокефалії для Української Православної Церкви було прийнято одностайно всіма його делегатами: єпископатом, духовенством, представниками всіх діючих на той час монастирів та духовно-навчальних закладів України.

Порівнюючи ці два Собори, ми можемо багато говорити про їх спільні та відмінні риси, давати різні характеристики з канонічної та богословської точки зору, що ми спостерігаємо в тих чи інших виданнях та дослідженнях з цього питання. Спільним на цих Соборах було прагнення українців мати автокефальну Православну Церкву, подібно як і інші народи, молитися Богові на рідній, зрозумілій мові разом зі своїми пастирями та архіпастирями, читати Священне Писання та іншу богословську літературу також українською мовою. Все це ми зараз маємо завдяки невтомній праці багатьох подвижників благочестя, які втілюють у своєму житті Євангельську заповідь любові до Бога та ближніх та своїм жертвним служінням показують приклад багатьом не тільки в Україні, але й далеко за її межами.

Ідея незалежності Української Православної Церкви, що була проголошена на вище згаданих Соборах, сьогодні стала незаперечною реальністю нашого сьогодення, а з Божою допомогою ця ідея приведе всіх в Україні до об'єднання в одну єдину Помісну Українську Православну Церкву на чолі з Патріархом Київським.

Коли ми торкаємось серйозних наукових досліджень з питання автокефалії, то, як правило, звертаємо свої погляди на двохтом-

ник професора Олександра Лотоцького «Автокефалія»⁸. Ця праця з'явилася у Варшаві (1935 р.) і була перевидана Українською Православною Церквою Київського Патріархату (1999 р.), ставши основою для всіх інших досліджень з цього питання в Україні. Відомий знавець канонічного права О. Лотоцький писав: «Справа автокефалії – незалежності Української Церкви – має важне значення поруч з справою незалежності державної та майже в тій самій мірі стоїть більмом в оці тих, хто національне визволення українського народу вважає за кривду для «єдино руського народу»⁹.

Невтомний працівник на ниві церковної писемності Олександр Лотоцький трудився також над підготовкою до друку і третього тому, який мав бути присвячений історичному шляху Української Православної Церкви. Однак, на жаль, йому не судилося побачити світ.

Варто згадати, що у 2007 році побачила світ, напевне всім нам відома, «Історико-канонічна декларація «Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква»¹⁰. Тут хоч і коротко, але прекрасно розкриваються важливі питання проголошення та набуття автокефалії, чітко даються відповіді на нагальні питання сьогодення з цього приводу. Однак багато актуальних питань, які торкаються автокефалії, на цей час ще залишаються невирішеними, тому їх наукове розкриття та висвітлення ще чекає своїх дослідників.

¹ Автокефалії Української Церкви – 80 літ // Голос Православ'я. – К. : Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2001. – № 12 (червень). – С. 3.

² Шагуна А., еп. Краткое изложение канонического права Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. – СПб. : Тип. Департ. печати, 1872. – С. 454.

³ Православная Энциклопедия / Под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 2000-летию Рождества Господа нашего Иисуса Христа посвящается. – М. : Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2005. – Т. I. – С. 200 – 203.

⁴ Шмеман А., прот. Несколько мыслей относительно вопроса об автокефалии. – М., 2003. – С. 3.

⁵ Никодим (Милаш), еп. Православное церковное право. – СПб. : Тип. В. Комарова, 1897. – С. 307.

⁶ Савчук В., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді : у 4 т. – Вінніпег : Видавнича спілка "Еклезія", 1984 – 1989. – Т. 1. – С. 19.

⁷ Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви : [у 4 т., 5 кн.]. – К. : Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – С. 36.

⁸ Лотоцький О., проф. Автокефалія : у 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 1999. – Т. 1. – 208 с. – (Репринт 1935 р. – Варшава).

⁹ Лотоцький О., проф. Сторінки минулого. В Царгороді. – Варшава, 1939. – С. 12.

¹⁰ «Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква» : Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – 176 с.

Проголошення принципу симфонії Церкви і держави

В даній статті розглядаються принципи відношення Церкви і держави у Візантійській імперії періоду правління святого імператора Юстиніана I Великого. Який виклав теорію своєї симфонії у передмові до своєї 6 новели, і на протязі всього свого правління втілював її у своїй церковній політиці. Розглядаються чинники, якими керувалася держава у відношенні до Церкви до правління імператора Юстиніана.

Ключові слова: Візантійська імперія, Юстиніан 1. Симфонія, модель відносин, Православна Церква і держава.

Юстиніан – Візантійський імператор з 527-565 р. Його ім'ям названа ціла епоха в історії Візантійської Імперії, канонізований Церквою, автор теорії симфонії Церкви і держави.

До IV століття Церква налагоджувала модель стосунків з державною владою. Держава, якщо і впливала на Церкву, то це було тільки із зовнішньої сторони, всередині ж вона являла замкнуте ціле, яке керувалося приємниками апостолів – єпископами. Але відношення Церкви до держави залишалося опосередкованим до того часу, поки державна влада була язичницькою. На час правління імператора Костянтина Великого християни хоча ще не стали досить сильним елементом в імперії, але в духовному відношенні вони являли собою сильну стихію, яка могла відродити ослаблену імперію, оновити життя держави через проголошення певних життєвих орієнтирів. Костянтин Великий, як талановитий керівник, не міг не помітити могутності християн в імперії і не оцінити їх ролі. Ставши імператором, він відкрив нову епоху в світі, возвівши християнство на трон. Костянтин Великий визволив Церкву від гонінь і дав їй можливість безмежного впливу на людство. Міланським едиктом 313 року християнам надавалися права нарівні з язичниками. Як керівник, він переслідував благо імперії, але відразу подолати язичництво не зміг. Він хотів примирити, наскільки це було в його силах дві ворогуючі половини своїх підданих і стояти, як імператор, над ними.

В основі релігійно – політичної програми Костянтина лежало вчення про одного Бога, одну Церкву і одну імперію. Великі симпатії до християн зумовили характер його діяльності і як імператора. Коли держава схилилася під сінь Хреста в особі імператора Костянтина, соціальне положення Церкви змінилося і вона стала значно ближче до державних структур прийнявши на себе деяку відповідальність за її долю. Коли Костянтин став християнським імператором, Церква возвеличила його не тільки як голову нової держави, але і як носія особливої харизми царювання, імператор зайняв особливе місце в церковній ієрархії. Сам Костянтин Великий назвав себе єпископом для зовнішніх церковних справ. Вплив імператора в Церкві фактично визначався тією державною силою, якою він володів і яку репрезентував. Тому положення «зовнішнього єпископа», давало йому можливість широкого впливу в Церкві, навіть до скликання і головування на Вселенських соборах, що не викликало ніяких заперечень ні на Сході, ні на Заході [1, с. 191].

Відношення між Церквою і державою у Візантії традиційно визначають принципом симфонії, – взаємної згоди при незалежності кожної з областей дії. Держава визнавала для себе закон церковний як внутрішнє керівництво, Церква вважала себе зобов'язаною коритися державі. Симфонічні відносини між Церквою і державою приводили до того, що імператор керуючи всіма галузями держави, керував і адміністративним життям Церкви в межах своєї імперії. Коли ж ця симфонія порушувалася і імператори починали втручатися догматичну сферу життя Церкви, нав'язуючи їй, наприклад, єретичні вчення, тоді Церква опинялася в опозиції показуючи своє дійсне відношення до держави, яке ніколи не було догматизованим цезеропапізмом. Але Церква дорожила своїм союзом з імперією, оскільки остання служила її цілям – безперешкодному поширенню Євангелія, оскільки перетворення язичницької держави в християнську було не легкою справою. Візантія в особі своїх імператорів прикладала також зусилля, для зближення законів державних і церковних [2, с. 268].

Ставши християнами, імператори почали брати безпосередню участь у церковних справах. Сам св. Костянтин називав себе «співслужителем єпископів і єпископом зовнішніх справ Церкви». Навіть такий прямий захисник папського примата, як св. Лев Великий, папа римський, визнавав свого роду «єпископське¹ достоїнство» за імператорами. Однак зрозуміле і законодавчо оформлене вчення про місце імператора в Церкві вперше дав святий Юстиніан Великий, котрий якраз і сформулював теорію симфонії.

¹ Єпископ – в розумінні наглядч.

Але це лише перший варіант теорії симфонії, тобто згоди Царства і Священства, який згодом переглядався багато разів.

Теорію симфонії Юстиніан викладає в передмові до своєї 6 новели: «Найбільші дари Божі даровані людині – це Священство і Царство. Одне служить речам божественним, інше керує і піклується про речі людські. І те, і інше походить від того самого джерела і прикрашає людське життя. Так що ні про що так не піклуються царі, як про честь священників, а вони – про самих царів Бога молять» [2, с. 270]. У питанні співвідношення Царства і Священства висловлювалися ще і до Юстиніана і нерідко в тому розумінні, що Священство набагато перевершує Царство, що Священство піклується про душу, в той час як Царство – про тіло. Юстиніан використовує іншу термінологію. Він говорить, що Священство керує справами божественними, а Царство – справами людськими. При цьому Юстиніан зовсім не ототожнює Священство з Церквою, скоріше поняття Церкви виражається в нього словом «суспільство». Відповідно до юстиніанового мислення у Церкву повинно увійти все людство, і якщо дотепер хтось залишається поза її огорожею, то це така ж історична випадковість, як і те, що деякі народи живуть поза владою римського імператора.

Таким чином, Священство і Царство співвідносяться у Юстиніана зовсім не як Церква і держава. Царству належить піклуватися про честь священників, більше того, Царство піклується про правильність сповідання Божих догматів, у той час як Священству слід молитися за весь світ і за самих царів. Звичайно, молитва тут розуміється широко, як все літургійне і сакраментальне життя Церкви. Ключем до своєї теорії Юстиніан вважає добробут Церкви в якому сила імперії. Він розуміє відмінність царської влади від духовної, бо в останній він бачить носія тієї істини, погодження з якою складає перший обов'язок держави [3, с. 205].

Своє відношення до Церкви Юстиніан розумів в повному змісті цього слова і виклав з найбільшою повнотою порівняно з попередніми імператорами. Зв'язок між церковним і державним життям безумовно існує, але основи і завдання Церкви і держави розрізняються, проте коли вони знаходяться у взаєморозумінні між собою, цей союз приносить позитивні наслідки. Тому, вважаючи своїм обов'язком оберігати життя Церкви, імператор повинен приймати певні державні заходи для вдосконалення тієї її сторони, якою вона стикається з суспільством, але діяти так, щоб інтереси Церкви не приносилися в жертву інтересам держави. Імператор в більшості моментів сприяв Церкві в справі збереження і утвердження православної віри. Його розпорядження, які

торкалися тих чи інших церковних справ, за не багатьма виключеннями, представляли собою повторені чи оновленні постанови самої Церкви. Якщо розглядати участь Юстиніана в церковних справах у зв'язку з церковною діяльністю його кращих попередників на візантійському троні, то треба визнати, що він є найбільшим виразником і провідником ідей, які практикував сам.

Може здатися, що в роки правління Юстиніана Церква стала в справді залежне положення від держави. Але при більш детальному розгляді його діяльності ми побачимо, що ця "залежність" означала власне охорону Церкви, і піклування про її благоустрій. Його діяльність поширювалася на всі сфери церковного життя, так як цього вимагали ті політичні питання, які поставали перед державою.

На початку VI століття Церква, як видно з її історії, сильно страждала від внутрішніх релігійних суперечок. Догматичні суперечки, які виникли внаслідок появи різних єретичних напрямків, відносно предметів віри, хвилювали всю Східну імперію. Релігійна боротьба з'явилася ще в попередні століття, але ніколи з часу своєї появи вона не мала такої сили, як при Юстиніані, догматичні суперечки при ньому стали майже єдиним інтересом, який приводив державу в рух. Все це в сукупності приводило до того, що Церква ставала безсилою в цій боротьбі. Ось одна із багатьох обставин, яка стала причиною деякого залежного положення Церкви, результатом чого стало часте втручання імператора в церковні справи.

Як православний, імператор Юстиніан не міг спокійно дивитися на ті негаразди, від яких в час його правління страждала Церква і тим більше, що це приводило до розладу життя самої імперії. Церква в цей час також не могла обійтися без допомоги світської влади тому, що була доведена до крайньої межі в боротьбі з єретиками і не будучи в змозі протистояти їм, вона була змушена стати під захист державного керівництва. Церква відчувала цю необхідність і тому без особливого протесту допустила втручання Юстиніана в церковні справи, сприйнявши його теорію – нероздільну єдність імперії і християнської релігії [3, с. 198]. Юстиніан на практиці показував, як під впливом християнства змінилася самосвідомість імперського соціуму – він став зброєю Бога в світі, а сам імператор слугою Бога, виконавцем Його волі. Держава поставила себе під знак хреста, взяла на себе обов'язок оберігати і поширювати християнство серед людей. Через що релігійна політика Юстиніана була чітко орієнтована на досягнення релігійної єдності, як єдності держави.

Але насамперед прагнення Юстиніана до загальної єдності у всьому виразилося в обмеженні всіх релігійних інакомислячих.

За його правління суворим гонінням піддавалися секти маніхейців, монтаністів. Гоніння на язичництво з метою його остаточного викорінення, були також досить сильні, вони мали на меті покінчити з духовною опозицією старої знаті [4, с. 365] і багатьох прихильників в різних класах суспільства. Навіть домашнє відправлення язичницьких культів було заборонено під загрозою конфіскації майна і судових покарань. Небагато язичників, які залишилися, пішли в підпілля, але і проти них Юстиніан приймав рішучі міри. В 529 році була закрита Афінська академія і замінена першим християнським університетом в Константинополі [3, с. 208]. Слідуючи своїм попередникам, Юстиніан знищував ідолоські капища, забороняв жертвоприношення і решту язичницьких обрядів. Імператор оголосив існування язичництва недопустимим, наказавши всім охреститися, а тих, які противилися, позбавив всіх службових і громадянських прав поставивши їх поза законом оскільки православні на його думку повинні були справедливо користуватися в суспільстві більшими правами ніж єретикам [6, с. 23].

Численне єврейське населення не піддавалося офіційним гонінням. Юдеям дозволялося мати свої синагоги, але вимагалось, щоб Біблія читалася на зрозумілій мові, також велася постійна місійна робота – їх переконували, щоб вони, слухаючи Писання, трималися не букви його, а уважно слідкували за пророцтвами.

Збірник його законів не випадково починається сповіданням кафоличної віри в Христа і в Пресвяту Трійцю. Це вперше відношення держави до Церкви було регламентоване на такому рівні. Дух і характер юстиніанового законодавства може служити істинним вираженням відносин візантійських імператорів до Церкви і церковної влади.

Піклування імператора про Церкву і розвиток її культури впливає із самого законодавства Юстиніана. Саме тому, не потрібно забувати інтерес Юстиніана до місіонерства, його допомогу церковній благодійності, щедрю матеріальну підтримку храмам. Закони Юстиніана – необхідна частина візантійської культури і кодифікуючи їх він тим самим брав участь в її створенні. Приймаючи під своє заступництво права Церкви він старався поєднати державні закони з церковними, на основі визначень віри і церковних канонів проявивши широку законодавчу діяльність в сфері церковних порядків, як ніхто з його попередників. Законодавство Юстиніана, в церковній площині торкнулося порядку вибору патріархів, поведінки і взаємовідносин єпископів, кліриків, монахів, церковного майна в цілому. Одним словом, не залиши-

лося ні одного віросповідного чи канонічного визначення, якому він не постарався б дати силу державного авторитету.

Деякі дослідники закидають, що Юстиніан хотів бути законодавцем Церкви, але правильніше сказати, що він старався підкорити державу церковним законам, чи інакше – церковне законодавство ввести в основу державного, зробивши його обов'язковим для всіх громадян. Покровительство Юстиніана щодо Церкви виявлялося перш за все в тому високому суспільному положенні, яке він надав єпископам, але від останніх він вимагав, щоб вони були достойні тих високих прав, які пов'язані з їх духовним званням. За законами Костянтина Великого єпископи були захисниками і покровителями вдів, сиріт, бідних і в цьому їм був даний контроль над владою.

Але Юстиніан розширив і збільшив їх привілеї. Цілий ряд законів, виданих імператором, показує, що він надав єпископам право безпосереднього впливу на справи адміністративного управління, в провінціях – їм було надано право вищого нагляду над судочинством префектів провінцій [7, с. 387]. Видаючи ці закони Юстиніан мало вірив в добросовісність і моральність світських чиновників, тому вочевидь він хотів внести дух християнської справедливості в середовище своїх підданих через єпископів, як служителів абсолютної істини. Вони, як вчителі народу, які повністю відреклися від старих язичницьких передань, вважалися ним найбільш спроможними бути охоронцями правди і вихователями народу в душі нових християнських ідей.

Наскільки високо Юстиніан поставив єпископів в державній ієрархії, настільки ж суворо він відносився до їхніх злочинів. Покладаючи в основу своїх постанов щодо єпископів поняття про них, як про безпорочних будівничих дому Божого, він підтвердив попередні правила, які були в церковному вжитку. Найголовнішою вимогою до єпископа була його істинна православність, вченість але обраний лише тоді міг отримати сан, коли привселюдно обіцяв суворо і точно слідувати церковним правилам. Тому Юстиніан, бажаючи влаштувати справи Церкви найкращим чином, знаходив в єпископах найкращих помічників. Громадянське розширення прав єпископів було глибоко обдуманим і служило для досягнення мети – об'єднання підданих імперії на основі вироблених Церквою віросповідних істин [8, с. 284].

Церква відмінна від держави за своїми основами і тому вона має право незалежного управління по відношенню до своїх духовних справ. По духу законів Юстиніана єдиний і головний пред-

мет, на який керівництво держави має звертати увагу, є справа охорони православної віри.

Юстиніан говорив, що державні закони мають видаватися згідно з церковними правилами і що вони не мають силу, якщо суперечать встановленим Церквою догматам. Він вказував, що відношення між світською і духовною владою має бути таке, як між тілом і душею людини. Він визнавав існування двох рівноправних керівних устроїв в державі, як згідне з вченням слова Божого.

Теорія симфонії у викладі Юстиніана є безсумнівно відгуком на теорії церковно-державних відносин, що наприкінці V – початку VI століть викладали римські папи – святі Геласій і Симмах. Вони прагнули показати перевагу духовної влади і підлегле значення державної влади в церковних справах, вважаючи, що імператор повинен смиренно вислуховувати, що говорять йому священники, особливо в справах віри. З одного боку, це було вираженням римського клерикалізму, який тоді вже існував, а з іншого боку це було цілком виправдане тим, що ці настанови адресувалися імператорові Анастасію I, який схилився більше на сторону монофізитів. Юстиніан перетлумачив цю теорію церковно-державних відносин, яку він міг почерпнути у цих римських ієрархів. В передмові до 6-ї новели Юстиніана говориться не про верховенство духовенства, але про єдність і згоду царства і священства усередині Церкви. Для вірного розуміння цієї передмови варто усунути розповсюджену помилку, що полягає в ототоженні священства і Церкви.

Закони Юстиніана дійсно стосуються всіх сторін церковного життя, тому потрібно розглядати всі сфери його законодавства, вони дійсно обіймають все в церковному житті. Це стосується не тільки віровчення, але і богослужіння. Багато законів видав імператор відносно будівництва і способів утримання храмів, так як сам витратив багато сил і коштів на ці заходи. Юстиніан надав храмам право недоторканості і визначив правила утримування священнослужителів [6, с. 402].

V Вселенський собор, який проходив за часів правління Юстиніані, не видав жодного канонічного правила [7, с. 213]. У такому самому дусі пройшов згодом VI Вселенський собор. У той же час Юстиніан і його спадкоємці дуже активно займалися церковним законодавством. При цьому він міг не тільки підтримувати ті канонічні норми, які вже існували у Вселенській Церкві, але і створював нові. Наприклад, Юстиніан вперше ввів в Церкві правило celibату (безшлюбності) єпископів. Колись ця норма могла існувати як місцева або як тенденція церковного розвитку, але

обов'язковою для Церкви цю норму робить саме Юстиніан у своїх законах. Виведення релігії в значення державного принципу і церковних постанов в ступінь державного законодавства вело обов'язково до деякого злиття двох сфер. Церква і держава стали мислитися, як єдиний державний організм, що і було закріплено законом [8, с. 111].

Згодом теорія симфонії оформилася як теорія співпраці двох найвищих керівників – імператора і патріарха. У момент до відвоювання Рима в імперії Юстиніана знаходилося чотири патріархати. Після звільнення Рима в її межах виявилися всі п'ять патріархатів, і імператор почав вважати себе в певній мірі розпорядником їхнього внутрішнього життя. Якщо в звичайний час голос імператора мав вирішальний вплив при обранні константинопольського патріарха, то Юстиніан – і це було природно в тих умовах, коли єресі загрожували Церкві – контролював заміщення й на інших патріарших кафедрах, як наприклад, Олександрійській й Антіохійській. Він намагався впливати і на життя Римської Церкви. Це було важче: хоча Рим і виявився на території імперії, однак великі області західного патріархату, такі як Галлія, значна частина Іспанії, залишилися за її межами, і навіть у моменти, коли римські папи були солідарні з Юстиніаном, вони змушені були прислухатися до голосу свого власного єпископату. А західний єпископат саме і чинив сильний опір тим діям, які Юстиніан розпочинав в області церковного життя.

На Сході завжди зберігала своє значення єпископська ієрархія, що виражала свою владу на Соборах. Крім того, у Церкві все більше значення одержували носії новозавітного пророцього служіння – ченці. Юстиніан хоча і прагнув до того, щоб ченці підкорялися ієрархічній структурі Церкви – місцевим єпископам, але бачив, що чернецтво – важлива конституційна частина Церкви, і вітав участь ченців у церковних Соборах [6, с. 283-284].

Ось ці три сили – імператор, єпископат і чернецтво – в історії Візантійської Церкви або плідно співробітничали в душі юстиніанової симфонії, або ж приходили до зіткнення одна з одною. Юстиніан вніс ясність у відносини між Церквою і державою, заклавши основу гармонійної співпраці між ними [9, с. 286].

1. Болотов В., проф. Лекции по истории Древней Церкви: В 4-ох томах. – Т. 1 – СПб.: Аксион эстин, 2006. – 234 с.

2. Курганов Ф. Отношение между церковной и гражданской властью в Византийской империи (325 – 565). – Казань, 1982. – 411 с.

3. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – К.: Пролог, 2003. – 414 с.

4. Карташев А. Вселенские Соборы. – М.: Библиополис, 2002. – 560 с.

5. Курбатов Г. История Византии. – М.: Высшая школа, 1984. – 200 с.
6. Успенський Ф. История Византийской империи: В 5 т. Т. 1. Период I (до 527 г.). Период II (518-610 гг.). – М.: Астрель, 2005. – 621 с.
6. Терновский Ф. Греко-Восточная Церковь в период Вселенских Соборов. – К., 1984. – 444 с.
7. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) – М., 1979. – 412 с.
8. Лебедев А. Духовенство древней Вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века). Исторические очерки. – М., 1905. – 532 с.
9. Астериос Г., свящ. Юстиниан Великий – император и святой – М. Изд. Сретенского монастыря, 2010. – 445 с.



А. Александров

Проблема автора христианского текста

У статті автор християнського тексту розглядається як креативна свідомість, котра створює образний світ середньовічної літературної пам'ятки та естетично споглядає його.

Ключові слова: *Середньовіччя, християнська література, монологічна авторська свідомість.*

Проблема автора является ключевой для современной литературной медиевистики. Без ее разработки вряд ли возможно дальнейшее построение нового категориально-понятийного аппарата этого раздела науки о литературе.

В данном отношении перспективно сопоставление двух типов авторства: риторического и художественного, древнего и нового.

Собственно, в этом русле и проводились исследования проблемы авторства как в древней украинской, так и в древней русской литературах.

Обобщая основные труды по данной проблеме, необходимо констатировать существование двух основных концепций.

Так, усилиями Д. С. Лихачева, его последователей и оппонентов был сформулирован тезис, согласно которому существует некая коррелятивная пара, позволяющая описать или охарактери-

зовать специфику автора в средневековой и новой литературе. Это *коллективное/индивидуальное* начала. Никто из сторонников такого подхода к проблеме авторства не отрицает, что и то, и другое в какой-то форме воплощены в средневековых литературных памятниках. Полемика велась лишь по вопросу соотношения в них коллективного и индивидуального [11; 10; 3].

Однако такое понимание средневекового авторства охватывает лишь один, причем не основной, аспект проблемы – восходящий к мифопоэтической традиции, вступившей в противоречие с собственно литературной природой христианских текстов. Речь идет о типе мировоззрения, объективированном в произведении. Категория авторства понимается здесь слишком узко, она сведена к образу автора, его мировоззрению и т. п. Это не индивидуализированный образ человека, а литературная маска, которую используют книжники. Но ведь автор всегда в той или иной степени наделен смыслопорождающей и формообразующей интенцией.

Вряд ли стоит сомневаться в существовании коррелятивной пары *коллективное/индивидуальное*, но принимать ее за базовую модель при изучении авторского сознания нельзя. Основное требование, которому должна удовлетворять такая модель, заключается в ее способности функционировать в качестве структурообразующей, то есть быть не тупиковой, а исходной точкой моделирования мира. *Коллективное/индивидуальное* эту функцию явно не выполняет.

Иной подход к проблеме автора разработан С. С. Аверинцевым. В статье “Авторитет и авторство” С. С. Аверинцев, по существу, снимает проблему автора в дореалистическом произведении: “Пока идеал литературы остается нормативным, авторство есть в некотором роде авторитет – но авторитет, оспаривающий другие, ему подобные, и оспариваемый ими, осознанно пребывающий в состоянии спора, и притом не временного – каким был конфликт пророка и лжепророка в Ветхом Завете, – но длящегося пока длится бытие культуры” [9, 122].

Думаю, эта мысль недостаточно аргументирована. Более того, произведена подмена одного термина другим.

Ученый отказывает риторическому типу литературы в способности полноценно репрезентировать в соответствующих текстах творческое сознание автора. Правда, С. С. Аверинцев не пишет четко и однозначно о том, что в составе риторического произведения нет элементов, которые выступают в роли носителей авторского сознания, но, если я правильно понял, подразумевает это. Как бу-

дет показано ниже, они есть. В этой мысли помогает утвердиться, в частности, А. В. Михайлов, который в той же “Исторической поэтике” ведет речь о двух схемах отношений *автор – слово (язык) – действительность*, соответствующих риторическому и художественному типам литературы [9, 331]. Как видим, обе схемы начинаются с элемента, который называется автор.

С. С. Аверинцев считает базовой коррелятивной парой *авторитет/авторство*. Однако само существование такой коррелятивной пары представляется сомнительным. Видимо, авторитет и авторство, связанные со свойствами риторического и, соответственно, художественного типов литературы, находятся в разных плоскостях. Поэтому их нельзя объединять в пару. Однако, если под авторитетом понимать Бога, то возникает вопрос о месте автора, то есть того, кто записал боговдохновенный текст.

Наиболее развернутую современную и несколько отличную от предыдущих концепцию исторического развития категории авторства создал С. Н. Бройтман, автор книги «Историческая поэтика» (М., 2001). Суть ее заключается в следующем.

С. Н. Бройтман выделяет три эпохи генезиса и развития словесного искусства. Это эпохи синкретизма, эйдетической поэтики и поэтики художественной модальности.

В архаичную эпоху общим принципом художественного мышления, утверждает исследователь вслед за А. Н. Веселовским и О. М. Фрейденберг, является синкретизм. Он проявляется, в частности, и в форме авторства: “Следует понять интересующее нас явление во всей его исторической конкретности как другую форму авторства. Порождающим принципом этой “другости” является субъектный синкретизм, или неразчлененность автора и героя” [4, 27].

В эпоху эйдетической поэтики, к которой относится Средневековье, между автором и героем еще существует внутренняя связь, причастность. Но тождественность, характерная для архаической эпохи, разрушается. Исследователь называет это явление «неавтономной причастностью».

В поэтике художественной модальности автор – творец, творческая индивидуальность [4, 271]. Автор и герой и здесь находятся в отношениях причастности, но теперь автономной. А суть субъектной сферы произведения заключается в отношениях я – другой. Автор-творец (первичный автор, по М. М. Бахтину) в произведение не входит, поэтому он принципиально различим с другими “видимыми и оформленными индивидуальностями”: героями, рассказчиком, образом автора, повествователем.

Обобщу мысли, возникшие в процессе анализа научной литературы, посвященной проблеме автора.

Очевидно, автор в произведении – это креативное сознание, созидающее образный мир произведения (а иногда и образ автора с его мировоззрением), а также эстетически созерцающее его, что придает этому миру целостность и завершенность.

Таким образом, функционально автор двуедин: он не только продуцирует вторую действительность, но и придает ей определенную завершенность или целостность. Однако в риторическую и художественную эпохи осуществляется это по-разному, поскольку авторское сознание имеет разную структуру.

Понимание автора как креативного сознания восходит к концепции М. М. Бахтина, изложенной в его работах “Проблемы творчества Достоевского”, “Автор и герой в эстетической деятельности” и проспекте “К переработке книги о Достоевском” [см.: 1, 7-180, 181-187, 308-327]. Суть концепции М. М. Бахтина сводится к идее диалогической структуры авторского сознания в произведениях художественной литературы нового времени. Своим пониманием природы авторского сознания этого типа М. М. Бахтин привнес в литературоведение исключительно плодотворные мысли. Однако проблему авторского сознания ранних эпох ученый углубленно не разрабатывал.

Не претендуя на мнение о категории авторства на протяжении всей длительной риторической литературной эпохи (а в пределах ее, безусловно, наблюдается определенная эволюция), хочу высказать свои соображения касательно литературы средневековой.

Развивая мысли М. М. Бахтина, можно предположить, что если в произведении литературы художественного типа авторское сознание по своей структуре диалогично, то в риторической литературе оно, соответственно, – *монологично*. То есть, в качестве базовой модели предлагается принять коррелятивную пару *монологическое/диалогическое* авторское сознание.

Монологическое (средневековое) авторское сознание триедино: автор не способен установить эстетическую дистанцию между собой и Богом, с одной стороны, между собой и героем, – с другой. Рефлексия как форма осознания автором своего отличия и от Бога, и от героя здесь или не развита вовсе или же развита очень слабо. Определить специфику монологического сознания означает, очевидно, установить связи между его основными элементами: Бог – автор – герой.

На существование связи Бог – автор указывает ряд известных ученых-медиевистов. Подчас эти замечания носят весьма лако-

нический характер. Это не удивительно: никто из них целенаправленно данную тему не разрабатывал.

К исследователям, писавшим о специфической природе средневекового авторства, относится, например, А. М. Панченко: «Писатель, уничижающий себя перед Богом, тем самым подчеркивает свою зависимость от него, связь с ним. Иначе говоря, читателю внушается, что он писатель "божьей милостью" [12, 35].

Как видим, ученый усматривает связь между образом автора, похожим на литературную маску, и Богом.

В. В. Бычков считает, что самоуничижение как «один из наиболее устойчивых стереотипов средневекового сознания» на Руси имело «особый внутренний смысл. Русские книжники стремились таким способом выразить высокую значимость словесного творчества» [5, 32].

Лаконично, но емко определил специфику авторства в средневековой литературе Д. М. Буланин, полагающий, что в данном случае «авторский голос» неотделим от «божественного откровения» [7, 17].

То есть, конкретное и отвлеченное, подобно образу и идее, находят в авторском сознании в синкретическом единстве.

Как составляющую авторского сознания рассматривает Бога и С. Н. Бройтман: «Интересующая нас поэтика (речь идет об эйдети́ческой поэтике – А. А.) имеет два предела: Бог и логика, первичный творческий акт и его воспроизведение-повторение» [4, 138].

Действительно, в средневековых литературных памятниках Бог является неиссякаемым источником смысла и энергии. К нему обращены все персонажи, он творец чуда – этого «вечного двигателя» сюжета. Чудесно, боговдохновенно и творение художественного мира.

Каковы же собственно литературные функции Бога в произведении?

Средневековое мирозерцание не могло поставить в центр мира человека, ведь это место занимал Бог. Именно ему автор осознанно или неосознанно передает функцию смыслопорождения, а значит, и эстетическую. Бог – является «точкой, из которой отсчитываются все мировые смыслы». Он всезнающ. Это Бог-Дух. Основной формой «присутствия» Бога в средневековом памятнике является Боговдохновенный текст, то, что Риккардо Пиккио назвал библейским тематическим ключом [13, 431-465]. Именно цитаты и аллюзии из Святого Письма наполняют духовным смыслом авторские слова, облагораживают образы героев и проясняют значение событий.

Принципы созидания образного мира произведения посредством обустройства его слова основаны на закономерностях символического мышления. Одна из них – иерархичность элементов. Движение от Единого к единичному – это эманация Божественного смысла и Божественной энергии в дольний мир. Так разворачивается посредством слова образный мир произведения. Это движение сопровождается разуподоблением: при переходе с более высокого иерархического уровня на более низкий один элемент превращается в пару элементов.

Первым шагом в движении от Бога, от смысла, к образу посредством слова является создание теоцентричной модели мира с ее “занебесной” и “поднебесной” сферами, “будущим” и “сим” веком. Повторяется акт божественного творения мира.

Так возникает хронотоп, выполняющий роль структуры образной системы. Основным закон построения – парность элементов, проявляющаяся в самых разнообразных формах. Элементы, составляющие пару, связаны отношениями, которые Й. Хейзинга назвал отношениями “символического уподобления” [14]. П.М.Бицилли пишет о том, что это отношения, при которых значение одного из элементов, составляющих пару, переносятся на второй и наоборот. При внутреннем сходстве внешне эти элементы различаются [2].

Между картиной мира, структурной основой произведения, и образным миром произведения (второй этап воплощения) кроме семантических, и существуют связи «символического уподобления».

Наполняет же образный мир произведения лицами и событиями автор. «Населяя» мир по законам символического мышления, которое различает духовное и материальное, метафизическое и физическое, но не разъединяет их на автономные элементы, автор находится в отношениях сопричастности и с Богом, и с героем. С Богом он находится в мистических отношениях. По отношению к герою он всезнающ, поскольку тот лишен своей “суверенной территории”, а границы его внутреннего мира проницаемы. Автор, как и герой, находится внутри образного мира. Причастный Богу и героям, он не может выйти за его временные и пространственные границы. Эта пуповина настолько прочна, что эстетически созерцать образный мир извне, занимая позицию «эстетической венаходимости», невозможно. Мир предстает как целое через его созерцание из его же средоточия.

Поскольку автор видит образный мир, созданный по аналогии с актом божественного первотворения, только изнутри, его

границы лишены четкости или вовсе отсутствуют, совпадают с границами текста.

Вместе с тем, креативное сознание автора, причастное и Богу, и герою, испытывает творческое давление сил, внешних по отношению к образному миру средневекового произведения. Это зона, в которую осуществляют экспансию коллектив, авторитет традиции, а подчас и индивидуальность самого автора.

Автор, как и Бог-творец, свободно перемещаясь во времени (от Адама до современности) и пространстве, может присоединиться к любой точке зрения, заговорить о предмете повествования на приличествующем случаю готовом «жанрово-стилистическом языке». *Последовательно* переходя от одной точки зрения к другой, автор находится вместе с очередным героем в одном мире. Этот тип структуры креативного авторского сознания уместно определить как диахронический. Именно он является формой монологического авторского сознания.

Ракурс «видения» монологического авторского сознания отличается специфической локальностью. Он охватывает только один элемент образной системы вне его связей с другими. Это явление тонко проанализировал А. С. Демин в статье «Семантика «Повести временных лет» [8], но впервые на него обратил внимание, очевидно, И. П. Еремин и Д. С. Лихачев.

Точка зрения как единица композиции определяет ракурс видения и воссоздания образного мира. Каждая отдельная точка зрения имеет хотя бы минимальные пространственно-временные характеристики. Однако в средневековом произведении эти точки зрения не сводятся к одной, находящейся над (вне) этим миром. Композиционные связи между частями произведения явно ослаблены. А это позволяет относительно свободно включать в произведение или же изымать из него те или иные фрагменты. Бог, являясь точкой схождения, сведения всех элементов к абсолютному единству, лишен каких-либо временных и пространственных характеристик. Он – духовное средоточие образного мира, смысл, придающий ему целостность.

Очевидно, автор средневекового литературного памятника, используя связи символического уподобления, устанавливает с помощью Боговдохновенного текста мощные семантические поля вокруг локальных элементов образного мира. Если на образном уровне наблюдается фрагментарность и мозаичность, то на семантическом возникает целостность.

Это целостность особого порядка. В «Поэтике древнерусской литературы» Д. С. Лихачев пишет о законе цельности изображе-

ния, неукоснительно действующем как в изобразительном искусстве, так и в древнерусской литературе [11, 533-535]. Очевидно, корни этого «закона», проявления которого ярко описаны ученым, следует искать в специфике средневекового авторского сознания.

Исследователи, занимающиеся разработкой теории литературы риторического типа, называют несколько ее основных особенностей. Не буду их перечислять. Но важнейшими являются рационализм и выведение отдельного из общего.

Думаю, что в риторическом тексте формой первичности общего по отношению к отдельному, является первичность Смысла по отношению к Слову, а Слова - к образу. При этом вдохновителем Смысла выступает Бог, носителем Слова – автор, а основной формой Образа является герой.

Таким образом, движение от общего к отдельному таково, что сохраняется нечто, объединяющее элементы структуры в целое. Именно риторичность обеспечивает тринадарной структуре монологического авторского сознания единство. Это сознание монологично прежде всего на духовно-смысловом уровне. Основные элементы его структуры связаны отношениями «символического уподобления».

Герой дан как нечто готовое и целое, поскольку в процессе воссоздания образного мира произведения он вторичен, структура его образа повторяет структуру мира. Душа и тело слиты воедино посредством Духа. Внутренний мир героя также “прозрачен”.

Да и структура системы персонажей определяется структурой хронотопа, дублирует ее на ином, более низком уровне. Именно повтор обеспечивает единство триады Бог – автор – герой. Это и есть формула «неавтономной причастности», о которой пишет С. М. Бройтман.

Бог-автор-герой придает образному миру произведения целостность не извне, а изнутри его. Биографический автор, образ автора, повествователь или рассказчик, а также иные формы “точек зрения” (герои, очевидцы) находятся здесь на уровне определенной недифференцированности. Этот синкретизм свидетельствует о недостаточном развитии субъектной стороны произведения. Поэтому в композиции явно доминируют объектные отношения. Если смыслопорождающую функцию автор делегирует Богу, то композиционную – герою. Функциональная ограниченность автора порождает иллюзию его отсутствия в произведении. Ослабленность единого композиционного центра, нежесткость связей между образными единицами так организо-

ванного мира приводит к его разомкнутости, превращает произведение в свод, характеризующийся фрагментарностью. Композиционная «рыхлость» в какой-то мере преодолевается топосами и каноном, организовывающими материал.

Предложенное здесь понимание креативного сознания, порождающего образный мир средневековых текстов, безусловно, носит гипотетический характер и нуждается в уточнении и дополнительной аргументации. Но я думаю, что данный подход перспективен. В частности, открывается возможность объяснения причин отсутствия дифференциации раннесредневековой литературы, какой является, в частности, и киеворуськая, на роды. Можно предположить, что монологичность как свойство авторского сознания обусловила синтетический характер жанра. А использование “готового слова”, т.е. слова точного и однозначного, неметафорического покоится на одном, а не двух, ведущих нескончаемый диалог друг с другом, сознаниях. Это монологическое сознание созидает прозрачный, четко очерченный и лишенный полутонів мир.

-
1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
 2. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – Одесса, 1919.
 3. Білоус П.В. Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі): Збірник статей. – Житомир, 2003.
 4. Бройтман С.Н. Историческая поэтика: Учебное пособие. – М., 2001.
 5. Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI-XVII века. – М., 1996.
 6. Бычков В.В. Раннее христианство. Византия // Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*: В 2-х т. – М.-СПб., 1999. – Т.2.
 7. Буланин Д.М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Проза. – СПб., 1995. – Т.1.
 8. Демин А.С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Иллариона до Ломоносова. – М., 2003.
 9. Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М., 1994.
 10. Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI - середина XV в.). – М., 2000.
 11. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы // Избранные работы: В 3-х т. – Л., 1987. – Т.1.
 12. Панченко А.М. Некоторые эстетические постулаты в “Шестодневе” Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. – Л., 1976. – Т.1.
 13. Пиккио Риккардо. *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык. – М., 2003.
 14. Хейзинга Й. Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – М., 1988.



Свої інтереси, свій добробут, своя слава, своя честь або Українська Помісна Православна Церква

*“Блаженні ви, коли ганьбитимуть вас і
і гнатимуть, і зводитимуть на вас
усяке лихослів'я та наклепи – Мене
ради. Радуйтеся і веселітеся,
бо велика нагорода ваша на небесах.
Так гнали і пророків, які були до вас”
(Мф. 5: 11 – 12)*

“Чи хочеш ти, улюблений у Христі брате, пройти життя і залишити після себе благотворний слід? Чи хочеш ти, щоб твоє архипастирське служіння не було пустим і безплідним? Чи хочеш ти принести людям благо, зміцнювати добро і зменшувати зло? Ніде й нічим не можеш досягти цього, як тільки старанням і вірним служінням Церкві. У міру своїх сил і здібностей працюй для Церкви Христової, служи їй сином і дочкам, навчай свою паству словом і ділом, дотримуйся канонів святих апостолів і Вселенських Соборів, бережи мир у Церкві. Якщо будеш так робити, то завжди відчуватимеш повне душевне задоволення і принесеш користь людям, і життя твоє буде не марним” – з такими словами до чад Божих звертається святитель Іоан Золотоустий [18, с. 121].

Історія Православної Церкви знає багато відомих ієрархів, які впродовж 2000 років християнства достойно потрудилися на благо святої Церкви, для утвердження серед людей християнської апостольської проповіді, духовних і моральних цінностей, спасительної віри і благочестя.

Слова Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа: *“Ідіть по всьому світу і проповідуйте...”* (Мк. 16: 15) – майже через 1000 років втілювалися Провидінням Божим на величних просторах Київської держави. Із золотоверхого Києва, що сяє банями багатьох церков, розійшлася блага звістка по всій землі України-Руси. Київську митрополичу кафедру, засновану 988 року посідали великі церковні мужі, святителі, які утверджували своєю діяльністю україн-

ську віру православну і побожне благочестя серед нашого народу. Палкі проповіді митрополита Іларіона, пастирська ревність священномученика Макарія, уболівання за святе Українське Православ'я святителя Петра Могили. Це лише побіжний перелік тих архиєпископів, які своїми трудами піднесли Київську Митрополію до становища найбільшої на Сході за територією, рівнем святості богословської думки.

Ніщо до кінця не могло стерти особливостей Українського Православ'я – ні полонізація, ні зросійщення. На початку ХХ століття знову піднялася з руїн Українська Православна Церква. Триразове її постання свідчить, що над церковно-визвольним рухом в Україні помишляє Бог, Який неодмінно приведе до створення єдиної Помісної Української Православної Церкви.

Бог не полишав і не полишить нас, і не буде більше з'являтися в нас "треносів", не буде плачу нашої Святої Церкви, бо вона отримала духовного Пастиря нації, який своїм повсякденним трудом підтверджує крок за кроком помісність, незалежність Українського Православ'я. Святійший Патріарх Філарет для нас – камінь, на якому будуємо і створюємо міцний фундамент Української Православної Церкви: для недругів, які не хочуть мати незалежної від Москви УПЦ, – камінь спотикання [5, с. 3 – 4].

Господь хоче, щоб усі спаслися і прийшли до пізнання істини. Для цього Він і Сам прийшов у цей світ і посилав і посилає патріархів, пророків, святих, які б своїм життям показували правильний шлях і вели б до Бога інших. Так і сьогодні для УПЦ Київського Патріархату Всемиловитий Господь дав Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка), який все своє життя, з раннього дитинства до сьогодні присвятив служінню Церкві Христовій, це постійне горіння духа в стремління до Бога. Але служіння владики Філарета на шляху до автокефалії Української Православної Церкви було тернистим, цьому і присвячення стаття.

Історія описує, що до початку 1990-х років в Україні, яка була у складі Радянського Союзу діяла, або краще сказати ледве терпіли одну Церкву – Український Екзархат Російської Православної Церкви, який очолював владики Філарет (Денисенко).

З вибором нового Патріарха Московського і всієї Руси Алексія II (Рідегера) на Помісному Соборі РПЦ 6 – 10 червня 1990 р., настали нові зміни і в церковному житті. Доживав свої останні дні колись могутній Радянський Союз. В Україні піднімався національно-визвольний рух. Стала відроджуватися Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ). Цей процес був дуже болючий.

Не вщухали бійки та протистояння за храми. "Православні Галичини це москалі!", "Всіх за Збруч!". Звучало з вуст "патріотів". У цьому вирі боротьби за церковне майно стала відроджуватися в Галичині Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ).

І. М. Преловська пише: "У 1989 р. утворилася складна ситуація в Західній Україні, коли тут водночас відроджувалася УАПЦ і УГКЦ, а Український Екзархат РПЦ катастрофічно втрачав свої позиції і духовенство РПЦ опинилося у складній ситуації, поставлене перед вибором. Фанатично налаштовані віруючі громили і запалювали храми, поділилися навіть родини за конфесійною ознакою. У 1989 р. з'явився лозунг: "Православні за Збруч!"..." [20, с. 380].

Перед митрополитом Філаретом найбільшої Православної Церкви в Україні постало непросте питання: "Як зберегти єдність Церкви? Як вгамувати пристрасті в Галичині?". Нерви здавали. Свої в Україні називають затятим москалем, а Москва на будь-які зміни в статусі Українського Екзархату дивиться, як на прояв церковного сепаратизму. Підтримки чекати немає від кого. Деякі єпископи стали радити митрополиту Філарету вести Церкву до автокефального статусу. Святіший Патріарх не раз згадує, як рятувалися на початку 90-х років такі ієрархи, прихильники церковної автокефалії, які потім це слово "автокефалія" прямо таки демонізували в очах віруючих. Серед них був нині покійний митрополит УПЦ МП Никодим (Руснак), який відчуваючи навалу і неспокій на Галичині наприкінці 1988 р. швидко перебрався з Львівської кафедри на Харківську [6, с. 52 – 53].

Зміни потрібно було робити. Важко було знайти доброго і розумного порадики, а рішення треба приймати. Український Екзархат перейменовано в Українську Православну Церкву стараннями митрополита Філарета. Згідно з визначенням Помісного Собору РПЦ від 7 – 8 червня 1990 року та Архиєрейського Собору РПЦ від 25 – 27 жовтня цього ж року, за Грамотою Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II від 27 жовтня 1990 року на ім'я Митрополита Київського і всієї України Філарета, Український Екзархат став незалежною і самостійною в управлінні Українською Православною Церквою (автономною) [9, с. 47]. У чому полягала автономія: 1) єпископат УПЦ вибирає Предстоятеля УПЦ, а Московський Патріархат тільки затверджує його кандидатуру; 2) Предстоятель УПЦ носить титул "Блаженніший Митрополит Київський і всієї України", що відповідає статусові голови автокефальної Церкви; 3) Синод УПЦ обирає і наставляє правлячих і вікарних єпископів УПЦ; 4) Предстоятель УПЦ є членом Московського Патріаршого Синоду [ЖМП, 1991. – № 2, с. 2 і 20, с. 11]. Гра-

мота Московського Патріарха Алексія II та Священного Синоду РПЦ, оригінал якої до цих пір знаходиться у Святійшого Патріарха Філарета, закріплювала цей канонічний статус УПЦ. Однак це не вирішувало проблеми.

Московське ГКЧП прискорило процес остаточного розвалу СРСР. Імперії не стало. 24 серпня 1991 року наша Батьківщина отримала від Бога манну, за яку віками боролися наші діди і прадіди, Україна проголосила незалежність. Державний суверенітет України давав повне право Предстоятелю УПЦ, митрополиту Київському і всієї України Філарету, разом із єпископатом, духовенством та вірними порушити перед Московським Патріархатом питання про дарування УПЦ повної незалежності, тобто автокефалії, були всі ознаки для цього: єпископат є, монастирі, духовні заклади, все що потрібно для автокефалії. Здавалося, зробити всього один лише крок, але це все не так просто... Це сталося на Помісному Соборі, який було скликано у Києво-Печерській Лаврі 1 – 3 листопада 1991 р..

У 1991 році 1 – 3 листопада відбувся Помісний Собор УПЦ у Трапезній Церкві Київської Лаври, на якому була вся повнота Української Церкви, тоді єдиної, були всі архиереї, священники, миряни, представники 32-х монастирів, викладачі духовних шкіл. Вирішили, що Українська Церква має бути автокефальною і це рішення прийняли одностайно – і не тільки підняттям рук, а кожен делегат підписався під цією постановою. "...Учасники Собору, представляючи весь український єпископат, клір, мирян, монастирі і духовні навчальні заклади, єдиногolosно визначили звернутися до Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі і єпископату РПЦ з проханням дарування УПЦ повну канонічну самостійність..." [12, с. 5]. З такою постановою поїхали до Москви, щоб РПЦ розглянула рішення УПЦ про нову незалежність від Московського Патріархату, яка потрапила неканонічно під омофор РПЦ у 1686 році.

25 – 27 грудня 1991 р. на Священному Синоді слухали звернення УПЦ про дарування автокефалії і постановили: спочатку це звернення направити всім архиєпископам РПЦ для вивчення, а потім обговорити його на Архиєрейському Соборі РПЦ [8, с. 11], але не вивчали це звернення, а просто призначили час щоб добре облили брудом Блаженнішого митрополита Київського і всієї України Філарета, почали з'являтися неправдиві замовні матеріали, як і інакше не могла робити влада Росії, всіх тих хто хоче від'єднатися від неї стане ворогом і ще прозве Мазепою, Бандерою, Філаретовщиною. Вони українців правдивих не любили і не люблять...

На 30 березня – 1 квітня 1992 р. було призначено Архиєрейський Собор РПЦ для розгляду документів Собору УПЦ 1 – 3 листопада 1991 р. Але замість того, щоб розглянути питання про автокефалію, почали тиснути, умовляти, шантажувати, щоб митрополит Філарет відмовився від посади Митрополита Київського і Предстоятеля УПЦ, а про автокефалію і до сьогоднішнього дня не можуть вирішити, важко втратити Україну.

“На Архиєрейському Соборі в Москві мені говорили: “Будь пророком Іоною”. Бо коли корабель, на якому плив пророк Іона, потрапив у бурю, то пророк сказав: “Киньте мене в море, бо я є причиною цієї бурі, тому що не послухав Бога і втік, замість того, щоб іти проповідувати в Ниневії”, – розповідає Святіший Патріарх Філарет, – от мені й кажуть: “Так і ви будьте таким пророком Іоною, покиньте Київську кафедру. І тиск був жахливий. Майже весь єпископат виступив за те, щоб я всупереч канонам відмовився від своєї кафедри” [15, с. 2]. По-перше: хіба правильне порівняння тут владики Філарета з пророком Іоною...? Народ України давно хотів мати свою незалежну Церкву, але не було таких благодатних умов як тоді, і митрополит нічого поганого не робив, щоб потопає корабель, а навпаки просив у Бога, щоб не було розколів і корабель прямував до Царства Божого, а не до загибелі. По-друге: канон Церкви не дозволяє єпископу відмовлятися від своєї кафедри, добровільно залишити, особливо під тиском або через страх за своє життя, згідно з канонічними правилами вважається тяжким гріхом. Про це говорить 3-тє правило святителя Кирила Олександрійського: “що єпископи, достойні служити, повинні звершувати своє служіння, а недостойні повинні залишити кафедру не через відречення, а через суд” [10, с. 300] і інші. Собор УПЦ 1 – 3 листопада 1991 р. висловив довіру особі Предстоятеля УПЦ та відкинув усі звинувачення на його адресу, якими вже Москва обливала на Україні, а Архиєрейський Собор РПЦ, не висунувши проти митрополита Філарета жодних офіційних звинувачень, навпаки, подякував йому за багаторічну архиєрейську діяльність і благословляли продовжувати архиєрейське служіння, але не бути Предстоятелем [9, с. 51 – 52]. Тим більше, якщо поглянути на статус Української Церкви (Київської Митрополії) 1686 р. коли вона приєдналася до РПЦ, то там один пункт говорив: Київського митрополита вільно обирають за старими звичаями, він одержує благословення і поставлення від Московського Патріарха і пожиттєво залишається митрополитом [20, с. 28]. У статусі УПЦ статті 2 і 12 глави V, де говорилося, що Предстоятеля УПЦ обирається довічно, а вразі смерті, чи підпав під церковний суд, Священний Синод обирає Місцєблюститєля.

Але так примушували відмовитися, сказавши Блаженнішому Митрополиту Філарету: або ви відмовляєтеся, або ми скасуємо самостійність і незалежність в управлінні УПЦ. Як повинен був чинити у таких умовах владика? Відмовитися не мав права, а погроза сильна. І не хотіли випускати з Москви, якщо не погодиться. У таких умовах Господь підказав йому: погоджуйся, але пошлись на те, що таке рішення має прийняти Собор українських єпископів у Києві [14, с. 30], хоча чекати підтримки їхньої, яких остаточно в Москві обробили, було справою марною. Так і зробив. Але коли архипастир приїхав у Київ, то духовенство та віруючі (миряни) Володимирського Собору і не тільки запротестували проти його відставки і стали на захист свого Предстоятеля. Митрополит зрозумівши (оцінивши), що РПЦ не чинить згідно канонів Церкви, не знайшовши у Москві ніяких звинувачень, він залишається надалі Предстоятелем УПЦ.

РПЦ говорить, що митрополит Філарет клявся, що подасть у відставку, але клястися взагалі не можна і цього не робив і письмових обіцянок не давав. Якщо б була така заява, то її б приклали до звинувачуваних документів, що у великій кількості розповсюджувалися керівними органами Російської Церкви.

Раптом найбільший очільник цієї Церкви перетворився на зятя ворога. На Україну було наслано емісарів, які агітували проти митрополита Філарета [2, с. 6], Архиереї УПЦ почали під тиском із Росії відмовлятися від підписів, які поклали під рішенням, що Українська Православна Церква має бути незалежною. Архипастирі почали говорити що під тиском це робили, так казав їм підписуватися владика Філарет, але все це брехня. На Соборі кожен має голос і свідомо це робить (3 дні проходив Собор), якщо б не хотіли автокефалії то не ставили б підписи і відмовилися б так, як пізніше... Тільки один єпископ Почаївський Яків став за правду. Почали обливати брудом майбутнього святителя УПЦ Київського Патріархату, як хотіли і як могли, і в газетах, журналах, по телебаченню, по радіо, закидали багато неправдивих звинувачень (у нього є дружина, діти, погано ставився до єпископів і багато інших неправд), якщо все це було, то чому не створили комісію для розслідування. Але про це все описувати не буду, бо це є вже описано у деяких книгах очорнювачів Христової Церкви, це 1) Анисимова В. "Истинный лик филаретовского патриарха. Сборник статей и документов в трех частях", 2) свящ. Р. Яреми "Розкольницькі рухи в Українському Православ'ї", 3) журналі "Огеньок" за 1991 р. і в інших виданнях РПЦ, УПЦ МП і дана їм відповідь на ці закиди в таких книгах 1) історико-канонічна де-

кларация “Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква”, 2) “Голгофа Українського Православ'я” та інших. Зрозуміло, що каміння треба жбурляти в Предстоятеля... “Поки митрополит Філарет вірно служив Московському Патріархату, його хвалили, нагороджували, тільки заговорив за автокефалію УПЦ, за один рік появилися діти, жінка і багато інших дурниць. Якщо це скорше було, чого мовчали? А тепер заговорили?...”. А як вихваляли: “... Ми високо цінуємо Вашу відданість і любов до Церкви. Ми вдячні Вам за неоцінені труди, понесені Вами... Особливо хочеться відмітити Вашу архипастирську мудрість і досвід...” [11, с. 6 – 7] і ще одне наведу: “... Ми високо цінуємо Ваші труди, які Ви несете по управлінню ввіреної Вам митрополії... Оцінюємо Вашу багатогранну церковну, екуменічну, миротворчу діяльність...” [13, с. 4]. Хоч щоб усе було добре – служи Москві, не йди за правдою, а якщо ні, – то станеш найбільшим ворогом та ще й анафему накладуть...

27 травня 1992 р. відбувся розкольніцький так званий “Харківський Собор” в темноті без Предстоятеля УПЦ, не так як говорять канони Церкви, 34-те Апостольське правило, якого не запросили і “усунули”, митрополита Філарета, з посади Предстоятеля, незнайшовши жодної провини... [9, с. 67 – 77].

Майбутній Патріарх Української Церкви знайшов у себе мужність вистояти, побороти цю несправедливу голгофу. Це були найважчі часи зради тих, які були поруч, яким митрополит Філарет простягав кусок хліба, яких підтримував у важкі хвилини, виводив на високу церковну ступінь, для яких він був милостивим і отцем, як вони часто називали у своїх вітальних промовах з нагоди ювілеїв і пам'ятних днів. Все стерпіло серце Патріарха, який йшов хресною дорогою заради Української Церкви. Можна писати безліч животремпливих рядків, але той хто не побував й цьому вирі переживань і скорбот, до кінця не зрозуміє. Господь у цьому серцевідець. Як втішливо тоді для митрополита Філарета звучали слова святителя-страдника Іоана Золотоустого: *“Христос зі мною! Чого я буду боятися? Його Євангеліє в руках моїх – посох, на який я спираюся. Ось де моє пристановище, ось мирна пристань душі моєї. Бурі, на мене зведені, море на мене обрушене, несамовитість володарів і сильних світу – все це для мене не більше за паутиння”* [6, с. 54 – 55].

Після того, коли не послухався РПЦ, 11 червня 1992 р. на Архиєрейському Соборі Російської Церкви без справжнього судочинства, з порушенням канонів, заочно “засудили” митрополита Філарета до “позбавлення сану” і єпископа Якова [ЖМП1992(8), с. V – VI], а піз-

ніше ще й піддадуть анафемі у 1997 р. [21, с. 550]. Анафема – буквально означає відлучення, але не просто відлучити, тому що нам так захотілося, мають бути певні причини. Але не знайшли причин для відлучення митрополита Філарета, те що хотів автокефалії це не причина. І ця анафема не спрацювала, як сказав пізніше один з високих ієрархів Російської Церкви. І архипастир дивився на неї як на небуття, пустоту. “Що вона є, що її нема – все одно”, – говорив Святійший Патріарх у 2009 році [14, с. 31]. По іншому можна розуміти, що анафема – це ліки, які лікують людину, але коли людина здорова, то хіба буде приймати їх?

Владика Філарет завжди пам’ятає слова святителя Іоана Золотоустого: *“Скільки б не здіймались і не били хвилі, Корабель Христів не загине. Чого ж мені боятися? Смерті? А я скажу з апостолом: “Життя моє – Христос, а смерть – моє віднайдення”. Вигнання? Але земля належить Господу з усім, що вона містить. Позбавлення майна? Я нічого не приніс у цей світ, і нічого з нього не винесу із собою. До всього, що може змусити людину тремтіти, – я ставлюся з презирством... Я кажу вам так, як чиню, і взиваю до любові вашої, хай буде ця любов довірливою”*.

У такий складний період Господь не забуває свого архипастира, сниться йому віщий сон: “Я бачу бурхливе море, чорні хмари над ним, а я стою один на скелі серед цього бурхливого моря. Хвилі нещадно б’ють об цю скелю. Коли я прокинувся, то зрозумів, що це означає: я стою на скелі правди, яку ніякі хвилі подолати не можуть. Далі було ще більш конкретне знамення від Бога, що я повинен робити – повинен об’єднатися з тодішньою Українською Автокефальною Церквою. І я пішов на це об’єднання. Ми об’єдналися і створили Київський Патріархат. З того часу, коли я побачив цей сон і друге знамення Боже, я був стовідсотково впевнений що йду тією дорогою, якою повинна йти Українська Церква, і я разом з нею”, – розповідав Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет на святкуванні свого 80-ти річчя в Національній опері України.

Як вище вже було написано, що в кінці 1980-х років відновлюється УАПЦ, 5 – 6 червня 1990 року проголошення Київського Патріархату і першим її Патріархом стає Мстислав (Скрипник) (1990 – 1993 рр. патріаршества), який перебував за кордоном і там керував УПЦ в діаспорі, тими хто під час правління тиранів, змушений був покидати свою Батьківщину і тікати далеко. Патріарх Київський і всієї України Мстислав вів своє апостольське приємство від архипастрів Православної Церкви в Польщі, які раніше були у складі РПЦ, а коли Польща відродилася на початку

XX ст., частина Волинської єпархії опинилася у складі відродженої Польщі і вони, українські ієрархи, увійшли до складу Православної Церкви в Польщі під керуванням Блаженнішого митрополита Варшавського і всієї Польщі Діонісія (Валединського). І 13 листопада 1924 року ця Церква стала автокефальною, спадкоємниця Київської Митрополії і це визнали Православні Помісні Церкви.

У червні 1992 роки митрополит Київський і всієї України Філарет, отримавши несправедливий осуд із Москви від своїх колишніх співбратів, пішов на об'єднання з УАПЦ. Всеукраїнський Православний Собор, що зібрався у Києві 25 – 26 червня 1992 року, об'єднав УПЦ під керівництвом митрополита Філарета з УАПЦ під керівництвом Патріарха Мстислава в єдину Українську Православну Церкву Київського Патріархату [16, с. 3].

Одразу після Об'єднавчого Собору УПЦ КП Патріарх Мстислав дав інтерв'ю, яке було надруковане в пресі. Це було звернення Святійшого Мстислава до єпископату, духовенства і вірних, в якому було схвалено об'єднання [19, с. 169 – 170]. 24 серпня 1992 року Патріарх Мстислав у співслужінні з митрополитом Філаретом відправив святочний молебень за Україну... [20, с. 402]. Але є ще інша думка, що Патріарх Мстислав пізніше не визнавав цього об'єднання, хоча ніхто не знає правди, один Господь все знає, тому що він перебував за кордоном більше свого часу і там помер (США).

Постає питання, скорше митрополит Філарет ставився негативно до відродженої УАПЦ, а тепер об'єднався з нею? Для віруючої людини тут немає нічого дивного, бо благодать Божа має велику силу діяти на людину і вказувати ще кращі шляхи. Згадаємо із Священного Писання, як Савл перетворився раптом у Павла. Важко тоді було говорити у Радянському Союзі про незалежність УПЦ, бо знаємо як влада відносилася до Церкви, якби митрополит заговорив про це, могло б бути з Української Церквою те що раніше у 30-40-х роках XX ст. Але коли настав Богом даний час, проголошення незалежності України, тоді владика, як розумна людина втілює свої думки про автокефалію УПЦ і пішов за народом, який також віками хотів, щоб в Україні була Українська Церква, де люди могли б чути Слово Боже зрозумілою, українською мовою ...

На питання, чому Предстоятель УПЦ Філарет (Денисенко) не ставився позитивно до відродженої УАПЦ, а раптом став її очільником, владика Димитрій (Рудюк), митрополит Львівський і Сокальський має свою відповідь, як і на все, що відбувалося тоді в автокефальному русі, свою думку: “По-перше, зближення митро-

полита Філарета з УАПЦ сталося вже після листопадового Собору УПЦ, який проголосив курс на автокефалію. З ним час від часу стали зустрічатися тодішні представники УАПЦ – митрополит Антоній (Масендич) та архієпископ Володимир (Романюк). Я дійсно чув негативні слова з вуст митрополита Філарета в адрес УАПЦ. Але зараз можу сказати, що повністю його підтримував, будучи прихильником УПЦ. Я відвідував декілька раз богослужіння, які провадила УАПЦ, особливо з приїздом в Україну Патріарха Мстислава (Скрипника). Вперше чув українську мову в богослужінні. Коли звершував ці відправи Патріарх Мстислав, то був там і церковний дух. Але не було цього церковного духу в таких, як митрополит Антоній (Масендич) та його прихильниках. Чистих і світлих людей серед ієрархів, які щиро прагнули розбудувати структуру УАПЦ, відроджену наприкінці 80-х, там було мало і серед них слід згадати блаженної пам'яті другого Патріарха Київського і всієї Руси-України Володимира (Романюка), трагічно загиблого митрополита Іоанна (Бондарчука) та нинішнього митрополита Буковини Данила (Ковальчука). Всі інші ієрархи цієї Церкви, мені здається, були людьми чисто випадковими, які буквально пришилися до прекрасної вивіски УАПЦ. Вони всіляко використовували Патріарха Мстислава (Скрипника) у своїх цілях. Прислані ним кошти на розбудову УАПЦ вони розкрадали, а храми, передані в Києві цій Церкві, ще довго стояли не відремontованими і убогими. Тому об'єднання частини УПЦ на чолі з митрополитом Філаретом із УАПЦ було просто неминучим. Поява постаті митрополита Київського Філарета в автокефальному русі просто зробило цей рух більш церковним. Точніше сказати, митрополит Філарет цей рух просто воцерковив. В цьому був Промисел Божий. І час доказав, що ми не помилилися...” [6, с. 56 – 57].

Майбутній Патріарх Київський пішов на такий крок об'єднання, не тому, що не обрали його в РПЦ Патріархом, є така думка в УПЦ МП, бо бачимо що надалі, після обрання Алексія Патріархом Московським Святійший владика Філарет керує УПЦ...; не тому що хотів збагатитися, чи керувати незалежною Церквою, не у цьому все це заключалося. Митрополит Філарет бажав, щоб була своя Церква, як у Грузії, Болгарії, Сербії, інших народів. Це має велике значення, як для людини – молитися (спасатися) свobodно і зрозуміло, так і для держави... Святійший Патріарх Філарет в 16-ту річницю інтронізації пояснив яка різниця спасатися у свobodній Церкві і залежній від іншої, це є на сайті УПЦ Київського Патріархату 25.10.2011 “Свobodна Церква краще служить спасінню свого народу”.

Після Патріарха Мстислава Предстоятелем УПЦ Київського Патріархату став владика Володимир (Романюк) (1993 – 1995 роки патріаршества), який недовго трудився на цьому поприщі, але робив усе, щоб Церква прямувала до Бога і залишився в очах добрим пастирем.

“Аксіос, аксіос, аксіос” – прозвучало під склепінням величного Свято-Володимирського кафедрального Собору, після Всеукраїнського Помісного Собору 20 – 22 жовтня 1995 року, який, майже одногосно, обрав нового достойного наступника Київських святителів Михайла, Іларіона, Макарія, Петра, Патріархів Мстислава і Володимира – Патріарха Київського і всієї Руси-України, третього Патріарха Помісної УПЦ Київського Патріархату Філарета. “Ви народилися в селі Благодатному і благодать Божа спочила над Вами”, – з такими вітальними словами звернувся до новообраного Патріарха постійний член Синоду, митрополит Львівський і Сокальський Андрій (Горак) [4, с. 56].

Ще поле не все зоране, потрібно братися за плуг і орати і Святійший Патріарх Філарет з перших своїх днів Предстоятельства УПЦ Київського Патріархату продовжує трудитися у винограднику Божому. З благословення нашого святителя владика Філарета, як із пільми майже вікового атеїстичного запусцення одна за другою сяють нові засвічені лампади – святії храми, подібно тому, як на нічному небосхилі засвічуються зірки, воскресли: і Михайлівський Золотоверхий монастир, і Успенський Собор Києво-Печерської Лаври, і Пирогоща, й інші храми, які сьогодні відроджуються на нашій українській землі.

Архипастирська праця Предстоятеля УПЦ Київського Патріархату триває, Церква поповнюється новими єпископами, зростає кількість парафії. Святійший, як і колись відвідує єпархії всієї Руси-України, де його радо зустрічають і просять молитов за них. Він є видатним ієрархом Церкви Христової, мудрим керівником, великим проповідником, православним мислителем, богословом, талановитим дипломатом, трудолюбом... Найголовнішим для пастиря нашої Української Церкви, Святійшого Патріарха Філарета є готовність зробити все для спасіння пастви, кожного члена Церкви, кожної заблудшої, пропавшої вівці, кожної душі людської, щоб вивести її із терня гріха і знайти і привести до Царства Божого, щоб вона не потрапила, там де плач і скрегіт зубів.

“Очолити 1995 року Церкву, Ви, Ваша Святосте, – вітав владика Димитрій в день небесного покровителя Предстоятеля, – були схожі на малу бджолу між тими, що літають, але плід Ваш виявився найкращим із солодоців для нашої Помісної Української Пра-

вославної Церкви. Ви Українську Церкву розбудували і вона помножилася у кілька разів” [3. с. 3].

Також Святіший бажає, щоб в Україні була Єдина Помісна Українська Церква, навіть готовий зняти кукіль (головний убір Патріарха), щоб об'єдналася УПЦ МП і УАПЦ (н.), яка утворилася ще при Патріарху Мстиславі, з УПЦ КП в Єдину Помісну Церкву, щоб не було ворожнечі між ними, а в одному дусі славили Бога, що на небесах...

У своїй постаті Патріарх Філарет вміло поєднав два колись непримиренних напрямки українського православ'я і правильно керував його процесами. Церква за святительства Патріарха третього зросла втричі, помножилося парафіянами і монастирями. Більшість православних українців підтримує саме Київський Патріархат і в цьому велика заслуга нашого Предстоятеля... Хоча є такі, які хочуть очорнити УПЦ Київського Патріархату, називаючи її “неканонічною”, “неблагодатною”, “єретичною”, але все це говорять ті, які не розуміють вчення Церкви і цих термінів, або просто треба говорити, бо втрачають приходи і слухають Москву. Благодать подає Господь, а не Московський Патріарх... УПЦ КП не є єретичною, тому що сповідує все те що і інші Православні Помісні Церкви. Не розкольніцька, бо розкольніки – це ті, які розділилися в думках про деякі предмети церковні та через питання, що допускають виліковування (напр.: неправильне вчення про покаяння). У нашій Церкві є відмінність від УПЦ МП у практиці богослужінь – вони відбуваються переважно українською мовою. Але це не тільки не заборонено канонами, але й відповідає словам апостола Павла: *“в Церкві хочу краще п'ять слів сказати розумом моїм, щоб і інших наставити, ніж тисячі слів незнаймою мовою”* (1Кор. 14: 19). “Якщо хтось, будучи викритим у гріху й видаленим від священнослужіння, не скорився правилам, а сам утримав за собою предстояння та священнослужіння, і з ним відступили деякі інші, залишивши Кафоличну Церкву, це є самочинне збіговисько”, – говорить правило [9, с. 94]. Але Предстоятель УПЦ митрополит Філарет законним судом не був викритий у гріху, не скорився він не правилам, а неканонічним рішенням Архиєрейського Собору РПЦ 11 червня 1992 року, тому накладені на нього з боку РПЦ заборони є недійсними.

Єпископ Євстратій (Зоря): “... Всі розуміють, що Патріарх Філарет є стовп на якому утверджується Помісність автокефалії Української Церкви. І тому впершу чергу саме цей стовп намагаються розбити своїми нападками вороги України і Української Церкви. Але Патріарх внутрішньо є міцним щодо всіх цих нападок, і скажімо його слова про те, що зовнішню критику треба слухати і ви-

правлятися, якщо в ній є правда, а те що є неправдою, на це не звертати ніякої уваги. І можна тільки подивуватися тому, з яким внутрішнім спокоєм, з якою силою духу Патріарх переносить ці напади з боку критиків, а насамперед несправедливі напади з боку лжебратів, тих, які колись були готові не те, що руки цілувати, але якби сказали, то й напевне, й ноги цілували, а тепер вони з піною рота кричать про “неканонічність”, “безблагодатність”, про анафему тощо. Хоча Патріарх прекрасно знає всю піднагодну цих крикунів і прекрасно знає, ким вони є насправді і яким порокам вони віддані, і яким життям вони живуть, жили тоді і тепер. Але тут ще одна грань в Патріарха, він, знаючи багато про справи Московського Патріархату, про архиєреїв, ніколи не використовує своє знання для того, щоб захистити себе, своє ім'я, щоб шляхом викриття негідності інших. Патріарх знає, що правду виявляє Господь, і він справді втілює в своєму житті слова Спасителя, Який каже: “Поклади на Господа печаль твою”, Господь Сам розсудить, і тому не треба добиватися в питаннях, які стосуються тебе особисто, правди, тому що Сам Господь відкриє цю правду. А з іншого боку Святійший розуміє, що такі скандали, викриття несуть шкоду Церкві, тому що люди зовнішні, безперечно, зваблюються подібними викриттями, хоча вони є правдою, але так само, скажімо, правдою було і те, що Ной напився і оголив себе в шатрі своєму, але коли Хам пішов і розказав цю правду своїм братам, то за це був засуджений. Ось тому Патріарх не розповідає про те, що знає, не віддає у друк свої викриття, і тим самим стає вище над всіми людьми, які безперестано намагаються наклепами очорнити його ім'я і його діяльність ...” [18, с. 107 – 108].

Кожна Помісна Церква, яка йшла чи йде до автокефалії, не визнавалася тими Церквами, які вже були на той час, у певний період, або з якої вона вийшла. Наприклад: Болгарська Православна Церква з 870 року існувала у складі Константинопольського Патріархату, як автономна. Відновлювалося Болгарське царство, вона ставала автокефальною, занепадало – знову поверталася до Константинопольського престолу. 11 травня 1872 року була Болгарська ПЦ проголошена автокефальною. Але цього не визнала Константинопольська Церква 73 роки і оголосила БПЦ розкольницькою. 22 лютого 1945 року усі анафемі, відлучення були такими, що втратили силу і її визнали Помісною Церквою. Подібні історії Грузинської, Сербської Елладської, Румунської, Албанської, Польської, та і самої РПЦ, яка 141 рік (з 1448 по 1589 рр.) не мала офіційного визнання своєї автокефалії. Жодна Церква не захоче, щоб від неї відходила певна частина,

яка потрапила в її юрисдикцію, за певних обставин, чи народилася від неї. Тому, що це велика втрата куска хліба. Але Церкві, яка відійшла і йде до автокефалії треба оці всі перепони подолати і вистояти, якби важко не було.

Така сама доля випала і для УПЦ Київського Патріархату, яку на даний час не згадують Помісні Церкви у поминанні і не має її в диптиху, хоча духовно у Христі ми єднаємось з усіма, тому що сповідуємо те що і всі Православні. Але пройде час і ми віримо, що це визнання буде, якби цього не хотіла РПЦ і які б не ставила перепони, бо вона є причиною цього. Звичайно, РПЦ не бажає втратити на Україні духовенства, 3-х Лавр, монастирів, духовних закладів і приходів. Але прийде час і вона буде змушеною змиритися з цим, переможе істина, те що є, а не те чого немає.

Часто ми чуємо з уст наших братів, що ми маємо бути єдині, бо нема ні елліна, ні юдея... Де немає, сказано?, – у Христі, це дійсно так, усі члени Церкви містично з'єднуються з Головою Церкви – Христом і всі рівні в усьому (ну, це вже богослів'я), але адміністративно (зовнішньо) ми розділені: є Константинопольська, Єрусалимська, Олександрійська і інші Церкви, чому ж не може бути Української? Якщо навіть ми з Росією “єдіная, неділімая Русь”, то центр православ'я цих народів має бути у Києві, а не у Москві. Де хрестив рівноапостольний князь Володимир народи і затверджено християнство у Києві чи у Москві, якої ще не було? Україна і Росія – на сьогодні вже дві окремі держави. Треба забувати про те що ми єдиний союз, ми тільки брати і сестри, які маємо допомагати один одному, але не пхатися у чийсь справі і робити ворожнечу. Московська Церква хотіла би керувати усім православ'ям у світі, але у нас (православних) не таке вчення як у Римо-Католицькій Церкві, один папа на всю Церкву і на весь світ. Нам одного Патріарха для всієї Православної Церкви не потрібно. У нас один глава – Господь наш Ісус Христос. А Патріархи це тільки Предстоятелі, перші серед рівних по честі, вони є братами рівними між собою, які ведуть до Бога народ, як вів колись Мойсей єврейський народ...

Оглядаючи зором ниву духовного просвічення в Україні, на розум помало приходиться її порівняння з Божим садом, виноградником Христовим, де клопітка праця приносить зрілі і щедрі плоди. Зігріває і годує цей виноградник Сонце правди – Христос Бог наш. Від того і грони його напоєні світлоносністю. Треба ще потрудитися багато, щоб цей сад став кращим, щоб прийшов час, коли *“паросток Господа з'явиться у красі і честі, і плід землі – у величі і славі”* (Іс. 4: 2). Про це – молитви доброго виноградаря

Святої Української Православної Церкви Святейшого Патріарха Філарета, який цілоспрямовано трудиться над його благоустроєм, неустанно за збереження і розвитком “насадження Божого”, неустанно молиться до Христа: *“Споглянь з небес, Боже, і подивися! Завітай у виноградник цей. І охорони його (утверди) бо його насадила правиця Твоя”* (Пс. 79: 15 – 16).

У бурному морі Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріархату владика Філарет твердо і впевнено веде корабель Церкви через рифи, скали і підводні течії, не дозволяючи з Божою допомогою йому дати відхилення в яку-то із сторін або сісти на мілину мирської суєтності. Вітрила цього корабля наповненні диханням Святого Духа, і, не дивлячись на небезпеку бурного плавання, він під управлінням досвідченого керівника могутньо розсікає житейські хвилі на дорозі до вічного спасіння у Христі.

Ми не повинні сумніватися чи правильно поступив владика Філарет у той час, чи ні, та чи правильно зараз ми рухаємося, правильно. Тому що Святе Писання говорить, що коли судили ап. Петра з іншими в синадріїні, підвівшись Гамалііл і сказав: *“...подумайте про людей цих, що маєте робити з ними. Бо незадовго перед цим з'явився Февда, видаючи себе за когось великого, і до нього приєдналося близько чотирьохсот чоловік; але його вбито, і всі, хто слухав його, розійшлися і зникли...”,* – були і інші подібні з якими те саме сталося..., – і нині кажуть вам, відступіть від цих людей і облиште їх; бо якщо це починання і це діло від людей, то воно зруйнується; а якщо від Бога, то ви не можете знищити його...” (Діян. 5: 34 – 39). З малого зроблю велике, говорив Ісус Христос, в цих словах велика глибина богослів'я, але можна застосувати ці слова і до нашої Церкви. Чому? Залишилося два архипастирі, митрополит Філарет і єпископ Яків, а правила дозволяють двом або більше архиєреям рукопокладати інших єпископів, а подивімося сьогодні яка ми велика паства.

Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет на урочистому акті з нагоди Його 80-літнього ювілею в Національній опері України говорив: *“Коли я дивлюся на випробування, які мені довелося перетерпіти, вже з позиції своїх 80-ти років, я бачу, що повинен радіти таким посланим від Бога стражданням. Посланим за що? А за те, що коли ще був ченцем, то хотів показати свою правду, не смирился себе. Так ось тепер смирился перед цими болями. І не вважаю себе кимось, бо ти є ніщо. Якщо ти щось зробив, то зробив тільки тому, що Я допоміг. А якби Я тобі не допомагав, то ти нічого не зробив би. Тому будь смиренным, а не гордим. Бо Бог гордим противиться, а смиренным подає благодать”* [14, с. 30 – 31].

У журналі “Свято” №1 – 2 (12/2007) Вишневий О. пише: “Патріарх Київський і всієї Руси-України Святійший Філарет – одна з найпомітніших постатей сьогодення, журналісти й політологи пов’язують з його іменем величезні перетворення в людській свідомості. Його життя супроводжують звуки переможних фанфар і нечувані скандали. Він улюблений пастир, духовний проповідник народу, великий друг української інтелегенції, патріот, визначний мислитель й організатор церковного життя. Водночас опоненти не шкодують чорної фарби, зображаючи духовного лідера “розкольником і відступником, відлученим від Церкви”. Тільки людина, щедро обдарована Божою Благодаттю, наділена Промислом Божим, може піднятися на таку вершину духовності, здобути найвище визнання, витримати такі випробування й страждання, які переніс нас Патріарх”.

Як всяка велика людина Патріарх, який, безперечно, є великою людиною, постаттю може бути зрозумілий, оцінений лише згодом, лише на відстані. Бо, зазвичай, ті люди які, є сучасниками великих людей, не дуже це цінують і не дуже розуміють, і лише втрачаючи те, такий неоціненний скарб, люди розуміють, що вони втратили. Але разом з тим, безперечно, християни не шукають для себе нагороди в цьому світі, тому для Патріарха це не є важливим, щоб його оцінили чи визнали його достоїнства чи похвалили його працю тут. Для Патріарха найголовніше, що скаже про це Господь. І ми віримо, що прийде час і історія поставить крапку, оцінить труди Святійшого, так як оцінила життя святителя Іоана Золотоустого, якого свої християни-брати три рази відправляли в заслання і він писав: *“У нас справа дійшла до такої біди, що знаходячись у виключній небезпеці, ми не усвідомлюємо цього, і не перемагаємо огидніших з пристрастей, так що на нас виконалось слово пророка – “Немає кому прикласти пластиря, ні олії, ні пов’язки””*[18, с. 128], але його не чули; святителя Афанасія Великого також ганяли, “як зайця по полю”, знову свої і для них вони (святі) були не зрозумілими, нібито живуть не православно, але пізніше Церква причислила їх до лику святих.

Джерела

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка) за Біблією рос. мови, яка була перекл. з єврейської та грецької мов у другій половині XIX століття (Синод. Видання Рос. Бібл. товариства. М., 2002) – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. Благовойченко М. Хто і за що засудив митрополита Філарета, або яка Православна Українська Церква канонічна, а яка – розкольніцька // Голос Православ'я. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1999. – №003 (003) лютий. – С. 6.

3. День тезоіменитства Святейшого Патріарха Філарета // Голос Православ'я. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2009. – №24 (264) грудень. – С. 3.
4. Димитрій (Рудюк), ігум. Волевіявлення Святого Духа – проти московської анафема // Православний вісник. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1999. – №1 – 2. – С. 56 – 59.
5. Димитрій (Рудюк) ігум. Духовний пастир нації // Проповіді Патріарха Філарета. Т.1. – К.: Вид. відділ УПЦ Київського Патріархату, 1999. – С. 3 – 4.
6. Димитрій (Рудюк) архієп. Предстоятель Української Церкви (біографічний есей). – К.: Видавн. “Архангельський глас”, 2009. – 95 с.
7. Документи Архирейского Собора РПЦ. Москва, Свято-Данилов монастир 25 – 27 октября 1990 г. Определение об УПЦ // ЖМП, 1991. – №2. – С. 2.
8. ЖМП, 1992. – №3. – С. 11.
9. “Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква”. Историко-канонічна декларація Архієрейского Собору УПЦ Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К., 2007. – 167 с.
10. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих отців. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2008. – 367 с.
11. Митрополиту Киевскому и Галицкому Филарету – 60 лет // ЖМП, 1989. – №6. – С. 6 – 7.
12. Обращение епископата УПЦ Святейшому Патріарху Московскому и всея Руси Алексею II и епископату УПЦ // ЖМП, 1992. – №3. – С. 4 – 5.
13. Пимен, Патр. Юбилей митр. Киевского и Галицкого Филарета. Его Високопреосвященству... // ЖМП, 1979. – №4. – С. 4.
14. Слово Святейшого Патріарха Філарета на урочистому акті з нагоди його 80-літнього ювілею в Національній опері України // Православний вісник. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2009. – №1 – 2. – С. 28 – 31.
15. Українці, любіть Бога і Україну. Слово Святейшого Патріарха Філарета // Голос Православ'я. – К.: Вид. відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – №03 (243) лютий. – С. 1 – 2.
16. Філарет, Патр. Поступ нелегкий, але звитяжний. Коротка історія створення УПЦ Київського Патріархату // Голос Православ'я. – К.: Вид. відділ УПЦ Київського Патріархату, 1999. – №013 (013) липень. – С – 3.

Література

17. Анисимов В. Истинный лик филаретовского патриарха. Сборник статей и документов в трех частях. Кн. 1. – К., 1999. – 127 с.
18. Бабій В. Святейший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет // Магістр. робота. – К., 2010. – 141 с.
19. Петрів І. Патріарх Філарет (біографічний нарис). – Львів: «Логос», 2004. – 216 с.
20. Преловська І. М. Історія Української Православної Церкви 1686 – 2000. – К., 2010. – 443 с.
21. Цыпин В., прот. История РПЦ 1917 – 1997 // История Русской Церкви: в 9 томах. – М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамс. монастыря, 1997. – Т.9. – С. 426 – 552.



*В. Бабка,
В. Філь*

«Руська правда» як закон для християнського державного і суспільного устрою Русі за Ярослава Мудрого

Проблема дослідження давньоруського законодавства на сьогоднішній день перебуває на стадії глибокого дослідницького інтересу. Особливу цікавість у наукових колах викликає перший писаний кодекс давньоруського права – Руська Правда, яка на погляд таких авторитетних дослідників як Татищев, Шлецер, Карамзін є «збірником законів Ярослава Мудрого» [15; 144].

Наукова цікавість та потреба у вивченні Правди Ярослава Володимировича виникає не лише тому, що це була перша спроба кодифікації звичаєвого права східного слов'янства, а й через те, що наданий момент Українська незалежна держава потребує вдосконалення Основного Закону до рівня, коли б правоздатність його не піддавалася б спору законодавча та компромісна основа не давала б підстав для поширення думок в суспільстві, ініційованих в переважній більшості вищими посадовими особами держави, проте що є потреба у створенні нового Основного Закону. Адже Конституція 1996 року продемонструвала свою нездатність бути втіленою в життя, оскільки в ній проігноровано більшість базисних норм права радянської законодавчої системи, тобто відкинуто ту регламентарну основу якою жив українській соціум на протязі майже сімдесяти літ. Цей фундамент українського законодавства багато в чому випереджає свій час і просто відірваний від реальної суспільно-політичної ситуації.

А Руська Правда це як протиставлення законодавчому сьогодні, бо вона найбільш досконало виконана з юридичної точки зору початку XI ст., в ній не має відречення від попередньої правової бази, яка склалася за родоплемінного укладу і мала усну звичаєву форму вираження. Законодавець цього кодексу вміло узагальнює надбання попереднього періоду, трансформуючи їх до вимог свого часу. На підтвердження цієї тези свідчить виловлювання Грабовського: «Руська правда, як визначна пам'ятка старо-

українського права, поєднувала в собі елементи як традиційного, так й інноваційного права...» [1; 100]

Руська Правда була настільки фундаментальним законодавчим актом, що за висловлюванням академіка П. П. Толочка: «... зберігала свою юридичну силу продовж кількох віків» [12; 73]. Хоча питання збереженості її юридичної сили на даний момент абсолютизувати важко, бо не вироблено універсальних часових критеріїв юриспруденції, але те що вона знайшла продовження в наступних законодавчих твореннях Східно-Центральної Європи це факт. Як аргумент на користь цього є висловлювання Ф. І. Леонтовича про Перший Литовській статут: «...при найбільш поверхневому вивченні Литовського статуту, не можна не побачити його прямого зв'язку з Руською Правдою. Литовській статут являє цілий ряд юридичних інститутів, корінням своїм проникаючих в Руську Правду можна безпомилково сказати, що цілі розділи статуту побудовані на одних і тих же началах з Руською Правдою» [5; 155]

Запропонований спосіб порівняння дає розуміння, що Руська Правда це такий же Основний Закон як і нинішня Конституція, тільки що XI століття. Хоча Правда Ярослава є зразково антиподом до сьогоденного фундаменту українського законодавства, і тому існує необхідність дослідження з метою вироблення соціальної думки, що перший руській кодекс законів це правовий еталон того, яким має бути Основний Закон держави для буденного правотворення України.

Але це не єдина причина, що викликає потребу черговий раз повертатися до історико-юридичного вивчення першого кодифікованого збірника Руської землі. Руська Правда являється широко спектральним полем для наукових розробок, багато аспектів якого не отримали достатньої порції уваги, або ж взагалі залишилися поза нею, хоча багато в чому є визначальними.

Першим хто взявся за вивчення Руської Правди був метро староруської правової історії – Татіщев, який власне і віднайшов Правду та підготував в 1738 р. до друку, хоча документ побачив світ тільки в 1786 р., що за поясненням Тихомирова обумовлюється: «... відсутністю інтересу до руських джерел у академіків Російської Академії наук першої половини XVIII століття...» [11; 18]. Таким чином Татіщев заклавши фундамент у проблематиці киеворуського кодексу і дав платформу для його різностороннього вивчення. Керуючись його розробкою, а також подальшими джерельними напрацюваннями, науковці розглядали наступні питання пов'язані з Руською Правдою:

- питання авторства: місцева чи іноземна пам'ятка – вивчали Карамзін, Татищев, Тобін;
- місце написання: Новгород чи Київ – Татищев, Гетц;
- джерела: уніфікація місцевої звичаєвої традиції чи закордонні запозичення – Струбе де П'єрмонт, Юшков, Іванишев, Вернадський;
- час створення – Татищев, Еверс, Гетц;
- співвідношення Короткої та Просторової Правди – Собалевський, Корський;
- внутрішня структура та її датування – Еверс, Калачов, Тобін, Ланге, Сергеевич, Гетц, Юшков;
- соціально-економічний аналіз юридичних норм – Юшков, Максимейко, Ясинький, Лащенко;
- проблема приватного чи офіційного походження – Еверс, Тобін, Калачов;
- аналіз інститутів права – Ланге, Калачов;
- юрисдикційне середовище виникнення: адміністративне чи церковне – Ключевський;
- відбиття закладеної в її правової традиції в наступних законодавчих періодах східнослов'янського світу – Калачов, Лащенко.

Як бачимо, історіографія Руської Правди розглядала, головним чином, внутрішній аспект пам'ятки, її зміст, структуру та правові норми. Натомість забуваючи про її зовнішню функцію. Доцільно наголосити на таких аспектах дослідження цього юридичного зводу – Руська Правда:

- як правове явище в контексті державного будівництва;
- в контексті становлення християнського світогляду;
- як пам'ятка поширення писемної культури.
- Руська Правда, як християнська правова пам'ятка, зафіксувала становлення кардинально нової правової культури, окремішньої від язичницької:
- суд виходить з-під повної юрисдикції волхвів;
- християнська культура, на відміну від язичницької, менше унормувала побутове життя;
- на зміну язичницькому природному родовому егоїзму прийшла християнська єдність, сформована на братерстві та любові до ближнього;
- племінний федералізм замінила державна унітарна система
- на місце язичницької родової общини стає – сусідська територіальна.
- найвищою цінністю стало життя та здоров'я людини, а не власність, чи матеріальні блага.

Фактично до прийняття християнства Давньоруська держава залишалась конгломератом/федерацією племінних князівств [4; 73]. Імовірно, однією з перших спроб світоглядної консолідації була «язичницька реформа» Володимира. Котра себе не виправдала, що стало однією з причин пошуку шляхів переходу до однієї з світових релігій, чим стало християнство. Слід зазначити, ще одним правовим кроком на цьому шляху була адміністративна реформа.

Проте остаточно ця проблема так і не була вирішена. Щодо якоїсь єдинодержавної свідомості «можна говорити про «космополітизовану еліту» та «етнізовані низи» суспільства» [1; 95].

Тому Ярослав, прийшовши до влади «передусім змушений був знову збирати докупи всі землі, які внаслідок децентралістичних зусиль племінної аристократії після смерті Володимира відпали ввід Києва» [2].

У консолідації треба виокремити два аспекти:

- етнічний;
- політичний.

Микола Чубатий зазначає, що в Руській Правді відбилися норми слов'янського права. Тому перші зводи були «культурним чинником, що об'єднував і русинізував північні землі» неслов'янські за своїм етнічним походженням [14; 452]. Оскільки держава була створена на основі кількох етнополітичних племінних союзів, то недостатньо було встановити єдині норми звичаєвого права для кожної з них, що фактично було неможливо.

Потрібно було створити єдину юридичну систему, що фактично і було здійснено протягом XI – XII ст.

Руська Правда ствердила правову консолідацію земель Київської держави. Юридична уніфікація з введенням в дію норм Правди були чинником етно-політичної консолідації. «Законодавство було поставлене на службу молодій державі» [12; 225].

З появою християнства пов'язана і зміна структури суспільства. Руйнується язичницька родова община. «Не подлежит никакому сомнению, что в эпоху Русской Правды, т. е. в XI-XIII вв., уже существовали территориальные общины, которые составляют дальнейший шаг вперед сравнительно с союзами, основанными на кровных началах» [16; 258].

«Род связуется единством крови и происхождения ..., а с понятием о праве, о моем и твоём, о собственности, о личности ничего общего не имеет. Потому-то род и в Русской Правде не является действующим, даже в юридическом отношении» [6; с.52].

Родова структура суспільства була нежиттєздатною для нових моральних норм. Крім того, вона не могла існувати за умов уніфікованої державної структури, зокрема правової.

Розпад племінного етнічного суспільства пов'язаний не лише з політичними модернізаціями, а й з появою фонетичної писемності [7; 13], котра значно поширюється з християнською культурою, особливо за часів Ярослава Мудрого [12; с.77]

Тому, ще одним фактором, який кардинально відрізняв Руську Правду, від звичаєвого права, був її писемний характер. Канадський філолог, теоретик комунікацій Герберт Маршал Маклюен стверджував, що перехід від звукового (усного), до візуального знакового (писемного чи друкованого) способу передачі інформації кардинально змінює спосіб мислення індивідів. З'являється лінійність, логічність, послідовність світосприймання [7], що характерно для християнської філософії.

Дійсно, для становлення християнського світогляду особа повинна відмежуватися від сил природи, котрі оточують її, заповнюючи простір сприйняття багатьма звуками та шумами. Лише змінивши форму сприйняття дійсності можливо встановити докорінно новий світогляд. Родове язичницьке право, трималось на силі усної традиції. Тому штучно встановити якусь нову чужорідну норму було досить проблематично [13; 321].

Ця інша норма, одноразово виголошена усно не могла закріпитись на рівні свідомості та автоматизму. Натомість писане слово «ставало матеріальним предметом, воно більше не зникало, відразу після озвучення, не залежало більше від присутності мовця, його можна було стандартизувати, зберігати і озвучувати у часі і просторі» [13; 317]

Таким чином:

Традиція християнської культури була створила основу державної правової традиції «Древнейшие христианские религии не только благословляют юридическую культуру, но и непосредственно создают ее. И это вполне понятно. Что могло бы обуздать своеволие дикаря, как не религия, его религия, основанная на почтительном страхе?» [10; с.517];

Руська Правда була важливим чинником етнічної консолідації та правової уніфікації в державному будівництві Київської Русі;

Розпад язичницької общини був наслідком переходу суспільства на нові рамки державного будівництва на основі писемної християнської традиції;

Писемність вплинула на формування християнського світогляду та державної правосвідомості населення.

Наостанок доречно навести слова Іларіона: «...Хто ж може зрівнятися величчю з Богом нашим? Він єдиний, творячи чудеса, готуючи істину і благодать, установив закон, аби в ньому обвиклося людське єство, од багатобожжя ідоцького одхиляючись до вірив єдиного Бога.»[3; с. 40-41]

1. Грабовський С. та інш. Нариси з історії українського державотворення/ С. Грабовський, С. Ставроян, Л. Шклер – Київ: , Генеза, 1995. – 608 с.
2. Іванченко Р. Історія без міфів: Бесіди з історії української державності. – К., 2007. – 624 с.
3. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії. – К., 2000. – 512с. – с.40-47
4. Котляр М. Київська держава часів Аскольда і Олега // Київська Старовина. – 1993. – № 3;
5. Леонтович Ю. І. Русская Правда и Литовский статут//Антологія юридичної думки. – К.: - 2001. Т. 2. – С. 155 – 223.
6. Лешков В. М. Русский народ и государство. История русского имущественного права до XVII в. – С. 52-136 // Антологія української юридичної думки. В 6 т. / ред. Ю. С. Шемшученко та ін. Т.2 – К., 2002. – с. 52-136.
7. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры.— К., 2003.— 432 с.
8. Руська Правда (Коротка редакція) // Хрестоматія з історії держави і права України: У 2-х т. / За ред. В. Д. Гончаренка.- Т.1. – К., 2000, - 472с. – с.27-29.
9. Руська Правда (Просторова редакція) // Хрестоматія з історії держави і права України: У 2-х т. / За ред. В. Д. Гончаренка.- Т.1. – К., 2000, - 472с. – с.29-39.
10. Спекторский Е. В. Христианство и правовая культура // Антологія української юридичної думки. В 6 т. / ред. Ю. С. Шемшученко та ін. Т.1 – К., 2002. –568с. – с 516-540.
11. Тихомиров Н. Н. Исследование о русской правде. Происхождение текстов. М. – Л. изд. – ВО АН СССР 1941. – 255с.
12. Толочко П.П. Київська Русь. – К.: Абрис, 1996, 360с.
13. Франклін С. Шепард Д. Начало Руси: 750-1200 / под ред. Д. М. Буланина. – СПб., 2000;
14. Чубатий М. Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй // Антологія української юридичної думки. В 6 т. / ред. Ю. С. Шемшученко та ін. Т.2 – К., 2002. – с. 452 – 453;
15. Юшков С. В. Общественно-политический строй и Право Киевского государства. – М., 1949.
16. Ясинский М. М. «Село» и «вервь» Русской Правды //Антологія української юридичної думки. В 6 т. / ред. Ю. С. Шемшученко та ін. Т.2 – К., 2002. – с. 258-277



Підпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату – канонічний аспект проблеми

*Підпорядкування Київської митрополії
Московському патріархату надовго поховало
мрію українців мати свою помісну Церкву*

*Філарет, Святійший Патріарх Київський
і всієї Руси-України [4, с. 430]*

Увага до питання зміни юрисдикції Київської митрополії 1686 р. посилилася протягом останнього півтора десятиліття років, що пов'язано з актуалізацією з кінця 1980-х років питання про здобуття Православною Церквою в Україні статусу автокефальної [7, с. 13].

Однією з найважливіших причин, що в подальшому посприяло приєднанню Української Церкви до Московської, було те, що, перебуваючи під владою Речі Посполитої, де контрреформаційні цілі втілювалися в політичну практику, переслідувалися не католики, а православним християнам нав'язувалася унія, українські православні ієрархи не раз зверталися до православного московського царя й патріарха, сподіваючись знайти у них підтримку у своєму скрутному становищі. З цим погоджуються фактично всі історики, найголовніші з яких митрополит Іларіон Огієнко [8, с. 195-197], Іван Власовський [2, с. 294], Наталія Полонська-Василенко [15, с. 61] та ін.

Другим, не менш важливим поштовхом до церковного об'єднання, були Березневі статті Богдана Хмельницького 1654 р. І хоч мова тут йшла про політичне об'єднання, ситуація щодо Церкви за такого ходу подій не могла бути нейтральною. А на думку І. Власовського, так взагалі в історичних обставинах після Переяславської угоди Православна Церква в Україні не могла залишитися по відношенню до Московського Патріархату незалежною. Раніше чи пізніше повинна вона увійти в його юрисдикцію [2, с. 295]. Історія нам свідчить, що провідники Київської митрополії протягом тривалого часу стояли за збереження свого статусу в рамках Кон-

стантинопольського Патріархату. Ця точка зору була висловлена під час переговорів з московським царем у липні 1654 р. під Смоленськом, де знаходилася ставка царя у військовому поході проти поляків. Оскільки церковне питання фактично не порушилось в березні 1654 р., воно розглядалось окремо [15, с. 63]. Отже, посольство від київського духовенства було очолене Інокентієм Гізелем, ігуменом Николопустинського монастиря. Воно було прийняте царем 28 липня і вручило цареві грамоти від митрополита, підкріплені грамотами від гетьмана. Митрополит висловлював радість усіх синів Малої Росії з приводу “нинішнього з'єднання”, виправдовувався за спротив при утвердженні царської твердині на церковних землях в Києві й висловив прохання підтвердити попередні права й привілеї митрополії. Найголовніше з прохань полягало в тому, щоб залишити Київську митрополію “при найзверхнішому нашому пастиреві Царгородському, до котрого нас і право Боже через св. Апостола Андрія і канони свв. Отців прилучили і совокупили”. Підпорядкування Царгороду трактувалось в ній як “корінь всіх наших вольностей і прав” [17, с. 98-99]. Можна сказати, що в цих “статтях” викладалися засадничі позиції митрополита Сильвестра Косова та верхівки київського духовенства, що визначали статус Київської митрополії. Відповідь царя була промовистою: 11 серпня 1654 р. посольству були дані жалувані грамоти на митрополіччя й монастирські маєтності. Відповідь на інші питання була відкладена до повернення царя до Москви. Без відповіді залишилися центральне питання, що стосувалися статусу Української Церкви [7, с. 16].

Ймовірно, що Москва сама чітко усвідомлювала, що церковне об'єднання не за горами. Про це свідчить той факт, що в Москві було надруковано тоді молитву царя та його родини до святих покровителів Московської церкви: “О еже престолу Киевскому соединитися с богопоставленным престолом Московским, и князюению Малороссийскому совокупитися с бохохранимым Великороссийским царством”» [7, с. 14], а також подальші відверті нехтування Московською Церквою церковними канонами, коли вона втручалась у життя Київської митрополії як до власної адміністративної одиниці.

Після смерті митрополита Сильвестра Косова (13 квітня 1657 р.), противника Переяславської угоди та підпорядкування Київської Церкви московській владі, Богдан Хмельницький сам призначив місцеблюстителем Київської митрополії чернігівського єпископа Лазаря Барановича. Проте гетьман не дочекався призначених ним виборів нового митрополита. Після його смерті

Московський воєвода Бутурлін почав намовляти духовенство “всякими мерами за большим подкреплением, чтобы они великого государя милости поискали ... и были бы под послушеством и благословением св. Никона, патриарха Московского” і щоб вони митрополита не обирали, а перше написали б про це цареві [17, с. 107-108].

Іван Виговський, ставши гетьманом, намагався до мінімуму зменшити вплив московських урядовців на перебіг виборів митрополита. Воєводі він заявив, що обрання має відбутися за давніми українськими звичаями, а не за царським наказом [18, с. 147]. Вибори нового митрополита відбулися 6 грудня 1657 р. Було обрано єпископа луцького Діонісія Балабана, кандидата гетьмана І. Виговського. Обрання й поставлення на Київську митрополічу кафедру Діонісія Балабана без благословення (і навіть повідомлення) московського патріарха свідчить про те, що в договірних статтях гетьмана Богдана Хмельницького, укладених у Москві в березні 1654 р., не було статті про підпорядкування Української Церкви патріархові Московському [2, с. 309].

Проте, Москва тиснула на гетьмана Виговського щоб він не виряджав посольства до Константинополя про затвердження на митрополії обраного Діонісія. У лютому 1658 р. окольничий дяк Б. Хитрово запитав новообраного митрополита, чи бив він чолом після виборів великому государеві та московському патріархові. Діонісій відповів, що “від початку святого хрещення” київські митрополити приймали благословення від Царгородських патріархів, “а без волі та благословення св. Константинопольського патріарха він благословення прийняти й посвятитися на Київську митрополію від св. Никона патріарха не сміє”, боячись прокляття з Царгорода [7, с. 17].

Після падіння гетьмана І. Виговського й обрання гетьманом Юрія Хмельницького на Переяславській Раді 1659 р. князь Трубецкой провів постанову: “А митрополиту Киевскому, также и иным духовным Малыя России, быть под благословением св. Патриарха Московского и всея Великия и Малыя и Белья России; а в права духовные св. Патриарх не буде вступати” [15, с. 65]. При цьому він посилався на те, що начебто ця стаття є однією з тих, що були дані ще гетьманові Богданові Хмельницькому в 1654 р. Це було явним підступом і підробкою правового оформлення результатів угод 1654 р. в Переяславі. Козацька ж старшина під час переговорів 1659 р. стояла на попередніх позиціях: “А митрополиту Киевскому и малороссийскому духовенству остаться под властью Константинопольского патриарха” [17, с. 109]. Характерно,

що саме текст статей 1659 р. увійшов пізніше в «Повне зібрання законів Російської імперії» і сприймається як оригінал 1654 р. [1, с. 27]. На цій раді 1659 р. були відсутні ієрархи Київської митрополії й тому вирішувати без них питання про підпорядкування їхньої митрополії йшло врозріз з церковним правом. Важливу роль у цій справі відіграли й зусилля ніжинського протопопа Максима Филімоновича, значною мірою завдяки якому, стаття про зверхність Московського патріарха над Київською митрополією була проведена. За цю послугу отець Максим був винагороджений Москвою: соболів на 500 рублів та 500 золотих червоних.

На основі “Статей”, у жовтні 1659 р. А. Трубецької від імені московського уряду призначив чернігівського єпископа Лазаря Барановича місцеблюстителем Київської митрополії. Останній те призначення прийняв, хоча митрополіча кафедра не була вакантною, а мала митрополита Діонісія, затвердженого на цій кафедрі царгородським патріархом Парфенієм [2, с. 310]. Отже, Москва, не вагаючись, порушила церковні канони, втрутившись у прерогативи Константинопольського патріарха.

1661 р. Московський патріарх Пітирим рукопокладає вже згаданого вище ніжинського протопопа Максима Филімоновича на єпископа Мстиславського і Могилівського та призначає його місцеблюстителем Київської кафедри. За таке, ясна річ, єпископа Мефодія Филімоновича (ім'я Максим було змінено на Мефодій при хіротонії) Константинопольський патріарх 1663 р. піддає анафемі [5, с. 28], через що московське посольство з царською покайною грамотою на руках ще перед ним виправдовувалось [9, с. 146]. Для нас важлива ця згадка через те, що станом на 1663 р. Москва в офіційному документі засвідчила, що територія Київської митрополії – це чужа канонічна область, яка підпорядкована Константинопольському патріарху, а не Московському, і будь-які дії на цій території московських ієрархів є грубим порушенням церковних канонів.

В розмові про приєднання Київської митрополії до Московського Патріархату також не слід упускати одну важливу деталь. Мова йде про Андрусівське перемир'я 1667 р., тобто про документ, який поклав кінець війні між Польщею та Московським Царством. Але важливо те, що внаслідок цього договору Україна просто опинилася розділеною на дві частини, відповідно у складі Московського Царства та Польщі. Далі, беремо до уваги Московський собор 1666-1667 рр., на якому Чернігівську єпископію піднесено до статусу архієпископії. Зроблено це з тією метою, щоб Чернігів став православним центром Лівобережжя в разі відходу

Києва до Польщі на умовах того-таки Андрусівського миру. Якщо взяти до уваги це та все сказане вище, то ми чітко бачимо ряд послідовних та цілеспрямованих дій Москви щодо підпорядкування України, як політичного, так і церковного.

Безумовно, не можна не погодитись з Іваном Власовським, що Україна стала заручником церковно-політичних обставин і її приєднання було питанням часу, але, тим не менше, ми бачимо, що Москва активно сприяла прискоренню цього процесу.

Крапку в боротьбі за Київський престіл було поставлено 1685 р., коли Москва для гетьмана Івана Самойловича видала грамоту-розпорядження про вибори київського митрополита без згоди Вселенського патріарха. Кандидатом став Луцький православний єпископ Святополк Гедеон-Четвертинський, який 1684 р. поселився на Лівобережжі, рятуючись від репресій польської влади та Й. Шумлянського [12, с. 373]. Річ в тім, що Київська кафедра була певний час без митрополита, а був місцєблюститель – Лазар Баранович. І вже збирались висвячувати на єпископа архимандрита Києво-Печерської Лаври – Інокентія Гізеля. Але цього не сталось через смерть останнього. І питання київського митрополита знову опинилось відкритим. Москва звертається до Константинопольського патріарха Якова з проханням передати Київську кафедру під її юрисдикцію, аргументовуючи це тим, що «1. Митрополія Київська «ще за часів батька їх учинилася» в «государській державі» (тобто в Московській). 2. На православ'я посягає «зрадник-уніат єпископ Шумлянський, який називає себе «блюстителем митрополії». 3. Патріарх Царгородський не може захищати митрополії, бо сам перебуває далеко та терпить бурсурманське гоніння. 4. Сам гетьман, запорозька старшина і весь український народ «били чолом» про перенесення Київської митрополії в юрисдикцію Московського патріарха». Не зважаючи на подарунки – 200 рублів і соболі – патріарх Яків відклав відповідь до наради з іншими патріархами [2, с. 330-331].

Не чекаючи відповіді від патріарха, за погодженням царя та гетьмана, у Києві скликано Елекційний Собор 8 липня 1685 р. На Собор не приїхав владика Лазар Баранович і взагалі духовенства було зовсім мало, так що більшість Собору склали самі миряни. Такий склад Собору робив його неканонічним, а через те й ухвали його були неканонічні. Обрано було на митрополита Гедеона Святополк-Четвертинського, хоч значна частина духовенства протестувала проти його кандидатури. Про це свідчить в своєму донесенні Москві гетьман І. Самойлович. Він, повідомляючи Москву про вибори, прохав зберегти права Української Церкви

й скоріше просити Царгородського патріарха відступити Українську Церкву Москві, і нагадував, що Гедеон «взяв благословення (на Луцьку єпископію) від Царгородського патріарха і приніс присягу «ніколи не відступати від послухання того Константинопольського престолу» [15, с. 72].

Незабаром після обрання Гедеона на митрополита духовенство зібралося на другий Собор, який оголосив Елекційний Собор незаконним. Він не мав права вирішувати справи про зміну юрисдикції Церкви, бо то є справа цілої Церкви, до того це питання не було в програмі Собору. Духovenство подало гетьманові свій протест такого змісту:

1. Собор не мав права у відсутності представників духовенства, зокрема Лазаря Барановича, вирішувати питання про перехід Київської митрополії до іншої патріархії.

2. Духovenство не мало права без «вибраного пастиря», змінювати юрисдикцію. До того ніхто – ні цар, ні гетьман – не примушували до такої зміни. Якщо ж самовільно вирішили змінити юрисдикцію, то це викличе клятву Царгородського патріарха.

3. Відмовитися від патріарха, «віковічного свого пастиря і батька», духовенство зможе лише, якщо сам патріарх звільнить від послушенства йому, якщо власними очима побачить акт уступки.

4. Треба взяти під увагу становище православних в Польщі: якщо буде зраджено Царгородського патріарха, їх примусять підкоритися папі.

5. Українська земля зберегла чимало вольностей під Московською державою. Справедливо, щоб і духовенство мало свої вольности, суди і права. Цього ж не буде, якщо Київського митрополита урівняють з іншими московськими митрополитами.

В «чолобитній» до царів та патріарха духовенство просило:

1. Щоб царі й патріарх самі звернулися до патріарха Царгородського в справі передачі Київської митрополії в юрисдикцію Московського патріарха.

2. Щоб за митрополитом був залишений титул екзарха Царгородського патріарха.

3. Щоб митрополит зберіг владу над всіма установами – єпископіями, архимандріями, ігуменствами, монастирями, церквами, братствами.

4. Щоб затверджено було за митрополією володіння всіма маєтками на Правобережжі, які захопив єпископ Й. Шумлянський.

5. Щоб Київська митрополія стояла вище всіх інших митрополій, підвладних Московському патріархові.

6. Щоб митрополит Київський лише приймав благословення від патріарха Московського на митрополію і патріарх не втручався в його суди.

7. Щоб митрополита вільно обирав Собор пожиттєво.

8. Щоб митрополит мав право вільного друку.

9. Щоб за митрополитом зберігалися всі його привілеї: хрест на митрі, щоб носили хрест перед ним, щоб зберігся титул – «всія Руси» [15, с. 72-74].

Не чекаючи на відповідь Царгородського патріарха, єп. Гедеон в 1685 році був «поставлений» в Успенському соборі в Москві і склав присягу на послушення патріархові Московському.

Для остаточного завершення підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії бракувало тільки згоди Константинопольського патріарха. З цією метою, відразу після хіротонії єп. Гедеона, з Москви до Константинополя відправилось посольство від царів та патріарха, які у своїх листах просили визнати правову зміну статусу Української Православної Церкви та вислати кілька грамот, а саме: патріархові Московському, що він перебирає всі справи на Київську митрополію; митрополитові Гедеону, яка б підтвердила його новий духовний чин; православному населенню України та Польщі – з настановою слухатися новообраного митрополита та його наступників, які будуть висвячуватися у Москві [17, с. 142].

Очолив російське посольство дяк Микита Алексеєв. До нього в Україні приєднався гетьманський посланець Іван Лисиця, через якого Іван Самойлович передав патріарху Якову грамоту з аналогічними проханнями. Прибувши до Туреччини, в Андріанополі посли зустрілися з єрусалимським патріархом Досифеєм, якому Микита Алексеєв теж мав вручити царські грамоти та дари. Дізнавшись про причину візиту, Досифей, відомий вчений-каноніст, категорично відмовився взяти участь у такому беззаконні, заявивши, що це ж порадить зробити й Константинопольському патріархові. Канонічні основи свого поступку він виклав у листах до московських царів та патріарха. Дії московського патріарха Іоакима єрусалимський патріарх розцінив як порушення церковних канонів, що вимагають збереження цілості Церкви та не допускають втручання інших владик у справи чужої єпархії. Шлях, обраний Москвою, на його погляд, негідний, протиправний. Патріарх Досифей нагадав, що коли засновувалося патріаршество в Москві, то воно було затверджене згодою всіх православних патріархів. Отже й зараз Константинопольський патріарх сам своєю владою не може відступити Київську митрополію, і тому необхідно писати до всіх

владик [17, с. 143]. Не мали успіху й переговори з новим Константинопольським патріархом Діонісієм, який саме прибув до Андріанополя за підтвердженням на кафедрі султанською владою (патріарх Яків незадовго до того помер).

Боячись провалу, Микита Алексєїв звернувся за допомогою до великого візира. За іронією долі в той час проти Туреччини формувалася християнський альянс, до якого втягували й Росію. Султану вже оголосили війну Польща, Венеція та Австрія. Московський уряд ще зберігав видимість добрих стосунків. Зрозуміло, що Туреччина намагалася зберегти їх якомога довше [1, с. 31]. Тому візир розпорядився негайно задовольнити прохання російських та українських послів, що й було зроблено. Вже при черговій зустрічі єрусалимський патріарх не тільки «віднайшов у правах, що вільно кожному єпископові відпустити свою єпархію до іншого єпископа, але й пообіцяв посприяти здійсненню царської волі». Константинопольський патріарх Діонісій теж дає згоду на передачу Київської митрополії Московській патріархії. Повернувшись в Константинополь, він скликає у цій справі Собор, в якому взяли участь лише митрополити. Через деякий час Микита Алексєєв отримав низку бажаних грамот, виданих у травні-липні 1686 року [17, с. 144]. В грамотах Константинопольський патріарх пояснював, що змушений був відпустити Київську митрополію, зважаючи на обставини, в чому й переконав Собор, але він висунув певні умови, при яких грамоти набирали чинності:

1. митрополит Києва обирається згідно з встановленими в Україні звичаями, а не призначається Московським Патріархом;
2. київські митрополити повинні в святих диптихах згадувати на першому місці Вселенського Константинопольського Патріарха, а на другому місці Московського Патріарха;
3. київські митрополити не мусять обов'язково висвячуватися в Москві;
4. київським митрополитам залишається надалі право надання ставропігії і друкування богослужбових книг;
5. київські митрополити надалі мають право титулуватися митрополитами "всієї Руси";
6. київські митрополити мають право носити хрест на митрі і білий клобук, а перед ними має бути несений хрест;
7. у справах, що не стосуються віри, митрополичий суд є найвищою інстанцією без права оскарження;
8. за Київською Митрополією залишаються поза тим всі права автономії, які вона мала, будучи автономним екзархатом Вселенського Константинопольського Патріархату [3, с. 53].

Визнала акт передачі Київської митрополії й Польська держава, яка мала до неї безпосереднє відношення. 21 квітня 1686 р. Росія і Польща уклали «Вічний мир». 6 травня 1686 р. договір був підписаний та «присягою царською скріплений». За умовами договору православні єпархії, розташовані на території Речі Посполитої, залишалися у віданні Київського митрополита, хоча він переходив під юрисдикцію сусідньої держави.

27 грудня 1686 року гетьманові Івану Самойловичу за успішне завершення справи підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії була направлена царська жалована грамота із золотим ланцюжком та двома діамантовими клейнодами. Відомо, що сподівання гетьмана, як і всього українського духовенства, виявилися марними. Не встиг М. Алексеєв перетнути кордон, як Росія оголосила війну Туреччині і розпочала невдалі для неї воєнні дії (Кримський похід). У провалі компанії Москва звинуватила гетьмана Самойловича. Разом із старшим сином його арештували і відправили у Сибір до Тобольська, де екс-гетьман у 1687 році помер. Молодшого сина І. Самойловича стратили у Сівську [6, с. 99-100].

Відносно українського духовенства та їхнього владики, то відразу ж після хіротонії в Москві, патріарх звелів Київському митрополитові носити білий клобук, подібно російським. 27 січня 1688 року митр. Гедеону наказувалося підписуватися «Митрополитом Київським, Галицьким і Малої Росії».

У 1687 році Москва, шляхом надання прав ставропігії, вилучила з-під влади митрополита Києво-Межигірський монастир. Наступного, 1688 р., від української церкви відійшла Києво-Печерська Лавра, при тому Лавра оголошувалася першою архимандрією в Росії.

Послаблення влади Київського митрополита сприяло відходу від православ'я трьох західноукраїнських єпархій. На початку XVIII століття вони остаточно перейшли у лоно греко-католицької церкви. Під владою митрополита залишилася лише одна, власне митрополита, Київська єпархія. Лівобережна Чернігівська єпархія 10 квітня 1688 року також перейшла безпосередньо під управління Московського патріарха з правом іменуватися першою серед російських архієпископій [17, с. 146-147].

На цьому історія зміни юрисдикції Київської митрополії, тобто переходу її від номінальної залежності від Константинопольського Патріархату під реальну – Московського, завершується. Безумовно, можна вбачати причини цього виключно в тій політично-релігійній ситуації, в котрій опинилась тогочасна Україна. Але

паралельно з цим ми бачимо, що Москва усіма правдами і неправдами сприяла цьому. Ще більше про те, що це був нищівний наступ Московії на Україну, як в політичному, так і в церковному розумінні, свідчить власне сама історія цього приєднання та подальше існування України в юрисдикції «братньої» Росії. Після цього царизм, не маючи ніяких зовнішніх та внутрішніх перешкод, не зустрічаючи жодного опору зі сторони українського духовенства і гетьманської влади, віроломно порушуючи обіцянки та зобов'язання, взявся за перетворення Київської митрополії, що уособлювала Українську Православну Церкву, в рядову, провінційну єпархію Російської Православної Церкви.

Тепер декілька слів про правочинність даного акту. Питання про неканонічність передачі Київської митрополії постало незабаром. Східне духовенство, незадоволене патріархом Діонісієм, скликало Собор і скинуло його 1687 р. з патріаршого престолу; одним із головних обвинувачень проти нього було те, що він неканонічно відступив Київську митрополію Москві [14, с. 29]. Також акт прилучення Київської Митрополії до Московської Церкви на практиці втратив правочинність з того моменту, коли було порушено хоча б одну з умов, на яких відбулося таке приєднання. А оскільки жодне з наведених вище положень не дотримано, то навіть формально цей акт приєднання втратив чинність ще до появи Томосу 1924 р., який лише констатував реалії. Нагадаємо, що даний Томос є офіційним документом Вселенського Патріархату, наданий для Української Православної Церкви в Польщі, що визнає (а не надає!) її автокефалію, а також в цьому документі чітко прописано про визнання неканонічності акту 1686 р. та про визнання Московської Церкви в межах проголошення її Патріархату 1589 р. А на той час, зауважимо, Київська митрополія ще не входила в юрисдикцію Московської Церкви [13, с. 22-23]. Також це підтверджувалось в листі Вселенського патріарха Варфоломія до Московського Патріарха Алексія II 1991 р., заявою архієпископа Скопельського Всеволода, представника Вселенського Патріарха Варфоломія, на зустрічі з Президентом України В. Ющенком у березні 2005 р. [10, с. 42].

Кожна людина, якщо дивитись правді в очі, навіть не знаючи церковних канонів, із самої лише історії вже може дійти висновків, що в діях Москви по відношенню до приєднання Київської митрополії, нічого правочинного не було. Але крім таких історичних свідчень, акт 1686 р. порушує ще й церковні канони. Це 34-е Апостольське правило, що говорить «Єпископи кожного народу повинні знати першого поміж себе і шанувати його, як гла-

ву» [11, с. 12], а також 8-е правило III Вселенського Собору: «Хай ніхто з боголюбних єпископів не поширює владу на іншу єпархію, що давніше та спочатку не була під рукою його, чи його попередника. Але як хто поширив та силою яку єпархію приєднав собі, то нехай віддасть її, щоб не переступалися правила Отців, щоб не закрадалася, під видом священнодійства, пиха влади світської» [11, с. 37].

Про неканонічність даного акту, гадаю, зрозуміло. Але вважаю за необхідне зупинитись на ще одній деталі. В історіографії досить часто акт 1686 р. називають підкупом, симонією, продажем, хабарництвом та ін. через «200 золотих та три сорока соболів», які отримав Вселенський патріарх після видачі необхідних грамот. Якщо дивитись правді в очі, то не слід це вважати ціною продажу Київської митрополії, а доцільніше розцінювати всього лиш як протокольний подарунок, яким обмінюються офіційні делегації і сьогодні. Про це влучно висловились С. Савчук та Ю. Мулик-Луцик: «про продаж Української Церкви Москві можна говорити тільки в метафоричному значенні цього слова, оскільки це був «продаж» не за гроші, а за ціну політичних калькуляцій турецької влади у відношенні до Москви» [16, с. 133]. Тобто ця, відносно невелика, плата зіграла далеко не головну роль у вирішенні даного питання.

Отже, процес зміни юрисдикції Київської митрополії засвідчив слабкість аргументів церковного права перед натиском світської влади. Проте це не позбавляє нас права аналізу правочинності цієї політичної операції, не раз поставленої практикою церковно-політичних відносин під сумнів.

-
1. Бурег В. В. Присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату в 1686 году // Печерський Благовісник. Журнал Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври. – К.: «Пролог», 2007. - № 1 (7) – С. 26-34.
 2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви в чотирьох томах. – К.: 1998. – Т. 2. – 398 с.
 3. Губар Артур. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року та його значення в історії Української Церкви // Православний вісник. – Вид. відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – № 5-6. – С. 53-56.
 4. Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Всеукраїнській церковно-громадській конференції «Об'єднання українського православ'я» // Патріарх Філарет. Доповіді. – В 7 т. – К.: Вид. відділ Української православної Церкви Київського Патріархату, 2003. – Т. 5. – С. 429-443.
 5. Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Ювілейному Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату з нагоди 900-ліття Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря та 1020-ліття хрещення Київської Руси-України 11 липня 2008 // Науковий збірник,

- присвячений 1020-літтю хрещення Київської Русі-України. – К.: Вид. «Архангельський глас», 2008. – С. 12-42.
6. Дорошенко Д. / Передм. Оглоблина О. – Нарис історії України. – В 2 т. – Мюнхен: Дніпрова хвиля, 1966. – Т. 2 – 381 с.
 7. Зінченко А. «...аки в разтерзании ума обреталися многие» (Українське духівництво і підпорядкування Москві Київської Митрополії) // Київська старовина, 2006. - № 5 (371). – С. 13-27.
 8. Лларіон, митрополит. / За ред. прот. Степна Ярмуся. Українська Церква: Нариси з історії Української Православної Церкви. – Т. 1-2. – Вінніпег, Канада. 1982. – 363 с.
 9. Історія Православної Церкви в Україні: Збірка наукових праць. / За ред. П. Яроцького, С. Головащенко, В. Климова – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
 10. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація. – К.: Вид. відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 167 с.
 11. Книга правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / За ред. Чокалюка С. М. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – 367 с.
 12. Лотоцький О., проф. Автокефалія. – В 2 т. – К., 1999. – Т. 2. – 560 с.
 13. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року // Життя і Церква. Орган Української Автокефальної Православної Церкви в Екзилі – 1956 – № 2 – С. 22-23.
 14. Плічковський Никодим, протопресвітер. Нарис історії Української Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії / Ред. Димитрій (Рудюк), архієпископ. – Вид. відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006. – № 3 (3). – С. 5-45.
 15. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен, 1964. – 127 с.
 16. Семен В. Савчук і Юрій Мулик-Луцик. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді в шести томах. – Вінніпег, Канада. 1991. – Т. 1. – С. 101-134.
 17. Харишин М. В. Історія підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату: Монографія. – К.: Вентурі, 1995. – 176 с.
 18. Харишин М., Мордвінцев В. Російське самодержавство та Київська митрополічна кафедра, або як Українська Православна Церква позбулась автокефалії. – К.: Братство УАПЦ «Світло для світу», 1999. – 331 с.



Українське церковне шиття як прояв сакрального декоративного мистецтва

В даній статті висвітлюється питання церковного шиття як елементу сакрального декоративу. Подаються відомості щодо українського шиття та вишивки, її зародження і розвитку та короткий аналіз ролі та значення в інтер'єрі православного українського храму.

Ключові слова: Православна Церква, шиття, вишивка, орнамент.

Український православний храм є надзвичайно гарним і прикрашеним. Але його прикраси мають надзвичайно особливий, притаманний лише Україні стиль. Це в першу чергу прикрашені хоругви, аналойники, індітії, пелени і плащаниці і багато іншого наповнює внутрішнє оздоблення храму, надаючи йому урочистість і молитовну таємничість. Здавна православний християнин приносив у храм найкраще, прагнучи його багато прикрасити, тим самим являючи світу храм, як відбиття неба на землі. Священнослужителі на службі одягалися в багаті, прекрасно виконані золотую вишивкою та дорогоцінним камінням облачення і це була не данина моді, не марне бажання прикрасити себе, а для того, щоб підкреслити сакральну роль священика на богослужінні, де він уособлює собою образ Божий¹. Благочестиві князі Русі-України в першу чергу дбали не про пишноти своїх осель, а про красу Божих храмів. І ми бачимо зараз, що з глибини століть збереглися не князівські палати, які частіше всього були дерев'яні, а прекрасні церкви – величаві, багато прикрашені, як наречені Христові, що тягнуться до неба золотими куполами, формою своєю схожі на свічку – являючи молитовне горіння, як свічка перед Богом ...

Найдавніша, архаїчна вишивка, в першу чергу була орнаментальною. Орнаменти, багато з яких пройшли через темряву століть і збереглися до цих пір в народній українській вишивці, несуть в собі давню семантику, розгадати яку надзвичайно цікаво.

Перші орнаментальні знаки з'явилися на зорі людської історії ще за часів полювання на мамонта (це ромбоподібні орнамен-

¹ Свири́н А. Н. К истории изучения древнерусского лицевого шитья // Древнерусское художественное шитье: Сб. ст. – М., 1995. (Мат-лы и исслед. / ГММК; 10), с. 5–13.

ти, які копіюють зріз мамонтових бивнів) і несли вони для древніх мисливців глибоке сакральне знання. До найдавніших можна віднести і ранні удільні культові знаки – ромби з гачками, крин, паростки, корені та інші знаки родючості. Зародилися вони в найдавніших центрах землеробства і потім поширювалися по світу, слідуючи шляхами розповсюдження культурних рослин. Ці знаки входили в систему аграрного процесу, були частиною його. Поля, на якому засівають насіння, покривалися сакральними знаками, що закликають благословення неба на виростання врожаю. Ці знаки були спочатку лише на полі, поступово переходячи на предмети так чи інакше пов'язані з землеробством і, в кінцевому підсумку на одяг вже як охоронні². Сенс їх з плином часу поступово змінювався. З строго аграрних і сакральних вони перероджувалися в охоронні, доброзичливі знаки, а пізніше в селянському середовищі їх магічна роль стала забуватися, і вони придбали вже значення добрих, гарних знаків. У населених пунктах, далеко віддалених від міських ремісничих центрів, цей процес тривав аж до кінця XIX століття³.

В українській церковній вишивці орнаментика проходила більш складні етапи розвитку, піддавалася більшого впливу інших культур.

Початок розвитку лицьового шиття, як і всього церковного мистецтва, на Русі збігається за часом з прийняттям християнства з Візантії. Вже в епоху Київської Русі золоте шиття займало велике місце в оздобленні храмів, на жаль, ранніх зразків збереглося дуже мало і можемо судити про колишню пишність в основному по літописах, де часто згадують про втрати дорогоцінних риз у зв'язку з нашествиям і пожежами⁴.

Лицьове шиття призначалося для участі у богослужінні, тому, дотримуючись традицій християнського мистецтва, відтворювало на вишивці святі образи, біблійні і євангельські сюжети. Кайми прикрашалися тропарями, літургійними і вкладними написами, клеймами зі святами, орнаментом. Твори шиття були невід'ємною частиною власне українського храмового інтер'єру: індітії на престол, катапетасми – завіси царських врат, літургійні покрівці і воздухи, покриви, плащаниці, пелени під ікони – вони прикрашали храм, являючи його прообразом неба на землі. Всі ці пам'ятники були багато прикрашені лицьовим і орнаменталь-

² Калинина Е. В. Техника древнерусского шитья и некоторые способы выполнения художественных задач // Русское искусство XVII в. – Л., 1929. – с. 133 – 165.

³ Средневековое лицевое шитье. Византия. Балканы. Русь: Каталог выставки / Сост. и вступительная статья Н. А. Маясова. – М., 1991. – с. 128.

⁴ Ефимова Л. В., Белогорская Р. М. Русская вышивка и кружево. – М., 1982. – с. 152.

ним шиттям⁵. Вишивали на дорогих матеріалах золотими та срібними нитками, шовком, перлами і дорогоцінними каменями.

В середньовічній культурі лицеве шиття грало помітну роль у прикрасі храмів, і ця роль була значно більшою, ніж зараз. Шиття було невід'ємною частиною внутрішнього оздоблення храмів. До XV століття в руських (українських) храмах замість іконостасу була вітварна заслона, і отвори в ній загороджували вишитими воздухами⁶. Сінь над престолом завішувати вишитими тканинами, приховуючи свята святих вітваря від поглядів тих, хто молиться. Під шанованим іконами поміщали пелени з орнаментальним або лицевим шиттям. Могили покривалися надгробними покривами, у хресних ходах виносили хоругви, а в богослужіннях Великої п'ятниці завжди брала участь плащаниця Спасителя – вишите тіло Спасителя з предстоящими, уособлюючи собою надгробну плащаниця, в якій був загорнутий Христос⁷.

В літописах часто зустрічаються згадки про дорогоцінні «паволоки» і тканинах з вишитими лицевими і орнаментальними зображеннями. Так в Іпатіївському літописі під 1289 в «Похвальному слові» волинському князеві Володимирі говориться, що серед вкладів князя в його кафедральний собор були і «завіси, золотом шиті, та дорогі оксамитовідробниці». У Любомиль князь пожертвував золоту індітію і «плати оксамитові, шиті золотом та перлами, херувим і серафим»⁸.

У Лаврентіївському літопису під 1037 роком згадується про вишивку в Софії Київській: «и украси ю всякою красотою, золотом и камениемногоценным и паволоками, там же під 1203 роком, розповідаючи про розорення Києва князем Рюриком Ростиславичем, літописець записав: «... и порты [одежды] блаженныхпервыхкнязей, ежебяхуповешали в церквах святых, на память себе, то все положили себе в полон». Сповідуючи про взяття Києва татарами в 1240 року, літопис відмічає: «... того же летавзяша Киев Татарове и святую Софью разграбили, и монастыри все и иконы и кресты честныя и вся узорочья церковнаявзяша, а люди от мала и до велика вся убиша...»⁹.

⁵ Успенский А. И. Очерки по истории русского искусства. Т. 2. – М., 1910. – с. 354.

⁶ Калинина Е. В. Техника древнерусского шитья и некоторые способы выполнения художественных задач // Русское искусство XVII в. – Л., 1929. – с. 133 – 165.

⁷ Александр (Федоров), игумен. Церковное искусство как пространственно-образительный комплекс. – С.-Пб., 2007. – с. 376.

⁸ Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1989. – с. 591

⁹ Лаврентіївський літопис / Пер. з давньорус./ – С.-Пб., 2008. – с. 562.

Тканини за природою своєю недовговічні, а часті пожежі, набіги, міжусобиці погубили більшу частину шиття, що прикрашало середньовічні українські храми. Самих же пам'ятників збереглося дуже мало і переважно це зразки золотого шиття. Починаючи з XV ст. коло пам'ятників розширюється, воно різноманітне за типологічними ознаками: це і літургійні комплекти, плащаниці, шиті ікони, пелени, надгробні покрови, зависи та облачення, різноманітним є іконографічний зміст давніх українських пам'яток¹⁰. Пам'ятники мають своєрідне художнє значення, манеру виконання, спостерігається розвиток різних технічних прийомів у вишивці: шиття шовком, золотими та срібними нитками, зрізи перлами. Нажаль, цей багатий матеріал важко піддається вивченню в зв'язку з існуванням в XVIII-XIX ст. безграмотної практики «поновлення» стародавніх пам'яток⁴. А ще слід зауважити що більшість його взірців була знищена під час монголо-татарської навали.

Зразків церковного шитва XII – XIII ст. збереглося надзвичайно мало. Як правило, вони є раритетами в музейних колекціях і широко відомі. Через специфіку матеріалу церковне шитво швидше руйнується, тому збереглося в набагато меншій кількості, ніж предмети будь-якого іншого виду образотворчого церковного мистецтва. Якщо при цьому врахувати, що вбрання духівництва більше інших предметів піддаються зношуванню в побуті церкви (наприклад, у сучасному побуті фелон зношується за один – три роки), то такі речі, що збереглися з XII – XIII ст., можна вважати справжнім чудом. Так, ув українських зібраннях, які серед країн візантійського світу є найчисленнішими, таких предметів вбрання з фігурними зображеннями можна віднести тільки поручі Варлама Хутинського XII ст. Таким чином, археологічні тканини Софії Київської відносяться до низки найрідкісніших й унікальніших предметів¹¹.

Твори шиття вишивалися в «світлицях» – майстернях золотого і лицевого шиття – в привілейованому середовищі феодального суспільства. Практично в кожному багатому домі середньовічної Русі були світлиці, в яких під керівництвом і за безпосередньої участі самої господині будинку вишивала для прикраси церков значна кількість майстринь. Вишивання було одним з обов'язкових компонентів освіти тогочасної дівчини.

Церковна шиття та вишивка як справа для середньовічного українського суспільства мала особливе духовне значення. У XII – XIII ст.

¹⁰ Свирина А. Н. Древнерусское шитье. – М., 1971. – с. 365.

¹¹ Кара-Васильева Т. В. Шедевры церковного шитва України XII—XX ст. – К., 2000. – с. 258.

шитво Київської Русі було широко відомим і у Візантії. Твори що виходили з цих майстерень виконувалися не на потребу дня, а задумували як молитовний продукт, вкладалися в храми і монастирі на молитовну пам'ять. Пам'ятники вишивалися в молінні про дітонародження, якщо шлюб був безплідний, в молінні при різних сімейних і суспільних потребах, на поминання душі. Тільки в кінці XVII століття з'являється нове суспільне явище – майстерні стали вишивати «на замовлення». Вони існували у Києві, Жовкві. Так майстерня Акилини Петрівни Бутурліної працювала за замовлення вищого духовенства, про що говорять повторення зображень та вкладні написи¹².

Відомі і інші приклади, так в 1672 р. дружина окольничого Василя Семеновича Волинського Авдотія Яківна вишивала саккос і омофор для патріарха. У 1690 в Патріаршій будинок вишивали омофор майстрині боярині Дашкової. У тому ж році в майстерні у вдови княгині Авдотії Петрівни Куракіної нанизували перлами оксамитові постави для патріарха.

Зразки київських майстерень відрізняються високим технічним професіоналізмом, але при цьому вони слідували модним художнім течіям і тому дуже віддалилися від давньоруської (української) і візантійської традиції шиття. А твори домашніх майстринь відрізняються задушевністю, але програють у техніці виконання. У майстернях вже не працюють знаменщики, а вишивальниці швидше копіюють старі твори самі, а звідси такі викривлення в ликах і фігурах¹³.

Стародавні пам'ятники, оздоблені шиттям, збереглися завдяки тому, що їх було приховано в церковних і монастирських ризниці, при єпископських кафедрах.

В 1867 р. на Всесвітній промисловій виставці в Парижі були виставлені пам'ятники давньоруського (українського) мистецтва, вони привернули до себе увагу, що позитивно відгукнулося і в Україні, де в той час все робилося з огляду на західне суспільство.

Московське археологічне товариство (з 1870 р.) зіграло значну роль у збереженні і вивченні спадщини Давньої Русі. Воно влаштувало з'їзди, виставки, друкувало доповіді та матеріали виступів, які не втратили актуальності і сьогодні. Особливо необхідно виділити виставку 1890 р. в Москві до VIII з'їзду Товариства, де були виставлені унікальні твори шиття. На виставках, що

¹² Маясова Н.А. Древнерусское шитье. – М., 1971. – с. 235.

¹³ Силкин А. В. Лицевое шитье // Искусство строгановских мастеров: Реставрация. Исследования. Проблемы: Кат. выст. – М., 1991. – с. 115.

влаштовуються в честь 300-річчя Будинку Романових в Москві в 1913 р., теж експонувалися пам'ятники шиття¹⁴.

В середині XIX серед духовенства з'являються високоосвічені ревнителі старовини, які відкривали, зокрема, і предмети шиття з малодоступних для світських учених монастирських ризниць, колекції приватні і монастирські.

Деякі твори шиття були опубліковані в Працях археологічних з'їздів, у журнали «Світильник», «Старі роки», «Християнські старовини та археологія» та ін.

Після революції розпочався етап наукової реставрації давньоруського шиття в музеях і в організованих в 1918 р. Центральних реставраційних майстерень, відреставровані пам'ятники шиття показуються на спеціальних реставраційних виставках. Дослідники звертаються до техніки шиття, публікується ряд робіт на цю тему¹⁵.

Завдяки накопиченому до революції матеріалу і в перші роки після революції, коли в науковий обіг з розграбованих монастирів надійшла величезна кількість предметів шиття, вченим виявилось можливим виділити окремі майстерні, такі як княгині Евфросинії Старицької середини XVI ст. і іменитих людей Строганових XVII ст. Заслугою таких видатних учених свого часу, як А. І. Некрасова і Д. В. Айналова, стало включення давньоруського шиття в загальні роботи з історії руського мистецтва. На початку 50-х років в великомасштабному виданні «Історія російського мистецтва» під загальною ред. І. Е. Грабаря, В. С. Кеменова, В. Л. Лазарева з'явилася стаття І. Є. Мньової про середньовічне шиття, як частини руського мистецтва середніх віків¹⁶.

30-і та 40-і роки були несприятливими для розвитку досліджень по давньоруському шиттю, на початку із-за хвиль репресій, в яких загинуло багато духовенства та церковних майстрів, видатних вчених ще дореволюційної освіченості, і які тому були підозрілі для вульгарно-атеїстичних органів радянської влади, потім горнило Великої Вітчизняної війни, коли у вогні пожеж гинули давні українські міста, а з ними церкви та пам'ятники. У післявоєнний період, коли політичний клімат в країні пом'якшав, цілий ряд музеїв, що мали в 30-і роки краєзнавчий і антирелігій-

¹⁴ Крылов А.К. Методические основы обучения живописцев в Государственном Академическом институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е.Репина Российской Академии Художеств // Макариевские чтения; Вехи русской истории в памятниках культуры. – М., 2004. – с. 61.

¹⁵ Калинина Е. В. Техника древнерусского шитья и некоторые способы выполнения художественных задач // Русское искусство XVII в. – Л., 1929. – с. 133 – 165.

¹⁶ Кара-Васильева Т. В. Шедевры церковного шитья Украины XII—XX ст. – К., 2000. – с. 258.

ний ухил, стали називатися історико-художніми, деякі отримали статус архітектурних і культурних заповідників, що дало можливість експонувати церковні покриви і завіси. Але ніщо не дасть нам забути ті храми, котрі радянська богоборча влада зруйнувала, а з ними і видатні пам'ятки давнього українського церковного шиття та вишивки.

Новий, зовсім не схожий етап в історії розвитку давньоруського шиття, почався в наприкінці 80-х років, коли з'явилися майстрині, що прикрашали храми вишитими творами. Після святкування 1000-річчя хрещення Русі в суспільстві намітилося потепління у ставленні до Церкви, стали відкриватися храми, розвиватися церковне мистецтво, в тому числі декоративне. Для цього часу характерно те, що традиції, живий досвід шиття був практично втрачений і не тільки з-за сімдесятиліття богоборства, але й тому, що саме давнє українське шиття практично згасло до кінця XVIII століття, отримавши риси західного мистецтва. Нове покоління вишивальниць свідомо здебільшого обрало для себе спадщину давнього українського шиття до XVIII століття і стало активно вивчати давню спадщину і його художні особливості, техніку шиття, матеріали. Всупереч всього: скромному матеріальному становищу майстринь, незацікавленість держави, це мистецтво почало успішно розвиватися. В першу чергу у великих містах (Києві, Львові) з'являються майстерні, що ставлять собі за мету не виробництво, а вивчення і відродження традицій давнього українського шиття. Слід відзначити що до вивчення давнього церковного шиття зверталися такі українські вчені як М. О. Новицька, Н. М. Нікітенко, М. М. Нікітенко та Т. В. Кара-Васильєва¹⁷.

Відбуваються виставки, що показали, наскільки в різних стилях працюють сучасні майстрині, на якому високому рівні і техніка виконання та художні особливості їх творів. Дотримуючись традицій, майстрині розвивають далі давнє українське сакральне декоративне мистецтво, переосмислюючи і покращуючи його. З'являються з їхнього середовища молоді дослідники давнього українського церковного шиття і вишивки, які, звертаючись до накопиченого матеріалу, узагальнюють його, а завдяки бурхливому розвитку майстерень, по-новому дивляться на нього, включаючи в свої роботи знання не тільки технологічних особливостей вишивки, а найперше багатий богословсько-літургійний матеріал. Все це свідчить про те, що зараз спостерігається відродження давнього українського церковного шиття і вишивки, як і у вивченні його спадщини, так і в сучасній практиці церковного

¹⁷ Кара-Васильєва Т. В. Шедеври церковного шиття України XII – XX ст. – К., 2000. – с. 258.

шиття та вишивки. Для того, щоб майстерні вишивали свої твори, звертаючись до високих зразків стародавнього мистецтва, необхідно в тісній співпраці з ними, всебічно досліджувати середньовічні пам'ятки українського сакрального декоративну – шиття та вишивки і на основі їх вивчення проектувати нові. Все це допоможе відроджувати нам втрачені перли українського церковного сакрального декоративну – шиття та вишивки.



*І. Биков,
А. Кавунник*

Християнсько-язичницькі війни за князювання Ярослава Мудрого

Предметним дослідженням науки є розв'язання питання, проблеми, задачі. Для історичної науки як і будь-якої суспільної науки дуже важливим є пошук шляхів розв'язання питання, проблеми, задачі методології. У випадку відсутності спеціальної методології для предметного розв'язання вона створюється послідовністю наукових дій, які не заперечують попередню, що називається алгоритмом. Об'єктивною науковою методологією можуть вважатися ті, які досягають поставленої мети без змістового або ідеологічного навантаження фактів, перевіряються і доводяться за допомогою принципів верифікації (зміна постановки питання з метою розкрити додаткові властивості предмету дослідження) та фаллібілізму допущення гіпотези з метою її підтвердження або спростування (протилежність історизму).

Радянська історична школи створила методологія засновану на історичному матеріалізмі, і використовувала її для розв'язання проблем історії та сучасності. Ідеологічне навантаження на факти для досягнення поставленої мети діяло виключно тільки за методології історичного матеріалізм. Принцип науковості і наукового пізнання, за яким досягнення істинності можливе будь-якою методологією, за умови відсутності ідеологічного навантаження фактів. Характерною особливістю радянської методології

було ігнорування релігії в середні віки, натомість підвищена увага приділялася класовим антагонізмам.

Радянська історична школа пояснювала повстання на Русі як антифеодальні. Наприклад, повстання 1071 року селянське повстання в Ростово-Суздальській землі, 1071 року народне повстання в Новгороді, 1113 року в Києві велике народне повстання викликане утисками міської бідноти з боку утиску князівської адміністрації [3; 72-73].

Разом з тим, радянська історія не пояснювала такі важливі питання:

- Чому «народні повстання» виникають тільки наприкінці XI-XII століть?
- Чому ініціатори «народних повстань» виступають язичеські жерці?
- Чому до соціального складу «народних повстань» входять купці й ремісники, а не бідні селяни?
- Чому «народні повстання» супроводжувалися зруйнуванням християнських храмів і жорстокими вбивствами священнослужителів, які не мали жодного відношення до «феодальних» відносин?

Ці та інші питання свідчать про неспроможність радянської наукової школи розв'язання проблеми, які не входять до системи теорії історичного матеріалізму та атеїзму.

Головним завданням даної роботи є: дослідження утвердження християнської церкви на Русі за князювання Ярослава Мудрого. Похідними завданнями є:

- визначення протистояння християнських і язичницьких фундаментальних характеристик державного і суспільного устрою, що призвели до військового конфлікту;
- визначення характеру повстань на Русі XI-XII століть;
- встановлення військових битв між християнами і язичниками.

Таким чином в роботі розглядатиметься два аспекти: основи язичницького світогляду формування держави і війна з християнським.

Поняття «християнсько-язичницькі війни» використовується для позначення військового конфлікту між поганською і християнською державою на території Русі з метою збереження або поширення суспільного устрою. Підставами для характеристики військового конфлікту як війни є світогляд, усталений суспільні структури, військова організація та ініціатори війни. Оскільки язичницький і християнський устрій існував на території Русі без відкритий і масштабних військових

протистоянь, то приводом до початку релігійних війн стала діяльність Ярослава Мудрого. Головне завдання руського князя було християнізація Русі і викорінення поганської віри. Продовження культурної, правової, адміністративної, дипломатичної діяльності на Русі означало повне знищення поганського способу життя на Русі, проти чого і виступили язичники проти Київського князя.

В середні віки головним критерієм визначення статусу князівства, держави, королівства чи імперії було не міжнародне право чи обсяги господарського виробництва, а віросповідання (християнство, іслам, іудаїзм) або міфологія як це було на поганських землях. Відповідно до цієї основи вибудовувалася організація політичної влади, соціальна структура й ієрархія верств суспільства, спосіб життя, військово-будівництво, дипломатія.

Серед великої кількості літератури присвяченої опису язичества на Русі можна знайти багато інформації про матеріальну культуру і міфологічні вірування. Немає необхідності зупинятися на розкритті основ світогляду поганців. Разом з тим дуже мало літератури про державу і право в язичних землях. Основними джерелами для дослідження стають спеціалізована література з релігієзнавства, зокрема фундаментальне видання «Історія релігії в Україні в 10-и томах», археології, етнології, краєзнавства, теорії держави і права, культурології, філософії як вітчизняних так і зарубіжних видавництв.

В курсі лекцій з археології України за редакцією професора Леоніда Залізняка знаходимо, що в період державотворення у світогляді східних слов'ян існували не лише наївні забобонні села, а й державна язичницька релігія міста і соціальних верхів з добре виписаним космологічним епосом, з уявленням про божественне походження великокнязівської влади, зі складним ритуалом і розгалуженим станом жерців [1; 443].

Говорити про єдину язичницьку віру як релігію не доводиться оскільки в умовах політеїзму ні про який універсальні ідолопоклонства на всіх землях не може бути й мови. Спільним для всіх язичників залишається статус жерця. У дослідженні сучасного російського науковця О.Карпова «Язичництво, християнство і двовір'я: релігійне життя у Древній Русі IX-XI століть» зазначено про існування ієрархії жерців: старці, старости і волхви. В селянській громаді старець займав верховну посаду, а староста очолював сотенну організацію, старости перебували у підпорядкуванню старця [4; 49-50].

Верховні правителі були змушені не лише рахуватися з поглядами жерців, а й ділитися з ними реальною владою [2; 169]. У на-

родній свідомості того часу волхв – людина духовного стану (касти). Саме волхви були охоронцями не тільки етнічної звичаєвості, але й етнічної моралі. Вічовий суспільний устрій, який вважали справедливим притягував людей до старої віри. Адже відомо, що навіть самі князі-язичники мусили строго виконувати моральні закони своєї держави, а волхви постійно здійснювали контроль над виконанням цих законів – звичаєвого права [2; 276].

Іншою верствою у язичницькому суспільстві були купці і торговці. Дорога у вічне життя після смерті була надто пов'язана з матеріальним благополуччям, бо в могилу потрібно було покласти те, чим володіла людина за життя. В багатих це були човен, зброя та дорогі прикраси, у бідних серпи, мотики та сокири [2; 159]. Тобто головним показником статусу людини-язичника були матеріальні блага, що одночасно були і гарантією успішного потойбічного життя.

Не випадково у роботі О.Карпова розглядає Східні торговельні шляхи з Хазарією та ісламським світом, Балтійсько-Волжську і Балтійсько-Дніпровський Чорноморський річкову шляхи. Всі головні столичні міста до монгольської Русі розташовувалися на берегах великих річок або озер, що засвідчує про орієнтацію на торговельні контакти та участь в товарообміні, а отже і відкритій системі комунікацій. Суттєво, що в Північній Русі низка міст виникають поза сільською місцевістю. Основним фактором їхнього виникнення становлення і розвитку була торгівля [4; 62-63].

Таким чином можна встановити суспільну ієрархію язичницького суспільства, де на вершині перебував стан жрецтва, нижче купці, князі і військові, оскільки останні повною мірою залежали від жрецтва: купці від вдалого виторгу і збереження товару від розбійників, чим зобов'язували прихильністю ідолам, яких заклинали волхви. Князі і військові завдячували вже іншим ідолам за перемогу і безпосередньо «за надання послуг» волхвам. Враховуючи ту обставину, що в кожній окремій місцевості шанувалися «місцеві» ідоли, місцеві закони і мораль, жрецтво займало панівне монопольне становище – закриту касту – перевірити яку було неможливо. В центрі уваги язичників був рід [2; 169]. Родинні зв'язки в межах населеного пункту і прикріпленого до нього старости або волхва гарантували авторитет і статусу жреця протягом багатьох поколінь, враховуючи той факт що на навчання жерця не було шкіл і чаклунство передавалися магічним способом.

За висновками П.Толочка, християнство почало проникати на Русь, і найперше до Києва, більш ніж за сто років до Володимирового князювання, а язичество утримувалося в народі ще й через

двісті років після офіційного хрещення Русі [8; 76]. Поява і зникнення язичницьких культових споруд і християнських храмів на терені Києва та його найближчих околицях залежала від тієї або іншої релігійної системи [8; 87].

Підходячи до проблеми язичницьких війн проти християн необхідно зауважити, що виникають вони виключно за часи князювання Ярослава Мудрого у Ростові, Новгороді та Києві – місцях найбільших військових заворушень язичників.

Для прикладу діяльності Ярослава Мудрого можна навести такі заходи:

Церковне будівництво на півдні Київської Русі майже половина всіх церковних споруд розташована саме в Києві. Тут їх кількість у X – XI ст. дорівнює кількості аналогічних будівель XII – XIII століть.

Язичницька писемність буквиця «черти та різни» витісняється християнської кирилиці, що сприяло виникненню письма якого потребувала держава і церква [1; 457].

Дипломатичні шлюби із європейськими державами включали Русь до учасників міжнародних відносин і виводили її з ізоляції, оскільки головним критерієм могутності держави в середньовіччя була релігія. Для прикладу можна навести війни тевтонців проти поганської Литви, яка зберегла свою державу і увійшла до складу Речі Посполитої тільки після прийняття християнства.

Запровадження «Руської Правди» як загальнодержавних законів, які перекреслювали і скасовували місцеві закони язичницьких земель, а отже і контроль за збереженням поганських правил волхвами.

Матеріальних достаток як соціальний показник статусу особи у суспільстві і місця у загробному житті, з поширенням християнства нівелюється, бо головною стає віра в Христа і виконання заповідей.

Роль жрецтва як стану суспільства втрачає свою актуальність, оскільки на міну магії, чаклунству та забобонам приходять книжки, знання і наука.

Розглядаючи язичницькі «повстання» як війни необхідно пам'ятати, що християнський і язичницький державний і суспільний устрій не могли існувати на одній території Русі одночасно. Державне існування за християнством чи язичництвом цілком і повністю залежало від військових дій відповідних князів і їхнього війська. На нашу думку такою боротьбою було протистояння Святополка і Ярослава.

Обмежена кількість історичних видань, які розкривають політичні і релігійні особливості життя на Русі у першій половині XI століття, ускладнюють фактологічну доказовість теорії про

християнсько-язичницькі війни. Наявні роботи дуже різновекторні навіть у таких принципових питаннях як вбивство Бориса та Гліба, похід польського короля на Русь, особливості князівської боротьби за Київську землю. Значно більше інформації міститься в Інтернеті на форумах присвячених язичницько-християнським протистоянням на Русі, але доступна інформація потребує перевірки на науковість, об'єктивність і достовірність.

Для науки головне розв'язання завдання, задачі, питання і шукати доказовості не обов'язково в традиційних джерелах радянської або прорадянської історії.

Цікавою є робота кандидата філософських наук, атеїста Георгія Філіста «Історія «злочинів» Святополка Окаянного». На основі літературних джерел у третьому розділі автор доводить, що Святополк не був християнином. Князь Володимир відправив своїх синів як Святополка до Турова і Ярослава до Ростова ще задовго до офіційного прийняття християнства. Святополк після смерті Володимира за язичницькими порядками мав зайняти місце Володимира як старший син, але не з християнством. У четвертому розділі описуються співвідношення військових сил Ярослава з варягами проти Святополка з печенігами і язичниками [9].

Вдаватися до детального теоретичного і фактологічного огляду історіографії не має потреби, оскільки головним завданням є доведення що на Русі були війни язичників проти християн. Перевагу в цій війні здобули християни під керівництвом Ярослава Мудрого проти Святополка і очолюваним його язичницькою знаттю з печенігами у битвах 1016-1019 роках. Після перемоги Ярослава Мудрого над політичною і військовою аристократією, язичники починають готуватися до війни вже під керівництвом волхвів.

Для волхвів це насамперед була боротьба за збереження стародавніх звичаїв, традиційного побуту, тобто за відновлення язичницької віри. Для народу повстання на чолі з волхвом проти церкви і попів означало також виступ і проти князя. Свідомість народу була цілком язичницькою, тому широкі верстви простолюду в питаннях віри часто-густо ставали на бік волхвів [2; 276].

Про християнізацію Русі знаходимо у нарисах з історії Української православної церкви Івана Огієнка першими охрестилися українські землі Володимирової держави, насамперед більші міста, бо села та міста далі від Києва приймали нову віру дуже неохоче, бо для сіл священників не вистачало [6; 57]. Християнізація земель Мурома, Рязані, В'ятичів, Радимичів відбувалися за зразком Ростовської. До Ростовської землі Володимир відправив

єпископа Федора, але той не міг охрестити тутешнього народу, нічого не вдієв тут і другий єпископ Іларіон; і тільки третій єпископ Леонтій охрестив-таки ростовців [6; 61-62].

Узагальнити можна висновком професора Володимира Рички, що соціальний конфлікт 1024 року у Суздальській землі, хвилювання на Волзі, Шексні та Білоозері, а також події у Новгороді 1071 мали передусім характер релігійної політичної боротьби [7; 68].

Таким чином можемо говорити про такі основні положення християнсько-язичницьких війн за князювання Ярослава Мудрого:

Позиційне співіснування язичників і християн залежало від віри князів. Після смерті Володимира в якості боротьби за київський стіл відбулася боротьба не між синами, а між князями різних віри: язичником Святополком і християнином Ярославом. Після приходу Ярослава Мудрого до влади в Києві почалася невідворотна християнізація Русі;

Після поразки Святополка як представника язичницької військової і політичної аристократії 1019 року почалися Спроби язичницьких військових виступів на півночі Русі. Очолювані волхвами головним завданням було протистояння християнізації у своїх поганських землях.

Подальша адміністративна, церковна, культурна, дипломатична політика Ярослава Мудрого не залишала жодного шансу язичникам чинити опір християнству. Поодинокі виступи, повстання, терор язичників вже не могли змінити християнського устрою на Русі підсиленого за князювання Ярослава Мудрого.

Перша половина XI століття виявилася ключовою для вирішення якою буде Русь: християнською чи поганською. Війни князів, в основі яких було утвердження, віри стали головним критерієм християнізації Русі. Від часів князювання Ярослава Мудрого язичество поступово зникає і вже не відіграє помітної ролі ні в державному ні в суспільному житті Русі.

-
1. Археологія України: Курс лекцій: Навч. посібник / за ред. Л.Залізняка. – К.: Либідь, 2005;
 2. Історія релігії в Україні: У 10-т. / Редкол.: А.Колодний (голова) та ін.. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1996-1998. – Т.1. Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред. Б.Любовика. – 1996;
 3. Історія української РСР. – Т.1. – К.: Видавництво академії наук Української РСР, 1953. – 782 с.;
 4. Карпов А. Язычество, христианство, двоеверия: религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI веках / А.Карпов. СПб.: Алетей, 2008. – 184с.;
 5. Мавродин В. Народные восстания в Древней Руси XI-XIII вв. – М.: Соцэкгиз, 1961.
 6. Огієнко І. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви: у 2-х т: Т.1-2. – К.: Україна, 1993.

7. Ричка В. Києво-руські студії. – Ніжин: Вид-во НДУ імені М.Гоголя, 2005;
8. Толочко П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. – К.: «АртЕк», 1996;
9. Филіст Г. История «преступлений» Святополка Окаянного – Мн.: Беларусь, 1990. 156 с. – http://www.alatyr.net/libr/history/rus/sv_polk/content.htm
10. Чуйко В. Рефлексія основоположень методологій філософії науки: Монографія. – К.: Центр практичної філософії, 2000.



А. Блануца

Привілей великокнязівському послу Михайлу Васильовичу Свинюському на волинські маєтності (епізод з історії земельних надань українській шляхті у Великому князівстві Литовському)

У статті проведено аналіз документів про земельні надання великого князя литовського Сигізмунда I Старого українській шляхті на прикладі великокнязівського посла й писаря Михайла Васильовича Свинюського, волинського шляхтича. Вперше здійснюється публікація двох документів (привілей та підтвердження на земельне надання) згідно з сучасними правилами археографічних публікацій.

Ключові слова: Велике князівство Литовське, Волинь, шляхта, земельні надання, привілей

Верховне право на володіння та розпорядження земельним фондом ВКЛ належало великому князю литовському. Усі типи відносин, пов'язані з триманням та володінням землею різним суспільними верствами ВКЛ, у тому числі й шляхтою, базувались на принципі військово-службового землеволодіння. За військову службу великий князь литовський жалував шляхту землею та маєтностями (за-

гальне поняття, що включало в себе села, землі, різні угіддя, боброві, рибні лови, сіножаті, городи, будинки у містах, церкви й монастирі тощо) на певних, визначених документально умовах. В історіографії тримання земель на умовах військової служби прийнято відносити до двох умовних груп: 1) термінові та безтермінові тримання (до одного, двох і більше животів (пожиттєво), до волі і ласки господарської, на ленному праві, до очищення вотчини, на хлібокормління, „на поживенє“, „до лепшого опатранья“; 2) вічні тримання, вотчини, купівлі та володіння за правом успадкування [2, с. 592].

Джерелами дослідження шляхетського землеволодіння у ВКЛ є документи Литовської метрики (далі – ЛМ) (від лат. *metrica* – книга записів, інвентар) – комплекс специфічних матеріалів у вигляді зшитків або книг великокнязівської канцелярії ВКЛ XV–XVIII ст. з копіями документів, що видавалися від імені великого князя литовського, Панів-Ради ВКЛ і сейму та підлягали необмеженому у часі зберіганню. До книг ЛМ вносилися також інші важливі матеріали (переклади ярликів кримських ханів, реєстри з московської дипломатичної документації, матеріали лівонського ордену тощо), що не мали до них прямого відношення. ЛМ послужила основою великокнязівської, а пізніше – головного державного архіву ВКЛ і виконувала юридично-регістраційні функції. Документація велася латиною, староукраїнською та старопольською мовами. Листи-записи й виписи з книг ЛМ використовувалися у правових та довідкових цілях усіма суб'єктами права: верховною владою, державними установами, привілейованими станами та групами, магістратами, міщанами, церквою, етнорелігійними громадами та ін. На основі метричних записів на відповідні звернення з державної канцелярії видавалися юридично завірені листи-виписи (копії з копій). У результаті діяльності державної канцелярії відклалися книги ЛМ, які за видовими ознаками, розподіляються на книги записів, судових справ, публічних справ, переписів, дипломатичних справ та сигілат.

Основні масиви документів, що стосуються земельних надань, відклалися у книгах записів. Правовою основою шляхетського землеволодіння у ВКЛ стали господарські пожалування, що здійснювалися шляхом видачі з великокнязівської канцелярії привілеїв, надавчих та підтверджувальних листів на звернення та прохання шляхти [1, с. 194–195].

У даній публікації документів увага зосереджена на привілеї великого князя литовського Сигізмунда I Старого великокнязівському послу й писарю Михайлу Васильовичу Свинюському, згідно з яким останній жалувався маєтком Свинюхи у Володимир-

ському повіті на Волині. Безпосередньою підставою указанного надання стало клопотання посла, а також Панів Рад ВКЛ, яким прохалося у великого князя наділити М.В. Свинюського маєтністю на Волині замість забраного села Торговиці у Луцькому повіті у той час, коли писар перебував з посольською місією в Орді. Зважаючи на віддану службу М.В. Свинюського Сигізмунд I Старий вирішив пожалувати посла селом Свинюхи. Відповідно до практики земельних надань нормою привілею було зобов'язано володимирського старосту кн. Андрія Олександровича Сангушковича ув'язати М.В. Свинюського у надане село [3, Арк. 19 зв.].

Віднайдений документ в Архіві головному актів давніх у Варшаві проливає світло на подальшу історію володіння Свинюхами. Так, 19 серпня 1516 р. М.В. Свинюський отримав листа-підтвердження Сигізмунда I Старого, за яким визначалися кордони свинських володінь. Причиною видачі даного документу стало клопотання М.В. Свинюського, яким він скаржився, що постійно зазнає крив та утисків від своїх сусідів: «в котором же имени великие ся кривды ему деят от обапольных суседов, иж ся в тыи ловы его в дуброву Свинускую вступовали не маючи к тому ничего», прохаючи у великого князя «абыхмо на тое имене Свинухи и ловы и дуброву его велели ему ограничити водле давного обычая». Великий князь постановив: «где мы рассказали были старосте луцкому князю Костянтину Ивановичу Острозскому того ся достаточне доведали въ князи и Панове земли Волыньское, которыи бы тому были добре звезоми, яко ся тое имени Свинухи и оная дуброва, ловы здавно в себе мают и как теж широко, и нам то отказали. Што ж князь Костантин его милость за розказанем нашим вчинил и того ся достаточне доведал яко от городничого володимерского Еска Сенютича, так теж от землян володимерских от Васка Белисковича и от Федка Ласковича, которыи от пана Юрея и от Василя Хребтовича тое имене Свинухи к замку володимерскому держивали» [4].

На старості літ М.В. Свинюський виклопотав у великого князя ще одного листа-підтвердження (від 1.02.1538 р.) на Свинухи, в якому зроблено запис попереднього листа, за яким було здійснене розмежування свинюських володінь із сусідніми [3, Арк. 20 зв.-22].

Отже, наведений сюжет дає уявлення про практичний бік реалізації політики земельних надань великих князів литовських на українських землях ВКЛ. Введення до наукового обігу нових документів (великокнязівських привілеїв, підтверджень, надань тощо) не лише збільшить фактологічний ряд, а й розширить наше уявлення про шляхетське землеволодіння доби ВКЛ.

Публікація документів здійснюється згідно з дипломатично-критичним методом та у відповідності із запропонованими В. Німчуком „Правилами видання пам'яток, писаних українською мовою та церковнослов'янською української редакції” (К., 1995) із деякими змінами.

Документ 1.

Оригінал: Российский государственный архив древних актов. – Ф. 389. – Оп. 1. – Ед. хр. 22. – Л. 19–20.
1512. 03. 23. – Краків.

**Привилей писарѣ панѣ Михайлѣ Васильевичѣ | на село Свинухи
ѣ Володимѣрскомѣ поветѣ | вѣчностью.**

*Жикгимонт, Божью м(и)л(о)стью корол полский, великий
кназ литов|ский, рѣский, кн(я)жа прѣское, жомоитъский и иныхъ.*

Чинимъ знаменито симъ нашимъ листомъ, хто на него посмо-
трить | або чтѣчи его вслышитъ, нинѣшнимъ и потомъ бѣдѣчим,
комѣ | бѣдетъ потребѣ того ведати.

Биль намъ чоломъ писар нашъ | Михайло Васильевичъ ѡ
томъ, што первей сего дали ємо ємѣ село | в Лѣцькомѣ поветѣ
на има Торговицѣ, и потомъ, какъ он былъ | на слѣжѣбѣ нашої в
посельстве в Орѣдѣ, и мы, без него тоє село | Торѣговицѣ вземъши
к нашимъ рѣкамъ, и ѡтѣдали дворяном | нашимъ кн(я)зю Иванѣ
а кн(я)зю Федорѣ Корецъкимъ, и онъ какъ з слѣж|бы нашое з
Орѣды приехалъ, биль намъ чоломъ, абыхмо его напро|тивкъѣ
того инымъ чимъ ѡсмотрели. А *и*¹ Панове Рада наша за ним | насъ
просили, ижъ быхъмо его чимъ пожаловали. Мы на при|чинѣ
Пановъ Рад нашихъ з ласки нашое напро|тивкъѣ того села ||
[19 v] Торѣговици дали ємо ємѣ ѣ Володимѣрскомѣ поветѣ село
з людми | на има Свинѣхи и до старосты володимѣрского кн(я)за
Андрея Алек|сандровича писали ємо, абы ємѣ в то ѣвзанае далъ.
И он, *дей*, ємѣ | в то ѣвзана не хотелъ дати дла того, ижъ, *дей*, тыѣ
люди | наши свинѣшане мають в себе нашъ листъ на то, што жъ не
мели | ємо ихъ ѡтѣ замѣкъѣ нашего ѡтѣдавати. И тыми разы он |
тыѣ листы, перѣвшю н(а)шѣ данинѣ, на то перѣд нами вказывалъ
| и биль намъ чоломъ, абыхъмо тыѣ люди ємѣ дали и потвер|дили
нашимъ листомъ на вѣчностью.

Мы, бачачи, ижъ листъ | нашъ дали ємо тымъ людемъ нашимъ

¹ У ркп. сполучник «и» вписано над рядком.

свинѣхомъ и хотачи | листѣ нашомѣ досытъ вчинити, которые в томъ селе слѣги | пѣтныѣ, в которыхъ нашъ листъ бѣдетъ², – тых Михайлѣ не дали есмо: | въсхотать ли они по своей доброй воли емѣ слѣжити, и они | нехай емѣ слѣжать, а не въсхотать емѣ слѣжити, и они земли | свои оставивъши и мають пойти проч, где хотачи, а Михайло | собе тыѣ земљи людми осаживаетъ прихожими. Нижъли | которые люди тагълы естъ в томъ селе и листѣ нашего | не мають, тыѣ мають емѣ слѣжити, бо есмо дали емѣ тоѣ | село Свинѣхи. И потверъжаемъ то симъ нашимъ листомъ | вѣчно и на веки непорѣшно емѣ и его жонѣ, и ихъ дѣтемъ, и на | потомъ бѣдѣчимъ ихъ щадкомъ со въсими земльями тых | слѣгъ пѣтных, и со въсими людми тагълыми того села, и с пѣ|стовъщинами, и со въсими земльями пашъными и бортными, | и з ихъ входы, где они бѣдѣтъ перѣд тымъ здавѣна | входы свои мѣвали, и боры, и лѣсы, и дѣбъровами, и гаи, || [20] и польми, и сѣножатъми, и з ловы зверинными и пташими, и с озеры, | и з реками, и ставы, и ставищи, и з млыны и ихъ вымелъки, и зъ болоты, | и з бобровыми гоны, и з слѣжъбами тыхъ людѣй и со въсими ихъ | поплатки и податъки, и доходы, и со въсимъ с тымъ, какъ са тоѣ | вышей писаное село Свинѣхи и люди того села, и земљи ихъ старо|давѣна въ своихъ границахъ мають и какъ на насъ держаны к замкѣ | нашомѣ Володимѣрѣ. И волѣнъ онъ тамъ розширити, прибавити, | людми осадити, къ своему вжиточномѣ и лепъшомѣ оберънѣти, | какъ са емѣ и его наследкомъ налепей ѣвидитъ.

Сталоса и дано | въ Краковѣ, лета Божьего тисѣча пятьсотъ второго на десатъ, | м(е)с(я)ца марта двадцать третий день, инѣдикта пѣтого на десат. |

При томъ были: воевода витебъский, маршалокъ и секретаръ нашъ | пан Иванъ Сопѣга, а маршалокъ, намѣстникъ слонимъский панъ Анъ | Николаѣвичъ, а маршалокъ, панъ Алѣксанѣдро Ивановичъ Ходкѣвича, а | маршалокъ и писаръ нашъ, намѣстникъ довѣгковъский панъ Богѣшъ | Боговитиновичъ.

А на твердость того и печать нашѣ казали есмо при|весити к сѣмѣ нашомѣ листѣ. |

Подпис рѣки королевское.

² У ркп. слово вписане над рядком.

Документ 2.

Оригінал: Российский государственный архив древних актов. – Ф. 389. – Оп. 1. – Ед. хр. 22. – Л. 20–22.

1538. 01. 02. – Вільнюс.

**Потверженьє панѦ МихайлѦ Василь|євичу, писарѦ г(о)
с(по)д(а)рѣскому, ѡграниченьє имениѦ | єго СвинѦского
через старостѦ володимѣрского | кн(я)зя АнѦдрѣѦ
СанѦкгѦшковича. ||**

[20 v] Жикгимонт, Божью м(и)л(о)стью корол польский, великий князь | литовський, рѣский, прѣский, жомоитський, мазовецький и иных.

Чинимъ знаменито симъ нашимъ листомъ, хто на него по-
смотриш | або чтѣчи єго ѡслышитъ, нинѣшнимъ и на потомъ
бѣдѣчимъ, комѦ | бѣдѣть потребѣ.

Билъ намъ чоломъ писаръ нашъ панъ Михайло | Васильевичъ
и повѣдилъ передъ нами, ижъ за росказанѣмъ и листомъ | нашимъ
староста володимѣрский князъ АнѦдрѣй Алѣксѣндровичъ
СонѦ|кгѦшѣковича имениѣ єго СвинѦхи, которое ѡнъ за дани-
ною нашою | держитъ, емѦ ѡграничилъ, на што жъ и листъ под
печатю своєю | емѦ далъ, и границы и вѣрочища ѡномѦ имению
СвинюскомѦ по | томѦ, иако то к замѣкѦ ВолодимѣрскомѦ было
держано, меновите | на листѣ своемъ ѡписалъ. Гдѣ жъ ѡнъ иако
нашъ листъ до кн(я)зя | АнѦдрѣѦ, старосты володимѣрского, ѡ
томъ писанъ, за которымъ | тоѣ имениѣ єго СвинѦхи ѡграничено,
такъ тежъ и тотъ листъ єго | граничный передъ нами покладалъ
и билъ намъ чоломъ, абыхѣмо | на то дали емѦ нашъ листъ, и
ѡныѣ границы подлѣгъ листѦ | єго потвердили нашимъ листомъ
на вечность.

А такъ мы того | листѦ нашего, кн(я)зя старосты
володимѣрского граничного | ѡгледавѣши, казали ихъ сло-
во ѡтъ слова в сѣмъ нашомъ листѣ выпи|сати, которые жъ такъ
са в себе мають: Жикгимонтъ, Божью | м(и)л(о)стью король
польский, великий княз литовський, рѣский, кн(я)жа прѣское, |
жомоитський и иныхъ.

НамѣстникѦ володимѣрскомѦ кн(я)зю АнѦдрѣю |
АлѣксѣндровичѦ СонѦкгѦшѣковича.

Присылалъ к намъ писаръ | нашъ панъ Михайло Васильевичъ,
жалѣючи ѡ томъ, што жъ дѣй | нѣкоторые абапольные
сѣграничники єго в земли звѣчисты || [21] имениѦ єго СвинѦховъ

встѣпаютьса, абыхъмо казали тебе тоє | именьє его ѡбѣхати и ѡграничити по томѣ, какъ тоє именьє дер|жано к замѣкѣ нашомѣ.

Про то жѣ што бы єси тамъ выехалъ и зємли | того именьа его ємѣ ѡтѣехалъ и ѡграничилъ по томѣ, какъ тоє | именьє держано было к замѣкѣ нашомѣ Володимєрьскомѣ.

Писанъ | ѡ Петриковє, декабра четъвертый ден, инъдиктъ первый.

А то дрѣгий | листъ: ІА, князь Анъдрєй Алєкъсанъдровичъ, староста володимєрьский, | чиню явѣно тымъ то моимъ листомъ, што г(о)с(по)д(а)рѣ король его милость | именьє Свинѣхи, ловы свои володимєрьскийи, далъ панѣ Михайлѣ Васил|євичѣ, писарѣ его м(и)л(о)сти, и со вѣсимъ с тымъ, якъ ѡное именьє корола его м(и)л(о)сти к замѣкѣ Влодимєрьскомѣ было держано, в которое жѣ | именьє водлє розказанъа г(о)с(по)д(а)рѣского пана Михайла ѡвзано и вѣ моц | то его подано. Нижъли панъ Михайло потомъ королю его м(и)л(о)сти | билъ чоломъ, абы его м(и)л(о)сть розказалъ тоє именьє ємѣ ѡграничити, | и король его м(и)л(о)сть писалъ ѡ томъ до мене, ажъ быхъ я ємѣ тоє имене | ѡграничилъ по томѣ, како тоє именьє на замокъ Володимєрьский было | держано. А такъ а водлє розказанъа и листѣ г(о)с(по)д(а)рѣского послалъ єсми | тамъ слѣдѣбниковъ своихъ и казалъ имъ взати съ собою некоторыхъ | людеѣй добрыхъ, старыхъ зємянъ тамошнихъ володимєрскихъ, | и велєлъ имъ тоє именьє Свинѣхи, ловы г(о)с(по)д(а)рѣские, дѣбровѣ Свинѣскѣю, | яко са в себе маєтъ, панѣ Михайлѣ ѡграничити по тымъ мєстцомъ | и вѣрочищомъ, покѣла тоє именьє корола его м(и)л(о)сти к замѣкѣ Володимєр|скомѣ было держано, яко тежъ ѡтець мой княз Алєкъсанъдер Сонъ|кгѣшъковичъ, бѣдѣчи старостою володимєрскимъ, то деръжалъ, | а потомъ тежъ покѣла и я самъ то на г(о)с(по)д(а)ра его м(и)л(о)сти заведѣл. |

Напервей почовѣши ѡтѣ Кримєша з долины, гдє криница вышла, | дорогою Володимєрьскою по старые пола Воловицькие а по Цєвелицькие | пола, а потомъ по Заєчицькие и Волъковицькие пола, далєй тамъ || [21 v] по Шєльвовские старые пола, через Воинин, по ловы Лѣцкого поветѣ по Городецькие | и по Линєвские, и по Бѣбъновские пола, через рачвы по Витинские и по | Тѣличовские, по Скварецькие старые пола по Мытѣшовъ, а ѡтѣ|тола по Блѣдовские старые пола и по Пѣстомытъ, мимо лєсъ | и полє Тѣрєє по Слинскѣю границѣ и по пола С克林ские по дорогѣ | Бориню, по ловы по Стырские, а ѡтѣтоль Великою дорогою, што | идєтъ ѡтѣ Звиначєй берєгъ пола Тѣрєго, – то з Горѣховомъ граница, | а ѡтѣтоль по Кольпытовские и по Конюские старые

пола, а лижъ | заса до Кримеша и къ граници Загоровъской. Іако
жъ по тымъ | мѣстѣцомъ ловы того имениа, дѣбровѣ Свинѣскѣю, и
ѡныѣ | посланѣцы мои с тыми земаны г(о)с(по)д(а)рѣскими панѣ
Михайлѣ ѡгъ|раничили.

И а на то емѣ даль сѣсь мой листъ граничѣный под мою |
печатью.

П(и)сан ѣ Володимѣри, м(е)с(я)ца сѣнѣтебра десатый день. |

И з ласки нашое³ на чоломѣбитѣе его то вчинили есмо: | на то
дали емѣ сѣсь нашъ листъ и тыѣ граници и вѣрочища, | на сѣмъ
листе нашомъ водлѣгъ листѣ кн(я)за Анѣдрѣева ѡписаныи, |
пѣвѣными а вечѣными границами имению его Свинѣскомѣ чи-
ним, | и тымъ листомъ нашимъ ихъ потвѣржаемъ емѣ самомѣ и
его | жонѣ, ихъ дѣтемъ и на потомъ бѣдѣчимъ ихъ щадкомъ вечѣно
| и на веки непорѣшно.

А на твердость того и печать нашѣ велѣли | есмо привесити к
сѣмѣ нашомѣ листѣ.

При томъ были П(а)н(о)вѣ | Рада наши: князь Павѣль, бискѣпъ
ви(ле)ньский, князь Вен|цлавъ, бискѣпъ жомоитѣский, воєвода
витебѣский, мар|шалокъ нашъ, дѣрѣжавѣца волѣковыйский
панъ Матѣй Вой|теховичъ Іановича.

Писанъ ѣ Вильни, под лет(о) || [22] Божѣею нароженѣ тисѣча
пѣтѣсотъ тридѣцѣт ѡсмого, м(е)с(я)ца гѣнварѣ | вторый ден,
индиктѣ ѡсмый. |

Иван Горѣностаѣ, подскарбий | зем(ский), марѣшалок и писарѣ.

-
1. Блануца А.В. Шляхетське землеволодіння у Великому князівстві Литовському: джерела дослідження // Український історичний журнал. – 2009. – №2.
 2. Довнар-Запольський М. Государственное хозяйство Великого княжества Литовского при Ягеллонах. – Т. I. – К., 1901.
 3. Российский государственный архив древних актов. – Ф. 389. – Оп. 1. – Ед. хр. 22.
 4. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Archiwum Radziwiłłów. – Dz. I. Dokumenty pergaminowe (Archiwum Nieświeskie). – Sygn. 7472.



³ У ркп. слово написане двічі.

Літургійні тканини у формуванні сакрального простору православного богослужіння

В статті досліджується значення церковних ритуальних тканин. Виявляється християнська символіка та семантична сутність покровів, пелен, облачення, священних предметів, що формують сакральний простір православного богослужіння.

Ключові слова: літургійні тканини, покрови, антимінс, воздухи облачення, сакральне мистецтво.

Літургія – найголовніше богослужіння в християнському храмі. Чин і порядок служби, укладений ще за апостольських часів, має глибоке духовне значення для християн. Архітектура храму, іконопис, богослужбові предмети, облачення, усе є відображенням того, що здійснюється в таїнстві Божественної Літургії: молитовних піснеспівах, священних ритуальних дійствах.

Важливе місце у формуванні сакрального простору християнського богослужіння належить покровам, пеленам, облаченню – тканинам, рушникам, які є священними реліквіями, наповненими глибоким семантичним значенням та християнською символікою. Їхня обов'язкова присутність у літургійному богослужінні обумовлена великою святістю, адже вони сприяють розкриттю основ християнського віровчення. У ритуальному священнодійстві відтворюються біблійні події та їхнє символічне значення. Літургійні тканини мають різне призначення, функції, семантику, що обумовило їхню форму, розміри, особливості виготовлення та оздоблення. Поняття божественного в християнстві тотожне із красивим, гармонійним, ідеальним. «Господь у славу і красу зодягнувся, зодягнувся в світло, як у ризу, небо розіпнув, як шатро» – ці слова молитовного піснеспіву пояснюють прагнення до вишуканої оздоби літургійних тканин шитвом шовком, злотними та срібними нитками, які своєю красою доповнюють божественну сутність. Образний стрій оздоблення церковних тканин обумовлювався символічним значенням у богослужінні, християнською іконографією, художньо-стилістичними особливостями храмового ансамблю.

Літургійні тканини, наповнені глибоким християнським змістом, водночас були і коштовними творами мистецтва. Християн вони привертали своєю святістю, а науковців – приналежністю до історичних подій та персон, мистецькими якостями. Характерною особливістю досліджень минулого століття був здебільшого вибірковий підхід – описовий характер пам'яток, колекцій, фіксація формальних ознак матеріалів, технік виготовлення, композицій, сюжетів. Пам'ятки церковного мистецтва розглядалися як твори декоративно-ужиткового мистецтва. Зазвичай, детально описувалася композиція, сюжет трактувався як подія, святі розглядалися як міфологічні чи історичні особи. Художні та декоративні особливості сакральних творів були домінантними. Такий підхід, відсторонений від основного семантичного значення та ролі в християнському богослужінні, не виявляв у повній мірі духовну цінність богослужбових тканин, їхнє значення в християнській культурі. Проте, з огляду на антирелігійну ідеологію, ці публікації були важливими, оскільки привертали увагу до творів християнського мистецтва, тим самим рятуючи їх від знищення і забуття.

Вагомий внесок у збереження та дослідження церковного шитва України зробив П.Жолтовський¹. В численних експедиціях було виявлено та врятовано від знищення багато цінних пам'яток сакрального мистецтва, які поповнили фонди музеїв Львівського музею етнографії Волинського обласного краєзнавчого музею². Т. Кара-Васильєва ґрунтовно дослідила типологію та іконографію церковного шитва, стилістичні особливості³. Цінні колекції українських богослужбових тканин зібрані в провідних музеях України⁴ і зарубіжжя, та висвітлені у численних різнопланових наукових публікаціях. Дослідження кінця ХХ – початку ХХІ століття мають більш ґрунтовний характер. Твори церковного мистецтва розглядаються в контексті православного богослужіння, виявляються основи християнської символіки, функції та

¹ Жолтовський П.М. Художнє життя на Україні XVI – XVIII ст. – Київ: Наук. думка, 1983. – 179 с.

² Ковальчук Є. Павло Жолтовський і експедиції Волинського краєзнавчого музею - «Волинська ікона» - Луцьк, 1994. – С. 11 – 13.

³ Кара-Васильєва Т.В. Шедеври церковного шитва України (XII – XX століття). – Київ: Інформ.-вид. центр Укр. Правосл. Церкви, 2000. – 96 с., 77 іл. Кара-Васильєва Т.В. Літургійне шитво України XVI – XVIII ст. Іконографія, типологія, стилістика. – Львів, 1996. – 231 с.

⁴ Варивода А.Г. До питання типології українських воздухів XVII – XIX століть (за матеріалами колекції Національного Києво-Печерського заповідника). – Лаврський альманах, 24. . [Електронний ресурс] – режим доступу до журн.: www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Lavral/2009_24/.../07.pdf. Сидор-Ошуркевич О. Пам'ятки сакрального гаптування XV - XVI століть у збірці національного музею у Львові. [Електронний ресурс] – режим доступу до журн.: www.uknol.info/en/Records/Pamjatky_sakralnogo_gaptuvannja_html

іконографія, богословські першоджерела⁵. Однак, слід відзначити, що увагу науковців здебільшого привертають окремі аспекти та священні предмети – плащаниці, воздухи для Святих Дарів, покрівці, одяг священнослужителів.

Неодмінна присутність церковних тканин у богослужінні засвідчує їх глибоке семантичне значення, досягнути яке можна лише через духовне християнське сприйняття Божественної Літургії. Це найголовніше богослужіння в християнському храмі. Впродовж цього найвеличчішого спільного служіння згадується і відтворюється у відповідних священнодійствах земне життя Христа від його народження до жертвовної смерті та Вознесіння. Православна церква з древніх часів свято берегла одкровення про те, у якому вигляді і в яких формах слід зображати Божественне і Небесне, щоб Богооткровення, відповідаючи усій глибині догматів Православної Церкви, давало вірне уявлення про істину. Одкровення Боже явило цю істину Церкві Христовій у вченні святих апостолів та семи Вселенських Соборів. Це - основний догмат православної літургики.

Досліджуючи літургійні тканини, їхнє семантичне значення у християнському богослужінні, потрібно розглянути їх в усій повноті та цілості ритуального священнодійства, найважливіші з яких відбуваються у вівтарі.

Вівтар – сакральний простір присутності Бога, в якому кожен предмет має глибоке сенсове і символічне значення. В центрі вівтаря стоїть Святий Престол, який семантично поєднує в собі два основоположних поняття: про смерть Христа заради нашого спасіння і про царствену славу Вседержителя, що сидить на небесному Престолі. Внутрішній зв'язок та глибокий духовний зміст цих понять розкривається в чині освячення престолу, який засвідчує духовне наслідування в Новому Завіті старозавітних праобразів, і богоустрій священних предметів храму. В облаштуванні престолу кожен елемент має важливе семантичне значення, однак акцентуємо увагу на шати, в які облачається престол. Після омивання теплою освяченою водою, червоним вином з трояндовою водою і помазання святим Миром, престол облачається в особливо освячений білий одяг – катасарку. Вона покриває весь престол і символізує собою плащаницю, в яку було огорнуто Тіло Спасителя при покладанні до Гробу. Після цього престол опоясується і облачається в верх-

⁵ Гріднева Ю.Г. Еволюція візантійської традиції в іконографії літургійного шитва пізнього середньовіччя. – Автореферат дис. канд. Мистецтвознавства 17.00.05. – Харків, 2008.

ній урочистий одяг – індітію, яка є символом царственої слави Ісуса Христа. Відповідним до богослужбової сутності є облачення архієрея, який здійснює чин. До покриття престолу індітією він в білій одязі, одягнений поверх святительських риз. Здійснюючи ритуальне дійство, що знаменує погребіння Христа, архієрей, який собою уособлює Ісуса Христа, облачається в одяг, відповідний поховальній плащаниці. Коли ж престол одягається в одяг царственої слави, тоді з архієрея знімається верхній одяг, і він постає в сйяві святительських риз, відтворюючи шати Небесного Царя.

Освячення і облачення престолу є важливим священнодійством, що передує усім подальшим богослужінням, в якому виразно простежується особливе ритуальне значення богослужбових тканин, їх глибоку семантику та символізм. Також слід відзначити спорідненість облачення престолу і архієрея, що здійснює чин освячення. В процесі цього священнодійства утворюється сакральний простір Храму Господнього, в якому усі предмети набувають священного змісту та сакральної семантики.

Ще однією, необхідною для літургійного богослужіння святиною, і невід'ємною частиною престолу є антимінс. Таїнство перетворення хліба і вина в Тіло і Кров Христову може здійснюватися лише на цьому священному платі. Антимінс виготовляли з льняної (в пізнішому часі – з шовкової) прямокутної тканини, із зображенням покладення до Гробу Ісуса Христа, зняв його страсти і чотирьох євангелістів по кутах. По краях антимінс обрамляв напис, що засвідчував його освячення: дату, ім'я престолу, ім'я архієрея, що здійснив чин освячення. На зворотній стороні антимінса була кишенька, куди клали найбільшу святиню – мощі святих мучеників. Чин освячення антимінса здійснювався при освяченні престолу та храму. При цьому в молитві на освячення престолу антимінс називається жертвником, на якому повинна відбутися безкровна Жертва Тіла і Крові Христових. Таким чином, по своєму значенню антимінс рівно значимий з престолом. Будучи великою святиною, антимінс ретельно оберігався. Його загортали в особливий плат з льняної (або шовкової) матерії – ілітон. Антимінс розгортається лише в певний момент богослужіння, перед початком літургії вірних, і згортається належним чином після її закінчення.

Наявність часток мощів святих мучеників робить антимінс рівнозначним святому престолу, що дозволяє служити літургію, у випадку нагальної потреби, за межами храму. Це одна з найбільших святинь православної літургики.

Поверх складеного на престолі літона з антимінсом покладається Євангеліє, засвідчуючи постійну присутність Господа Ісуса Христа в головній і священній частині храму, та довершуючи догматичну повноту християнства. Антимінс символізує смерть Христову, а на престольне Євангеліє, повторюючи і завершуючи семантику верхньої індітії престола, уособлює шати Христа Вседержителя в його небесній славі, як Царя світу.

Окрему групу літургійних тканин становлять воздухи і покрівці, які використовували з ранньохристиянських часів. Потир і дискос накривали двома малими покрівцями. Більшість дослідників схиляються до думки, що первісне значення мало практичний характер – захистити євхаристичну жертву – Тіло і Кров Хрестові. Однак, присутність великого покрива воздуха, яким покривали обидві священні посудини, засвідчує глибоке семантичне значення цих літургійних тканин, яке виходить за межі практичних потреб і має значення сакральних символів. Зрозуміти священну сутність цих покривів можна лише через духовне сприйняття літургійного священнодійства. Кульмінаційним моментом Літургії є Великий вихід, що знаменує перенесення святих Дарів з жертovníка на престол. Це символічний образ хресного шляху Спасителя, а покладання Дарів з подальшим покриванням воздухом – його смерть і погребіння. В ході молитовного богослужіння воздух семантично споріднюється з поховальним платом, плащаницею. Для виразнішого означення сутності цього євхаристичного покрива, на ньому зображували відповідні іконографічні сюжети.

Благоговіння перед святістю богослужбових предметів надихали майстрів на створення високомистецьких творів, які мали глибоке символічне значення, та стали цінним надбанням світової культури. Українські воздухи – це священні предмети і вишукані твори церковного шитва. Гаптовані золотними, срібними, шовковими нитками на різнокольорових яскравих оксамитах та атласах вони підкреслювали урочистість священнодійства. Слід відзначити, що коштовне оздоблення покривців, воздухів, та інших богослужбових тканин, обумовлено не прагненням до розкоші в світському сенсі. Величність таїнства Євхаристії підкреслюється дорогоцінними металами, гаптуванням золотом та сріблом, які є земним відображенням священної сутності матеріальних речей. Сприймаючи красу як вияв Премудрості Божої, прагнення до вершин мистецької досконалості і загальнолюдської цінності речей, приналежних до Богослужіння, є цілком слушним. Окрім того, мистецький хист майстра завжди сприймався як дар Божий, що

виявлявся у творчості. Фундатори та жертводавці, які спричинялися до виготовлення та придбання коштовного церковного начиння, у такий спосіб долучалися до возвеличення Святої Христової Церкви, та виявляли власні духовні чесноти.

Відокремлення священного вівтарного простору здійснювалося за допомогою катапесами, завіси, що розділяла престол і царські врата. Виконуючи, на перший погляд, утилітарну функцію, у контексті храмової символіки вона набуває особливого значення пелени, що відокремлює світ Божественний від земного.

Важливою складовою богослужіння є облачення архієрея, священників, дияконів. Усі компоненти одягу мають відповідне семантичне значення та християнську символіку, тим самим вводять людину у сакральний простір. Священні плати також є ієрархічними відзнаками Православної Церкви.

Як бачимо, в християнському богослужінні тканини мають надзвичайно важливе значення. Вони різні за формами, розмірами, призначенням, іконографічними зображеннями, матеріалами і оздобленням, проте усі вони, будучи особливим чином введеними в священний простір, набувають Божественної сутності, стають священними реліквіями та символами християнського віровчення. Православна символіка не просто ілюструє Божественну літургію, вона покликана розкрити духовні істини, які містяться в Євангелії, відтворювати їх в символах, знаках і образах земних матеріальних речей. Церковний символ – це не умовний знак того, що він зображує, а вмістилище і сутність священнодійства. Він відповідний своєму небесному і Божественному первообразу, містить в собі його благодатну присутність, і тим самим виконує своє призначення.

Аналізуючи сенсове значення літургійних облачень та покровів, слід відзначити їх полісемантичність, яка змінюється в процесі богослужіння, відповідно до того, як в Літургії відтворюється життя Ісуса Христа, його народження, жертвна смерть та Воскресіння.

В богословських джерелах зазначається, давні літургійні плати виготовляли з льону, і лише особливо цінні (з собору Св. Софії в Константинополі) з коштовних матерій та гаптували золотом, сріблом. Також слід відзначити, що за тлумаченням архієпископа Фесалонікійського Симеона, антиминос – символ поховальних пелен Спасителя, повинен виготовлятися з льону. Тобто, лляна тканина, в усій своїй простоті, була максимально наближена до пелен Христа.

Семантично це можна пов'язати з поховальним культом архаїчних культур. При погребінні небіжчика загортали у поховальний

плат – довге лляне полотнище, звідси й інші вживані назви – убрус. Саме ці поховальні пелени набули сакрального значення матерії, за посередництвом якої здійснюється перехід у інший потойбічний світ. Ця традиція одна із самих стійких, і по сьогоднішній день присутня у поховальній обрядовості багатьох народів.

В багатьох світових культурах тканини відіграють особливу роль в житті людини. На пелени приймають новонароджене дитя, у поховальний саван замотують тіло небіжчика. В архаїчних ритуалах тканина була медіатором між світом земним і потойбічним, вводила в сакральний простір. Досліджуючи семантику ритуального полотна, слід звернути увагу і на семантику білого кольору, який був ознакою приналежності до сакрального світу, символом абсолютної чистоти. Згодом ці поняття були перенесені на полотно, виявляючи сакральність та особливий сенс в ритуалі⁶.

Також слід відзначити традицію символічної заміни кровопролитної жертви полотняними дарами – платами. Символічне жертвопринесення за посередництвом тканини – поширене явище в народній обрядовості. Лляне полотно, або полотняний виріб були умилюючою жертвою, даром померлому родичеві, від якого сподівалися захисту⁷. Проведення аналогій християнської символіки священних покровів з архаїчними пластами традиційної народної обрядовості, дозволяє виявити певну спорідненість і семантичну основу.

Огляд літургійних тканин у контексті православного богослужіння засвідчує, що їхня символіка семантично пов'язана із пеленами, що супроводжували земний шлях Христа. Новонародженого Христа загорнули в пелени. Відповідні іконографічні зображення є на дискосі, який покривають покрівцем, що символізує пелени новонародженого. Жертовну смерть Ісуса Христа і закінчення земного життя, символізує поховальний убрус, плащаниця. Досить виразно це простежується в облаченні престолола, який поєднує в собі два основних поняття: смерть Христа ради нашого спасіння і Вознесіння в Царство небесне. Відповідно – біла катасарка, що семантично споріднена з поховальними пеленами, в які загорнули Христа при покладанні до Гробу. Верхнє облачення престолола – індітія, відтворює шати царственої слави Ісуса Христа як Сина Божого.

У дослідженні семантики церковних тканин визначальним є першоджерелом зміст літургійного богослужіння, основопо-

⁶ Лупій Т.Ф. Обрядовий рушник і міфологічна картина світу // НТЕ, 2000. – Ч. 5-6. – С. 104 – 109.

⁷ Лупій Т.Ф. «Той світ» у вишивках рушників Волині і Полісся // Фольклористичні зошити. – Вип. 2. – Луцьк, 2000. – С. 51 – 60.

ложні догмати християнського віровчення. Саме вони визначають сакральну сутність священних покровів. Коштовні тканини та мистецькі оздоби є виявом благоговіння вірних, та прагненням передати Божественну красу. Художні особливості церковного шитва є відображенням рівня духовної культури народу, його естетичних ідеалів, розуміння краси, гармонії, ідеалу.



священик Володимир Вакін

«Устав про церковні суди» благовірного князя Ярослава Мудрого як результат його правотворчої діяльності на користь Церкви

Разом з християнською вірою із Візантії у Київську Русь прийшли і християнські пам'ятки церковного права. Це було природнім явищем, оскільки перші ієрархи були греки, які були освічені у візантійській канонічній науці, тому і в новоохрещений край перенесли ті самі церковно-правові кодекси, що вживали у себе вдома. Але цілком зрозуміло, що ті норми, які утворилися під віковим впливом християнської культури та при цілком інших національно-державних умовах, не могли в наших землях отримати повного і безпосереднього застосування у всіх сферах тогочасного суспільно-церковного та й державного життя на Русі.

Щодо внутрішнього церковного права, то воно було прийнято Київською митрополією в повному обсязі згідно візантійського Номоканону, в області зовнішнього права – древня Руська Церква розпочала власну правотворчу діяльність у відповідності до сучасного їй суспільного та адміністративного устрою. Ця діяльність хоча і була визначена за зразком візантійського Номоканону, проте, під суттєвим впливом умов місцевого народного життя, так що в першопочаткових церковних положеннях, що з'явилися

на Русі, ми знаходимо не мало такого, чого в візантійському Номоканоні не має [12, с. 133].

З прийняттям Київською Русю світла християнської віри, Церква повинна була проникнути у всі сфери життя та діяльності, ще так не давно, язичницького народу та преобразити його під впливом Христового вчення. Це ясно і свідомо розуміли перші християнські князі св. Володимир Великий та св. Ярослав Мудрий, сприяючи та підтримуючи даний процес. Тому серед багатьох своїх трудів на благо та розвиток церковного життя, вони належно уваги приділили і такій функції церковної влади, як церковне судочинство. Подібним чином чинили й перші християнські імператори, про що зазначає К. Неволін: «Єпископ був одним з найбільш шанованих та знаних громадян свого міста чи області. Його поважали та виявляли довіру співгромадяни; він був проникнутий любов'ю до загального блага. Імператор, дбаючи по користь місцевих жителів, поєднував з служінням єпископа досить значну владу по відношенні до місцевого управління» [11, с. 4]. Відтак, надаючи повноваження церковному суду в певній області життя населення, перш за все, Церкві була надана можливість впливати та виховувати новохрещене населення згідно норм морального вчення християнської віри.

Компетенцію церковного суду було визначено в уставній грамоті святого князя Володимира Великого, яку він склав за сприянням єпископів-греків, достатньо навчених у церковно-канонічній юриспруденції. Даний Устав передбачав коло справ церковного суду, яким було підсудне усе населення князівства. Ці постанови в основному стосувалися шлюбної справи, охорони віри та чистоти моралі. Також Устав визначив перелік осіб, які повністю були віддані у відомство церковного суду.

Окреслення обсягу судової діяльності церковної влади в князівстві, який щойно прийняв християнську віру, – було одним з найскладніших завдань, що повстали перед першим християнським правителем Київської Русі. Задовольнити цю потребу не можна було простим механічним перенесенням судового ладу з Візантії в Київську Русь, оскільки культурно-національна різниця в обох державах була занадто велика. Необхідно було, взявши за основу християнські норми, пристосувати їх до звичаїв та умов життя місцевого населення. Відтак, було створено перший акт самостійної рецепції візантійського Номоканону. Св. Володимир проявив державну мудрість та далекоглядність, визначаючи коло справ для церковного суду, оскільки Церкві надавалась можливість не тільки охороняти чистоту віри, моралі та церков-

ної святині, а головне – виховувати та впливати на християнське становлення жителів Київської Русі.

Устав св. Володимира Великого, маючи за основу візантійський Номоканон, був спробою пристосувати цей церковно-правовий кодекс до традицій та місцевих особливостей життя Київської Русі. Проте, в першому нашому церковному уставі таке завдання виступає ще досить невиразно. У ньому лише подається перелік справ, що належать до компетенції церковного суду і яким було підсудне все населення князівства та визначаються церковні люди, що повністю віддані у відомство Церкви. Але не зазначено міри покарання за ті чи інші порушення, також не означено розподіл участі елементів церковних та світських у цих покараннях. Тому було необхідним прийняття нових правових законодавчих актів у цьому напрямі. Це у своєму церковному уставі зробив син св. Володимира Великого св. Ярослав Мудрий.

В Уставі святого князя Ярослава вже встановлено карні норми за порушення злочинів відданих в відомство церковного суду і, що характерно, ці покарання відмінні від візантійського Номоканону. Дослідники припускають, що в церковному уставі св. Володимира не зазначені штрафні санкції, оскільки вони мали б братися з Номоканону. Але ж покарання, що містилися в візантійському Номоканоні, були надто суворі – загрожували осліпленням, відрубанням рук, ніг, вірізанням носа, язика, карою по тілу і навіть часто карою на горло [10, с. 249]. Сама вже суворість цих покарань не могла позитивно сприяти засвоєнню християнської віри та й саме щойно охрещене населення не могло повноцінно засвоїти розуміння злочинності тих чи інших порушень нового християнського закону. Отже, було необхідним мудре і виважене примирення карних норм візантійського кодексу з місцевими умовами життя народу, що тільки прийняв християнство. Устав святого князя Ярослава Мудрого задовольнив цю нагальну потребу, замінивши фізичні покарання, властиві візантійському законодавству, системою грошових стягнень, подібно як і в «Руській Правді». Самі грошові стягнення визначались в залежності від стану осіб, що потерпіли від злочину, від стану самих злочинців та відповідно від характеру злочинів. Таким чином, церковний устав св. Ярослава послідовно продовжив, розпочатим Уставом св. Володимира Великого, процес правотворення на користь Церкви та став наступним етапом в розвитку нашого церковного законодавства.

На жаль, до наших часів не дійшли безпосередньо оригінали Уставів св. Володимира та св. Ярослава. Через що дослідники цер-

ковного права та історії розділились в своїх поглядах на питання автентичності самим пам'яток. Особливу критичну позицію зайняли автор «Історії государства російскаго» М. Карамзін, професор Московської Духовної Академії Є. Голубинський у своїй визначній праці «Історія Русской Церкви», а також професор Ярославського юридичного ліцею М. Суворов у написаній ним роботі «Следы западно-церкавного права въ памятниках древне русскаго права». Свою позицію вищезазначені науковці аргументували присутністю великої кількості списків Уставів, що приписуються великим Київським князям, і наявністю суттєвих відмінностей між різними списками. Також, на їхню думку, беззаперечними фактами фальсифікації є новітні терміни та поняття, що не характерні для періоду Київської Русі, та великі суми штрафів, зазначені в Уставі св. Ярослава Мудрого.

Проте є група науковців, що визнають беззаперечний авторитет даних Уставів. Серед таких слід відзначити митрополитів Київського Євгенія (Болховітінова), що написав «Описание Кіевософійскаго собора и Кіевской ієрархіи съ присовокупленіємъ разныхъ грамматъ и выписокъ, объясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ Константинопольской и Кіевской Софійской церкви и Ярославова надгробія» й Московського Макарія (Булгакова), автора потужного багатотомника «Истории Русской Церкви», а також професора О. Лотоцького, що приклав титанічні зусилля для видання праці «Українські джерела церковного права».

Найоптимальнішу позицію з цього питання зайняв проф. О. Павлов, який визнав Устави істинними у матеріальному відношенні і недостовірними у формальному [12, с. 134]. Тобто в Уставах містяться юридичні норми, які насправді належать своїм законодавцям святим князям Володимирі та Ярославу, але саме письмове вираження цих норм може бути справою інших осіб чи періоду. Для підтвердження своєї позиції проф. О. Павлов наводить приклад статі з «Руської Правди»: «По Ярославе же пакы совокупившеся сынове его Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ и мужи ихъ..., и отложиша убіеніе за голову, но кунами ся викупати»; ця стаття безсумнівно істинна постанова Ярославичів, але запис цієї постанови, занесений в збірник правил, належить не самим Ярославичам, а якийсь невідомій особі, можливо одному з мужів, що брав участь у нараді [12, с. 135].

Доказом автентичності Уставів найкраще може свідчити те, що дані законоположення про церковні суди були відомими в Київській Русі ближчим нащадкам великих князів. У грамоті Смоленського князя Ростислава Мстиславича 1150 р., хоч і не згаду-

ються імена великих Київських князів, проте перелік справ, що належать до духовного суду в переважній більшості ідентичний з відповідним списком правових норм Уставу св. Володимира. А говорячи про людей церковних, грамота князя Ростислава не подає їх конкретної номенклатури [10, с. 227]. Такий спосіб викладу юридичного документу можливий лише в тому випадку, коли поза тим документом існує якийсь більший та загальноновизнаний закон, що містить у собі відповідні вказівки.

Подібні згадки про поширення Уставів св. Володимира та св. Ярослава на території всій Русі ми зустрічаємо в грамоті Новгородського князя Святослава Ольговича (1137 р.), що починається словами: «Устав, бывший прежде нас в Руси от прадед и от дед наших» [9, с.261]. З чого можна зробити беззаперечний висновок, що наші перші князі лишили своїм нащадкам загальноновідомі законоположення.

Аналогічну вказівку щодо існування загального закону про церковні суди, який залишили нам прославлені Володимир та Ярослав, маємо в пам'ятці XIII століття – «Посланії» невідомого Володимирського єпископа до місцевого князя, де наприкінці сказано: «То все суды церковные даные законом Божиим, прежними цари и великими нашими князьи» [10, с. 228].

Отже, древніші пам'ятки свідчать на користь того, що в перші часи нашої християнської державності на Русі вже був основний загальний закон про церковні суди, який був виданий нашими визначними Київськими князями Володимиром та Ярославом.

Також надзвичайно переконливим доказом автентичності Уставів перших християнських правителів слугує той факт, що на протязі багатьох століть вони являлися чинними законодавчими актами, які отримували підтвердження вищих сановників як Московського, так і Литовсько-Польського князівств. Припустити, що сфальсифікований документ написаний простою особою отримав таке поширення та юридичне підтвердження ще й і в різних державах, не дозволяє ні здоровий глузд, ні практика життя.

В Московському князівстві на наші Устави посилався великий князь Василій Димитрович, коли визначав судову прерогативу святительської влади Київського митрополита Кипріяна. Видана ним грамота у 1403 році містить в собі наступні відомості: «Се язъ князь великій Василій Дмитреевичъ всея Руси, седъ съ своимъ отцомъ съ Киприаномъ митрополитомъ кievскиим и всея Руси, управиль есмь по старине о судехъ о церковныхъ, изнашедъ старый номоканонъ, какъ управиль прадедъ мой, святыи князь великій Володимеръ, и сынъ его, князь великій Ярославъ всея Руси; какъ управили они,

седъ съ митрополиты, о судехъ церковныхъ и списали номоканонъ по греческому номоканону, что суды церковныя и вся оправданія, как пошло издавна: по тому же и мы нынече управили, то же бы то не неподвижно было, николи напередъ впрокъ ни умножити бы, ни умалити, но тако бы то и стояло неподвижно, какъ те великіи святіи князи вписали и укрепили» [1, с. 39].

Хоч і дана грамота надана Київським митрополитам діяли лише в областях Московського князівства Київської митрополії, проте вона дає можливість зробити висновок, що обсяг справ та коло осіб підлеглих церковному суду продовжувались базуватись на церковних Уставах св. кн. Володимира та св. кн. Ярослава Мудрого. І навіть, після розділення давньої Київської митрополії у 1448 році, у Московській митрополії правові норми Уставів святих князів Володимира і Ярослава зберегли повну силу аж до реформ Петра I [15, с. 512]. Підтвердженням чому слугує той факт, що на «Стоглаві» наводиться повний текст Уставу святого Володимира Великого як діючого закону.

У Литово-Польській частині Київської митрополії компетенція церковного суду також визначалась на основі церковних Уставів наших великих святих князів. Тільки підтвердження своїх прав спочатку єпархіальні архієреї, а після розділення Київської і Московської митрополії, вже безпосередньо митрополити власне Київської митрополії просили у литовських князів та польських королів. Достовірно відомо, що такі грамоти видавали князь Вітовт, королі Владислав III у 1443 році [4, с. 95], Казимир, Олександр у 1499 році [3, с. 210], Сигізмунд I у 1511 році та Стефан Баторій у 1685 році [2, с. 52]. Зі змісту даних грамот можна виразно простежити, що Київські митрополити, просячи литовських та польських правителів визначити межі святительських повноважень у судових справах, посилалися на давні Устави перших Київських князів: «...и бил нам чолом Митрополит Юсиф, абыхто тую уставу великого князя Ярослава, то есть свиток, выпись справ духовныхъ грецких, ухвалу духовенства обычая Восточной церкви, нашим листом потвердили; и мы, посмотревши в тот свиток Ярославли, убачили есьмо, иж он вси sprawy духовные полешил во моц и справу Митрополиту и Епископом над поданными тими всими, которыи суть Грецкого закону, на вечные часы з ласки наше тое право, котороежь выписано в свитку Ярославли, потвержаем сим нашим листом» [3, с. 211].

Питання ж наявності великої кількості списків, які містять в собі певні суперечності та неузгодження найкраще можна вирішити методом запропонованим митр. Євгенієм (Болховітіно-

вим), – у всіх редакціях є однакова основа, яку необхідно вважати за автентичну [8(1), с. 117]. Ця основа змінювалась в подальших переписуваннях, що ставало необхідним з огляду на нові практичні потреби. У зв'язку з цим, в одних списках додавалися ті чи інші правні елементи, що з часом з'являлися чи із звичаю, чи із практики або навіть з інших юридичних актів. Одночасно, в інших списках виключалося те, що під впливом нових традицій та практики поволі втратило своє значення. Ця подвійна робота – поширювання та скорочування – провадилася паралельно і в тих самих списках, роблячи їх відмінними між собою. Змінювався не лише зміст, але й сама мова старовинної пам'ятки. Такі архаїчні терміни, як, наприклад, «смильное», «заставанье», «пошибанье» та ін. були вже не зрозумілими для переписувачів в кінці XIII–XIV стт. Тому вже і в найстаріших списках Уставів св. Володимира Великого та св. Ярослава Мудрого бачимо новітні терміни, що заміняли собою терміни початкові, старовинні, які вже не добре розумілися і не використовувалися в побутовому вжитку. Ця термінологічна заміна провадилася без будь-яких фальсифікаційних тенденцій, цілком свідомо, бо ті списки Кормчих, в яких знаходилися церковні устави святих князів, призначалися для практичного вживання і мали бути в найбільшій мірі зрозумілими для сучасників, перш за все, щодо мови [10, с. 231].

Відтак, чисельність і різнорідність списків Уставів про церковні суди не порушує факту автентичності самої їх основи. Відмінність може свідчити лише про те, що Устави переписувалися із внесенням змін щодо мови, термінів, грошових назв та розмірів штрафів, що вимагали практичні потреби їх використання, продиктовані умовами та необхідністю пізнішого часу.

Таким чином, основу Уставу благовірного князя Ярослава Мудрого слід вважати правдивою і як таку, що походить з часів правління самого князя. Проте важчим стоїть питання серед змін й додатків, що містять різні списки, відтворити першопочаткову основу даного Уставу.

Проф. О. Павлов вважає, що до первісної основи Уставу св. Ярослава Мудрого належать перш за все ті статті Ярославового уставу, що мають безпосередній зв'язок з Уставом св. Володимира Великого. В них визначаються покарання за злочини, що їх Устав св. Володимира віддав до компетенції церковного суду [12, с.150]. Згідно з такою думкою, в першій редакції Уставу князя Ярослава містилися статті:

– про викрадення дівчат до шлюбу:

«Аще кто умчить девку или насилить: аще боярская дочка, за сором ей 5 гривен золота, а митрополиту 5 гривен золота; а

менших бояр – гривна золота, а митрополиту гривна золота; а добрых людей – за сором ей 5 гривен серебра, а митрополиту 5 гривен серебра; а на умычницах – по гривне серебра митрополиту, а князь казнить»;

– про згвалтування:

«Аще кто пошибаетъ боярьскую дочку или боярьскую жону, за сором ей 5 гривень золота, а митрополиту 5 гривень золота; а меньших бояр – гривна золота, а митрополиту гривна золота; а нарочитых людей – 3 рубли, а митрополиту 3 рубли; а простой чяди – 15 гривен, а митрополиту 15 гривен, а князь казнить»;

– про шлюби між близькими родичами:

«Аще ближний род поимется, митрополиту 8 гривень, а их разлучити, а опитемью да примуть»;

– про чистоту шлюбного союзу:

«Аще два брата будутъ с одиною жонкою, митрополиту 100 гривень; а жонка в домъ»,

«Аще кто с двема сестрами падется, митрополиту 30 гривен»;

– про позашлюбних дітей:

«Аще в отца и в матери дочка девкою детяти добудеть, обличив ю, понята в дом церковный; такоже и жонка, а чим ю род окупить»;

– про шлюбне розлучення в односторонньому порядку:

«Аще пустить бояринь велик жону без вины, за сором ей 5 гривен злата, а митрополиту 5 гривен злата; а нарочитых людей – 3 рубли, а митрополиту 3 рубли; а простой чяди – 15 гривен, а митрополиту 15 гривен»,

«Аще поидеть жона от своего мужа за иной мужъ, тую жону понята в дом церковный, а новоженя митрополиту у продажи»;

– про шлюбне розлучення по взаємній згоді:

«Аще муж и с женою по своей воли распустятся, митрополиту 12 гривень; а будут невенчалныи – митрополиту 6 гривень»;

– про відношення дітей до батьків:

«Аще сын бьетъ отца или матеръ, казнить его волостельскою казнию, а митрополиту у вине» [5(2), с.11].

Також до статей, що знаходились в оригінальному виді Уставу св. Ярослава Мудрого, за думкою деяких дослідників, слід віднести ті постанови, які за своїм змістом відповідали б умовам та потребам тогочасного церковного та суспільного життя, про яке ми можемо судити з тих давніх пам'яток, що дійшли до нашого часу і в яких описується життя Київської Русі в перші два століття після її хрещення [10, с.241]. Такими статтями мали б бути постанови:

– про багатоженство:

«Аще две жене кто водить, митрополиту 40 гривень; а которая подълегла, тую поняти в дом церковный, а первую держати по закону; а иметь лихо водити, казнию казнити его»;

– про зв'язок одруженого чоловіка з іншою жінкою:

«Аще муж от жоны блядетъ, митрополиту у vine»;

– про намагання вступити чоловікові в другий шлюб без правильного розлучення з першою жінкою:

«Аще мужъ оженился иною жоною, с старою не распустився, мужъ той митрополиту у vine, а молодую в дом церковный, а с старою жити. Аще же не лихий недуг болит: или слепота, или долгая болезнь, – про тое не пупустити; такоже и жене нелзе пустити мужа»;

– про зведення дівичі до любовного зв'язку і про видачу її після цього на «втолеку», тобто подальше посоромлення її дівочої честі:

«Аще девку умлѣвит кто к себе и дасть втолеку, на умлевеници митрополиту 3 гривны серебра, а девце за сором 3 гривны, а на толочанех по рублю; а князь казнитъ»;

– про навмисне утримання дітей від шлюбу:

«Аще девка въсхощет замуж, а отецъ и мати не дадутъ, а что сътворитъ, митрополиту у vine отецъ и мати; такожь и отрок»;

– про насильне примушення дітей до шлюбу:

«Аще девка не восхочетъ замуж, а отецъ и мати силою дадутъ, а что сътворитъ над собою, отецъ и мати митрополиту у vine, а исторь има платити; такожь и отрок»;

– про різні види кровозмішення:

«Аще кто с сестрою съгрешитъ, митрополиту 100 гривен, а у в опитемии и в казни по закону»;

«Аще свекоръ с снохою съблудит, митрополиту 100 гривен, а опитемья по закону»;

«Аще и с мачехою кто съблудит, митрополиту 40 гривень»;

«Аще кум с кумою блуд сътворитъ, митрополиту гривна золота и в опитемьи»;

– про образу шлюбної гідності чужої жінки лайливим словом:

«Аще кто зоветъ чужою жону блядью: великих бояр – за сором ее 5 гривень золота, а митрополиту 5 гривень, а князь казнит; а будетъ менших бояр – за сором ее 3 гривны золота, а митрополиту 3 гривны золота; а будетъ городских людий – за сором ее 3 гривны серебра, а митрополиту 3 гривны серебра; а сельских людий – за сором ее гривна серебра, а митрополиту гривна серебра» [5(2), с.12].

Вищезазначеним статтям було підсудне усе населення Київської Русі, проте, в Уставі св. Володимира компетенція церковного суду визначалася не тільки за предметом самих справ, але

й за статусом осіб, тобто їхнього відношення до Церкви. Ті особи, що визнавалися церковними, були підсудні церковному суду у всіх справах, навіть кримінальних. Вказівка на таку компетенцію церковного суду є і в Уставі святого князя Ярослава:

«А что деется в домовных людех, и в церьковных, и в самех монастырех, а не уступаются княжий волостели в то: да ведають их митрополичьи волостели, а безатщина их митрополиту поидеть» [5(2), с.13].

З точки зору даної постанови до первісної основи Уставу св. Ярослава Мудрого можуть бути віднесені також статті, якими повинні були судитись церковні люди і в кримінальних справах:

– про підпал:

«Аще кто зажжеть двор, или гумно, или что иное, митрополиту 100 гривен, а князь казнит»;

– про крадіжку:

«Аще мужъ иметь красти конопля, или ленъ, или всякое жито, митрополиту у vine, с князем на полы; також и жонка, аще иметь то красти»,

«Аще мужъ крадет белый порты, или полотна, или портища поневы, також и жонка, митрополиту у vine, с князем на полы»;

– про вбивство:

«Аще имет красти свадебное и огородное, бои и убийства, а что учинитися д[у]шегубство: платяты винну, князю с митрополитом на полы»;

– про непристойну бійку між двома чоловіками:

«Аще мужа два бьются женски или вкусить, или одереть, митрополиту 3 гривны»;

– про побої, нанесені чужій жінці:

«Аще мужъ бьетъ чужую жону, за сором ей по закону, а митрополиту 6 гривенъ, а князь казнит» [5(2), с.13].

Таким чином, Устав провладленого Ярослава Мудрого продовжив визначну власну правотворчу діяльність у сфері церковного суду, розпочату першим хрестителем Київської Русі св. Володимиром Великим, доповнивши його статтями, що стали необхідними відповідно до умов й потреб пізнішого часу та визначивши міру покарань за передбачені провини. Слід наголосити, що штрафні санкції зазначені в Уставі святого князя Ярослава були відмінними від покарань візантійського Номоканону, що передбачали тілесні биття та ушкодження, і становили грошові стягнення. Прийняття такого виду відповідальності було мудрим та виваженим кроком, оскільки адекватно відповідало звичаям та правовій свідомості народу, що тільки охрестився й ознайомив-

ся з приписами нового вчення та, можна сказати, являлось вираженням європейської норми. Оскільки грошові стягнення, які були суттєві, з однієї сторони дисциплінували, і в той же час, не завдавали тілесних ушкоджень населенню, що могло й надалі працювати і служити на користь та розвиток князівства.

Джерела

1. Граммата Великого Князя Московскаго Василя Димитріевича Кіевскому Митрополиту Кипріану въ 1403 г. данная на основаніи Грамматъ Великихъ Князей Владимира Святославича и Ярослава Владимировича о Церковныхъ Судахъ (№9) // Болховитіновъ Є., митр. Описаніе Кіевософійскаго собора и Кіевской іерархіи съ присовокупленіемъ разныхъ грамматъ и выписокъ, объясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ Константинопольской и Кіевской Софійской церкви и Ярослава надгробія. – К.: Печатано въ Типографіи Кіевопечерской Лавры, 1825. – 191(1) + 271(2) с.
2. Граммата Польскаго Короля Стефана Баторія, данная Митрополиту Онисифору 1585 г. Февраля 25 на права и суды православной Церкви, прописанная изъ Польской Метрики въ Граммате Короля Станислава Августа (1765 г. Октября 25. №12) // Болховитіновъ Є., митр. Описаніе Кіевософійскаго собора и Кіевской іерархіи съ присовокупленіемъ разныхъ грамматъ и выписокъ, объясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ Константинопольской и Кіевской Софійской церкви и Ярослава надгробія. – К.: Печатано въ Типографіи Кіевопечерской Лавры, 1825. – 191(1) + 271(2) с.
3. Жалованная грамота Литовскаго великаго князя Александра нареченному Кіевскому митрополиту Іосифу и православнымъ епископамъ Литовскихъ и Русскихъ областей, о неприкрсновенности Святительскаго суда и церковнаго имущества, на основаніи такъ называемаго «Свитка Ярослава» (1499 Марта 20. № 166) // АЗР. – СПб.: Въ Типографіи Отделенія Собственной Е. И. В. Канцеляріи, 1846. Т. I. – 375 с.
4. Жалованная грамота Польскаго и Венгерскаго короля Владислава III Ягелловича Греко-Русскому духовенству, о сравненіи его въ свободе Веры и правахъ съ духовенствомъ Римско-католическимъ, и о придаствленіи ему въ управу духовныхъ судовъ и прежнихъ церковныхъ отчинъ (1443 Марта 22. № 42) // АЗР. – СПб.: Въ Типографіи Отделенія Собственной Е. И. В. Канцеляріи, 1846. Т. I. – 375 с.
5. Уставъ Великаго Князя Ярослава Владимировича о Церковныхъ Судахъ (№3) // Болховитіновъ Є., митр. Описаніе Кіевософійскаго собора и Кіевской іерархіи съ присовокупленіемъ разныхъ грамматъ и выписокъ, объясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ Константинопольской и Кіевской Софійской церкви и Ярослава надгробія. – К.: Печатано въ Типографіи Кіевопечерской Лавры, 1825. – 191(1) + 271(2) с.
6. Церковный устав святого Владимира // Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, 1994. Т. 2. – 632 с.
7. Церковный устав великаго князя Ярослава // Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, 1994. Т. 2. – 632 с.

Література

8. Болховитіновъ Є, митр. Описаніе Кіевософійскаго собора и Кіевской іерархіи съ присовокупленіемъ разныхъ грамматъ и выписокъ, объясняющихъ оное,

- таже плановъ и фасадовъ Константинопольской и Киевской Софійской церкви и Ярославова надгробія. – К.: Печатано въ Типографіи Кієвопечерской Лавры, 1825. – 191(1) + 271(2) с.
9. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 2. – 406 с.
 10. Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – 318 с.
 11. Неволинъ К. О пространствах церковного суда въ Россіи до Петра В. – СПб.: типографіи Императорской Академіи Наукъ, 1847. – 223 с.
 12. Павлов А. С., проф. Курсъ церковнаго права. – М.: Свято-Троицкая Сергієва Лавра, 1902. – 539 с.
 13. Суворов Н. Курсъ церковнаго права: В 2 т. – Ярославль: Типографія Т. В. Фалькъ, Духовная ул., соб. домъ, 1889. Т.1 – 369 с.
 14. Судоустройство (о) церковномъ въ древней Россіи. – СПб.: Типографія В. В. Комарова, 1884. – 217 с.
 15. Цыпин В., прот. Курс церковного права. Учебное пособие. —Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 700 с.
 16. Щапов Я. Н. Княжескіе уставы и церкви в древней Руси. – М.: Наука, 1972. – 337 с.



Л. Василів-Базюк

Трагічні події в житті Української Православної Автокефальної Церкви на Холмщині та Підляшші під час другої Речі Посполитої від 1921 – 39 рр.

Сумні політичні події, які настали в Україні після втрати Української Народньої Республіки, принесли також велику зміну в церковному житті. Після Ризького договору 1921 р. поміж шовіністами поляками та комуністами - більшовиками, Україна була поділена на східні та західні землі. Східня Україна по ріку Збруч залишилася під окупацією червоної комуністичної Москви, а західна: Волинь, Галичина, Надсяння, Лемківщина, Холмщина та Підляшшя під відновленою польською державою, яка себе називала державою “Річчю Посполитою”.

Для кращого зрозуміння подій та політики Польщі згадаю деякі події, які діялися на Холмщині та Підляшші під час Берестейської унії. Холмський єпископ Діонісій (Збіруйський) приєднався до групи єпископів, які підписали документи на злуку з Римською церквою. Також у XVII-му столітті єпископи Методій Терлецький від (1630 – 1652) та єпископ Яків Суша (1652 – 1684) – вірно працювали для уніятської церкви та силою забирали собі Православні церкви, будинки та землю. Народ змагався, але унія при допомозі польської влади перемагала, а також смертними випадками тероризували тих, хто тримався своєї віри. Отже народ гинув, про що звітував єпископ Яків Суша до римського папи. [1, с. 180]

Нова церковна єпархія підтримана польським римо-католицьким костелом та урядом забирала православні церкви, землі, монастирі та все церковне майно. Лишень в деяких більших містечках, які були під магдебурським правом, залишали їм одну церкву для “іншевіруючих” громадян. Церковна унія панувала близько 200 років. Лишень після третього розбору Польщі, коли Холмщина попала під московське панування, царський уряд започаткував ліквідацію унії в 1830 р. Це продовжувалося до 1875 р., бо церкви сповільнено поверталися до Православної віри. Залишені єпископи, які безпосередньо підлягали Ватиканові, Ф. Ціхановський, Ф. Шимборський, І. Тарашкевич, І. Калінський та М. Куземський тільки намагалися очистити церкву від латинських обрядів, залишилися під римо-католицьким управлінням. Такий стан уніятської церкви прискорив призначення московською церквою адміністратора Холмської єпархії Й. Войціцького, який звільняв уніятське духовенство та запрошував православне із Галичини. Православна церква стала зростати, збільшувалося число парафій, а за єпископа М. Попеля 18 лютого 1875 р. Холмські парафії в числі 120 офіційно звернулися, щоб їх прийняти до Православної церкви [2, с. 3614].

До Першої світової війни - церква була в московських руках. Холмський єпископ Євлогій з осідком у місті Холмі був московського роду, виховання та освіти. Тому церква виконувала політику царської влади, заводила московську мову по школах, в проповідях, а служби відбувалися в церковнослов'янській мові з московською вимовою, головне в духовній семінарії в Холмі нищили все українське. Царська влада не тратила часу, а проводила повну московську асиміляцію українського народу Холмщини та Підляшшя.

Під час воєнних подій Першої світової війни Холмсько-Підляські землі попали під німецько-австрійський контроль, частина холмщаків, підляшан та волиняків змушені були царським

урядом, їхати в так зване “біженство” далеко від надходящого фронту, на схід в Московщину, а поляки пригадали собі, що вони до третього розбору Польщі контролювали ці землі та насильно завели унію, щоб знищити Українську Православну церкву, яка зберігала українців Холмщини і Підляшшя повною полонізацією. Треба ствердити, що Польща від початків Люблінської унії вважала, що захоплені західні Українські землі мають бути асимільовані в польську націю та римо-католицьку церкву, а після Берестейської унії польська держава разом з їх костьолом міцно над тим працювали. Після повстання гетьмана Богдана Хмельницького польські науковці та політики опрацювали та написали плани як це робити. Перший план був опрацьований 1717 р., потім їх доповнювали в 1786 р., а також і в 1908 р. [3, с. 20]

Наслідком більшовицької революції була громадянська війна у Московщині, а в Україні спонтанне проголошення Української Самостійної Суверенної Держави привело до того, що настав час творити незалежну церкву від московської, яка мала в Україні дуже міцну структуру та багато священників і єпископів москалів чи москвофілів. Хоч у листопаді 1917 р. було вибрано в Києві першу Всеукраїнську Православну Церковну Раду, але московський патріарх Тихон і його Синод у день Собору 18 січня 1918 р. заборонили в церковнослуженні архієпископа Олексія у Києві, як також був замордований більшовиками митрополит Володимир, а на його місце призначено великий ворог Української церкви Антоній Храповицький. [4, с. 316].

Посол Олександр Лотоцький від УНР у Туреччині не міг полагодити справ про віддірвання Української Церкви від московської влади. Синод Вселенської Православної церкви подав три причини у відмові творення самостійної церкви в Україні, а саме брак політичної незалежності, вимагали офіційного прохання влади та церкви та брак кандидата, що був би признаним Вселенською церквою [5, с. 317]. Тому представники патріотичного духовенства та населення взяли церковну справу в свої руки, шукали єпископа, щоб очолити Автокефальну церкву, або кандидата, щоб висвятити. Ніхто не хотів висвятити, всі покійно слухалися Москви та Константинополя, тому Всеукраїнський Православний Церковний Собор у Києві 14 жовтня 1921 р. на Софіївському Соборі апостольським способом “рукоположення” висвятили на митрополита Київського та Української церкви священника Василя Липківського.

Більшовицький уряд жорстоко переслідував Автокефальну церкву та нищив нововисвячених єпископів, священників, вірних. Багато було арештованих, вивезених на Сибір, розстріляних ра-

зом з митрополитом Василем Липківським. Церкви, що належали до московського патріарха працювали разом з комуністичною безбожницькою владою, хоч багато було знищено, деякі замкнені та перероблені на різні клуби, склади і т. п., а духовенство також переслідуване. Тому історія нашої церкви розділилася на три окремі гілки: Східньої під московсько-більшовицьким контролем, на Автокефальну з митр. В. Липківським, а також на церкву в Західній Україні під жорстоким польським урядом із планами римо-католицького костелу.

Тяжка доля припала на Холмські та Підляські землі після 1921 року, коли Західня Україна була віддана Польщі. Польський уряд відразу почав застосовувати свою політику до Православної церкви. Забиралися церковні землі, величні храми, обмежувалась кількість парафій. Відбувалися з'їзди польських старостів Люблінського повіту, де рішалося, що землі по ріку Буг мають стати польськими, а Православна церква, яка підтримує українське населення має бути послідовно ліквідована. Тому обмежували кількість парафій, а в кінці зліквідували Холмську єпархію та прилучили в 1922 р. до митрополичої єпархії, яка носила назву "Варшавсько-Холмська." Для статистики подам, що в 1924 р. на Холмщині та Підляшші було 92 парафії, 17 філіалів та 2 монастирі в Яблочині та в Турковичах. В 1927 р. польський уряд дозволив на 47 парафій, 3 філіали, 1 монастир. [6, с. 14].

Переслідування започаткували від того, що забрали Холмський собор побудований князем Данилом в 1250 – тих роках, розписи храму замальовали вапном, викинули три іконостаси головний та два бічні. Дозволяли на служіння лише 47 парафій. Не було кому боронити Православну церкву на Холмщині, на той час приїхало багато емігрантів із царської Росії, які захопили керівництво в Православній церкві та проводили політику "єдиної і неделімої", заснували "Церковний совет в Польщі".

За згодою польського уряду Православну Церкву в Польщі очолив митрополит Юрій Ярошевський, на що дав згоду патріарх московський Тихон. Митрополит Юрій був вихованцем Київської академії, працював у багатьох єпархіях в східній та західній Україні, під час проголошення Самостійности був в Італії. Власне з Італії його запросив польський уряд очолити Православну Церкву. Митр. Юрій добре розумів бажання Західньої України, щоб зміцнювати українську мову по церквах та працювати для Українського народу. Він розпустив московський "Церковний совет в Польщі". На соборі єпископів в січні 1922 р. було рішено видавати церковний журнал "Православна Волинь" у Кременці, відкрити Луцьку

кафедру вікарного єпископа та благословив вжиток української мови в богослужіннях, якщо того хотіли вірні.

У той час у Західній Україні були такі єпископи: митр. Юрій (українець), архієпископ Діонісій (москаль) Кременці, єпископ Олександр (москаль) у Пинську та висвятили Олексія Громадського (українця) на Луцьку кафедру. Події церковні продовжувалися, на Соборі у Варшаві 14 - 15 червня 1922 р., де було рішено не приймати жодних розпоряджень з Москви, бо канонічного патріарха Тихона більшовики комуністи арештували. Польща також домогалася офіційного вирішення співпраці з їх урядом, а під впливом українського духовенства і вірних започатковано співпрацю з Вселенським Патріархом про Автокефалію.

Закінчилася праця митр. Юрія трагічно, бо москвофіл монах Смарагда (Латишенко) забив митрополита Юрія в його резиденції у Варшаві. Засудили вбивника на 12 років ув'язнення, але справу "Автокефалії" він не змінив. Церкву очолив архієпископ Діонісій, який був піднесений у сані до митрополита з осідком у Варшаві. [7, с. 358]

Православна церква в Польщі продовжила домагатися Автокефалії, щоб отримати "Томос" від Вселенського Патріарха, що й було погоджено на Священному Соборі 6 - 11 листопада 1924 р., беручи під увагу Польщу як окрему державу, а також звернення єпископів та мирян. [8, с. 358 - 360]

Найважче було працювати митр. Діонісію з польським урядом на землях Холмщини та південного Підляшшя. Він багато разів просив дозволу відчинити більше парафій та уряд не давав взагалі жодної відповіді. Тому Православна єрархія творила позаштатні парафії, де священники не діставали державної дотації, їх права були обмежені, вони не мали права вести церковних актів (реєстру народження, шлюбів і похоронів), матеріально були залежні від парафіян та земельних наділів, які були зменшені польською владою зі 100 гектарів до 20.

Польська влада, забравши 1921 р. великий мурований собор Різдва Пресвятої Богородиці у Холмі, вважала, що має право на уніятські церкви, але забувала, що ті ж церкви перед унією були православними, а якщо навіть старі церкви валилися та були перебудованими - то це робили Українці за свої гроші та на старих місцях, де стояли попередні Православні церкви. Поляки придумали собі, що потрібно забирати церкви, які стояли зачинені - мовляв вони нікому не потрібні, але поліція тримала до них ключі, та нікому з православних українців їх не давала. Забрали крім собору в Холмі, який ніколи не був у католицьких руках, також і монастир

св. Онуфрія Великого в Яблочині. Цей монастир був постійно православним на протязі 500 років, але вірні та Люблінський воєвода оборонили святу обитель, довели документально, що вона завжди була православною. Храми, які забирали на костели пересвячували та на ці оказії збирали багато поляків, а українське населення чинило опір, що доводило до бійки, арештів, покарань.

Не вдалося українцям оборонити свої храми, бо до 1930 року римо-католицький костел забрав 144 церкви, які називали “поуніятськими.” З них 12 церков були забрані ще на наказ австро-угорських та німецьких розпоряджень. Нищення та зачинення православних церков продовжувалося, згідно з документальними джерелами Варшавської митрополії в 1929 році було 67 діючих українських православних церков, 165 церков забрали та пересвятили на римо-католицькі костели, 96 церков було зачинено, 24 спалено, 25 розібрано, 4 перебудовано на школи, 1 перебудовано на дім. У місті Холмі православні вірні оборонили церкву св. Параскеви на Оболонській вулиці, але у 1931 р. поляки її розібрали [9, с. 20].

Чим довше існувала друга “Річ Посполита” – тим важче було змагатися з польською шовіністичною політикою та римо-католицьким костьолом на Холмщині та південному Підляшші, а також і на Поліссі (північна Волинь). Наприкінці січня 1935 р. відбувся таємний з'їзд у місті Любліні з представниками політичного уряду, під проводом воєводи Юзефа Ружнецького та з представником війська генералом М'ечиславом Сморовінським. Польща міняла свою політику з асиміляції державної до асиміляції національної. На першому та головному місці її політики вважали, що Польща має розвинути: націоналізм, католицизм та авторитаризм. Держава мала складатися з єдиного народу та єдиної віри. Перешкоджали православні холмщаки та підляшани, тому найбільшим ворогом другої “Речі Посполитої” була православна віра, церкви та “уперті русіни”, яких ніяк не могли зломити різними заборонами, а саме економічними – заборона купувати землю, не допускати до праць, середніх, фахових шкіл, університетів. Нищили портрети Тараса Шевченка, українські книжки, пресу, яку передплачували зі Львова. На першу чергу поставили нищення всього українського, а на другу чергу чехів та німців на Волині.

На з'їзді працювали над 35 точками, як привернути “русінув” у польську націю та як змінити їх прив'язаність до православної церкви [10, с. 24]. На військовій нараді командирів 2 липня 1936 р. міністр Тадеуш Капжицький ствердив, що польська держава має піддати окремі віросповідання до асиміляції вищій (польський та католицькій) культурі. Цей обов'язок треба передати польському

римо-католицькому костелу, який найкраще зуміє це діло (як колись нагайками чи “вогнем і мечем) перевести в життя.

Підготовка продовжувалася та при кінці грудня 1936 р. створився координаційний комітет під військовою владою, що контролював південно-східні округи Люблінського воєводства – Холмсько-Підляські землі, а також і Волинські. До комітету ввійшли представники війська та більше як 20 громадських організацій, який очолив генерал Мечислав Сморовінський, а також виконавчим органом комітету був штаб підготовки воєнної безпеки з майором Станіславом Крогульським. Наради продовжувалися майже річно і 4 червня 1937 р. було вказано започаткувати підготовку до проведення ревіндикаційної акції (забирання та валення поунійних церков). Воєвода Люблінський Юзев Ружнецький був усунений зі своєї посади (є думки, що він був проти запланованої акції нищення православних церков та полонізації українського населення), тому його заступив майор Єжи Альбін де Тремскурт, заступник Поліського воєводи, який підтримав “зміцнення польськості на Східних Кресах.”

Для акції нищення церков почала поліція заганяти ночами бідних заспаних Холмщаків та Підляшан до костелів, щоб присягали Папі Римському та Польській Державі. Також до цієї акції уповноважили командира третьої піхотної дивізії Легіонів генерала Бруна Ольбрихта. Він став керівником “Координаційної акції на Холмщину” та йому було потрібно цілу піхотну дивізію переводити “найбільш християнські плани.” [11, с. 30]

Подаю деякі основні директиви щодо полонізації та насильного римо-католицизму на Холмщині. Православні церковнослужителі мали беззастережно підкоритися полонізаційній акції. Роботу вести так, щоб здобувати нові душі та родини для римо-католицької віри, особливо дітей. (Зі шкіл забирали дітей та вели до костелів, щоб перехрестити. Після того батьки тих дітей вели до православних церков, щоб священики посвятили свяченою водою. Таке діялося по п'ять разів.)

Видавали накази не допускати до збільшення православних парафій, намагались ліквідувати “неофіційних священиків”, ліквідували зачинені церкви (до яких поліція не давала ключів та не пускала людей), мова в церкві при виконванні треб та спілкуванні мала бути польською. Також вимагали читати святе Євангеліє, проповіді та навчання релігії тільки польською мовою. Напочатку намагались зробити населення Холмщини, південного Підляшшя та Волинського Полісся, яке належало до Пінської єпархії, православними поляками, а в другому етапі вже римо-католиками.

Найбільше трагічними місяцями були травень, червень та липень 1938р. Кожного дня у середньому нищилося дві церкви. На руйнування церков приходили розпорядження з гмін (волостей) на накази повітових старостів. Виконували ці накази пожежники, польські кримінальні в'язні, поліція та військо при допомозі найнятих робітників – поляків з допомогою собак. Розбивали двері, викидали церковні хоругви, ікони – все що було по церквах, дорожності – золоті сосуди забирали та кидали на вози, а все інше палили. Українки жінки намагалися забирати ікони, все, що могли захопити, але собаки та поліція нагайками відганяли нещасних заплаканих жінок, а чоловіків арештували. Так нищили церкву за церквою. Все горіло, дошки роздавали полякам робітникам, які помагали валити храми на різні потреби, не боячись Божої карі.

Творилися делегації з населення та духовенства, які їхали до повітових старостів, а митрополит Діонісії скликав надзвичайний з'їзд від 30 червня до 2 липня 1938 р. на якому було прийнято звернення до міністра віросповідання, президентові, спікерам обох палат сейму. Делегація складалася з представників української свідомої інтелігенції, це були: Олександр Ріжняк із Замостя, посол до сейму Семен Любарський родом з м. Тишівець, сенатор Іван Пастернак, Симон Вашук, Яків Божик, Рабчук та Дмитро Бик. Крім того 6 – го липня митр. Діонісій вислав телеграму прем'єр міністру Польщі Феліціянові Славові-Складковському і маршалку Едвардові Ридз – Сміглому. Було написано: “У зв'язку з руйнуванням домів Божих православні вірні перебувають у розпачі та відчувають велику гіркоту. В ім'я справедливості та християнської любові гаряче благаю дати наказ припинити руйнування домів Божих.” Для дальшої боротьби зібрався Собор Єпископів Автокефальної Церкви у Польщі 16 липня 1938 р., на якому був прийнято меморандум до всіх представників польського уряду, в якому писалося: “Іще так недавно нікому не могло спасти на думку, що таким близьким є суворий і незаслужений удар, який обрушиться на християнські храми у християнській країні, і який можна прирівняти до того, що діється в більшовицьких країнах.” Собор єпископів також звернувся до вірних. Закликали до молитов, молебнів, трьохденного посту [12, с. 48 – 52]. За обрахунком митр. протоієрея Володимира Медведя, народженого Холмцака, який живе в місті Рівному, було повалено 185 церков.

Німецько-польська війна припинила повалення церков. На стало німецьке залицяння до Українського Населення. Повернули православним Собор князя Данила у м. Холмі. Митр. Діонісій назначив адміністратором Холмської та Підляської Церкви архи-

протопресвітера отця Івана Левчука, який спільно з представниками громадян, духовенства та монашого чину подали кандидатуру вдівця проф. Івана Огієнка, який викладав українську мову на Варшавському університеті, на єпископа Холмського, Підляського та Лемківського. Проф. І. Огієнко прийняв монаший чин у монастирі в Яблочині та відбув духовну монашу підготовку і прийняв єпископське свячення в соборі князя Данила в Холмі у жовтні 1940 року.

Національне та релігійне життя відродилося заново. Люди будували каплиці, церкви, засновували нові парафії, деякі українські церкви німецька влада забрала від римо-католиків та повернула українцям. У Холмі заснували Духовну Семінарію, яка мала перейти в Академію, дяківські та директентські курси, а митрополит Іларіон заснував друкарню, де видавали Требники, Молитовники та духовну літературу в українській мові, так відновили українське церковне життя. Архипротопресвітер Іван Левчук був настоятелем Собору, а головою консисторії отець Гавриїл Коробчук та настоятелем церкви Івана Богослова а ректором Холмської Духовної Семінарії о. доктор Семен Смерека, проректором о. Євген Барщевський.

Життя Українського населення починаючи від 22 червня 1941 р., коли німецькі війська пішли війною на схід, змінилося. Поляки почали підготовляти Холмські, Підляські землі для майбутньої Польщі. Заграничний польський уряд в Лондоні створив на наших землях сильну польську підпільну організацію та військо, яке себе називало "Армією Крайовою." Вони почали вбивати священиків, учителів, громадських діячів та селян. Боротьба польської поліції з українцями Волині перейшла в жорстокий спосіб на Холмщину та Підляшшя. Проливалася українська кров у боротьбі з поляками під час німецької часів на Волині, в Галичині, Холмщині, Підляшші, Надсянні та Лемківщині. З відступом німецьких військ, кат Берія, права рука Сталіна, підписав 9 вересня 1944 р. договір з польським визвольним комітетом у Любліні про насильну депортацію Холмських, Підляських, Надсянських та Лемківських українців на схід України, в колгоспи, а хто зберігся – переховався то поляки насильно виселили акцією "Вісла" на німецькі землі 1947 р. Поляки забрали біля півмільйона орної землі, ліси, ріки та луки по ріку Буг, виселили біля мільйона українців з великими сто тисячними жертвами.

Православна церква була знову знищена. Митрополит Діонісій опинився спочатку на еміграції, а по поверненню до Польщі під домашнім арештом у Варшаві. Митрополит Іларіон виїхав

на Захід, а архипротопресвітер Іван Левчук на прохання митр. Діонісія став адміністратором церкви на землях, які загарбала Польща. У 1947 р. митрополит Діонісій дав розпорядження отцю Івану Левчуку їхати до Москви та підписати злуку Православної Церкви в Польщі з Московською патріархією. З родинних зв'язків знаю, бо отець Іван це рідний брат моєї бабуні по татові, що дідуньо отець Іван дуже не хотів їхати, мав біля 77 років, молився, журився, та на передодні від'їзду до Москви, захворів на інфаркт серця та упокоївся. Похований в місті Холмі. Православна Церква у Польщі не ввійшла до московської патріархії, та відбудувалася після великого знищення, руїни, яка тепер має 5 єпископів, багато відновлених парафій, нових побудованих церков на нових поселеннях – німецьких землях, кілька парафій на Холмщині та Підляшші для українців, білорусів, росіян та всіх інших православних громадян Польщі під назвою “Польські Православни Костюл”.

На жаль наша Українська Держава ще не полагодила справи західних границь та наших великих чотирьох областей, які так легко віддав Сталін Польщі, щоб приєднати собі Калінінград та доступ до Балтійського моря. Холмські, Підляські, Надсянські та Лемківські українці чекають на поворот на свої улюблені землі, якими втішаються наші західні сусіди, а головне наше право на історичні та чудові храми, що вціліли, стоять як свідки минулого та доказ до кого вони мають належати.

-
1. Вишневська Г. Обереги Пам'яті. – К.: Пульсари, 2010.
 2. Енциклопедія Українознавства. – Молоде Життя. – Нью-Йорк, 1980.
 3. Процюк В. Книга Пам'яті. – Сполом, 2004.
 4. Рожко В. Нарис Історії Української Православної Церкви на Волині. – Луцьк: Медіа. – 2001.
 5. Там само.
 6. Купріянович Г. 1938 – Акція Руйнування Православних Церков на Холмщині і південному Підляшші, Холмсько-Люблінська діяцезія. – Холм, 2008.
 7. Рожко В. Нарис Історії Української Православної Церкви на Волині. – Луцьк: Медіа, 2001.
 8. Там само.
 9. Купріянович Г. 1938 – Акція Руйнування Православних Церков на Холмщині і південному Підляшші, Холмсько-Люблінська діяцезія. – Холм, 2008.
 10. Там само.
 11. Там само.
 12. Там само.



Н. Верещагіна

Христианские реликвии, почитаемые в древнем Киеве

У статті розглянуто матеріал, присвячений вшануванню деяких християнських реліквій у домонгольському Києві. Зроблено спробу систематизувати і проаналізувати нечисленні відомості щодо історії їх перебування в столиці Русі.

Ключові слова: реліквії, святині, мощі, Київ.

В древнем Киеве почитались многочисленные христианские святыни и реликвии, но сведения о них крайне ограничены. В данной статье речь идет только о некоторых из них – персте св. Иоанна Крестителя, руке св. Стефана Первомученика, запоне св. князя Владимира, поясе Шимона.

Об уникальном церковно-политическом событии – перенесении перста св. Иоанна Крестителя в Киев сообщает проложное сказание, опубликованное Н. Никольским в 1907 г. по списку XVI в. В произведении прослеживается ряд идей, актуальных для древнерусских памятников начального периода киевского христианства. Сказание прославляет св. Иоанна Крестителя как патрона всех стран, в которых почитались его мощи. При этом Русь как «новый народ» стоит в одном ряду с древними христианскими народами: *«Господу Богу нашему Иисусу Христу не токмо Греческую страну просветившу крещением <...> но и Рускую просветившу святым крещением и от идолския лести обратившу и въ всеи вселенеи прослави святыя своя <...> Славимо же есть тело его в граде Севасте, глава его и рука славима и чтима в Цариграде, в Руси славим честный его прѣст в граде Киеве, всегда же имя его славимо есть. Уже бо Господеву Богу нашему посетившу нового своего винограда земля Руския, иже насади десница его, и своим изволением даст прийти честныя рука Предтечевы прѣсту от Царяграда в Русь, иже пренесен бысть в град великий Киев при князи Владимире Мономахе в лето 6 [тысяч] шестсотное и положен бысть в церкви святого Иоана на Сетомли, у Купшина монастыря»* [1]. Однако приведенная в тексте дата – 6600 год от сотворения мира, т. е. 1092-1093 от Рождества Христова – не соответствует времени киевского княжения Владимира Мономаха (1113-1125). Число записано дефектно: в нем утрачены послед-

ние буквы, обозначающие десятки и единицы. Это обусловило различные точки зрения относительно времени перенесения реликвии на Русь. Б. Флоря предлагает в качестве нижней хронологической границы – 1110 г. При этом он ориентируется на дату гибели печерского монаха Кукши, с именем которого, по его мнению, соотносится упоминаемый в тексте «Купшин монастырь» [2]. А. Карпов, отклоняя эту датировку, связывает перенесение святыни с событиями последней русско-византийской войны, происходившей в княжение Владимира Мономаха и закончившейся в 1122 г. заключением династического брака: внучка Мономаха, дочь его сына Мстислава, стала женой сына императора Иоанна Комнина – предположительно, Алексея. Скорее всего, перст Иоанна Крестителя был перенесен в Киев одним из тех многочисленных посольств, которые предшествовали заключению мира между двумя государствами и бракосочетанию византийского царевича и русской княжны [3].

В Византии культ св. Иоанна Крестителя пользовался особой популярностью. В столице и других городах святому был посвящен ряд церквей, в которых хранились принадлежащие ему реликвии. Согласно агиографическим сочинениям, десница св. Иоанна, крестившая самого Христа, была принесена основателем антиохийской Церкви евангелистом Лукой в Антиохию, где и находилась до середины X в. Реликвия была доставлена в столицу Византии из Антиохии в 956 г. в правление императора Константина VII Багрянородного: *«Ею царь боголюбивыи облобыза любовию, в златы полата положи»* [4], что свидетельствует об элитарном характере культа. В первую годовщину памятного события появилось Слово константинопольского писателя Феодора Дафнопата, которое с XI по XVI в. входило в греческие и славянские типики и читалось на празднование собора Иоанна Крестителя [5]. Передать святыню на Русь из императорской сокровищницы мог только император, и это был поистине *«драгоценный по тому времени дар»* [6]. Подарок Константинополя, таким образом, демонстрировал политический статус Киева в глазах византийской церковной администрации [7].

Западноевропейский паломник, посетивший Константинополь во второй половине XI в., в одной из церквей Большого императорского дворца видел «целиком» десницу Иоанна Предтечи и некоторые другие его реликвии [8]. По свидетельству Антония Новгородского, среди святынь «царских златых полат» находилась правая рука Иоанна Крестителя, которою *«царя поставляють на царство»*, а в Студийском монастыре – его

«перст». О «персте» какой руки идет речь – неизвестно. Антоний связывал с византийским коронационным обрядом еще одну реликвию св. Иоанна Крестителя, а именно *«посох железен, а на нем крест»*, которым *«поставляют на царство»* [9]. Поскольку перенесение перста Иоанна Предтечи *«от десныа его руки»* в Киев произошло в первой четверти XII в., не вызывает сомнения свидетельство русского путешественника, посетившего Константинополь в конце XIII в., о том, что в одном из монастырей хранилась правая рука Иоанна Крестителя без пальца: *«Великаго Предтечи рука праваа без пальца золотом окована»* [10].

Могла ли десница Иоанна Крестителя участвовать в императорском коронационном обряде? Б. Флоря отрицает такую возможность [11]. Б. Успенский считает это вполне реальным для греческой инаугурационной традиции, полагая, что она восходит к X в., когда и был сочинен «Канон честныя руки Иоанна Предтечи» [12].

Где же находилась киевская церковь св. Иоанна Крестителя «на Сетомли», в которую была положена святыня? В летописи сообщается о постройке в 1121 г. церкви св. Иоанна на Копыревом конце: *«Того же лета заложил церкви святого Ивана в Копыреве конци»* [13]. Очевидно форма «заложил» означает, что строителем церкви был сам киевский князь Владимир Мономах. Таким образом, можно согласиться с мнением А. Карпова, что этот храм был посвящен Иоанну Предтече и его возведение связано с перенесением в Киев святыни. Исследователи исторической топографии Киева по-разному трактовали сведения о местонахождении Копырева конца. П. Толочко, детально изучивший проблему, считает, что *«Копырев конец начинался за старокиевской крепостью, охватывал современную Обсерваторную с примыкающими к ней другими улицами, включая Вознесенский спуск, гору Кудрявец и ее склоны и часть Подола, которая прилегает к Киевским горам и заканчивался где-то в районе Житнего рынка и Глубочицкого подъема»*, и идентифицирует раскопанный на горе Кудрявец храм XII в. с церковью св. Иоанна [14]. Однако под 1150 г. Ипатьевская летопись упоминает Сетомль в связи со встречей Юрия Долгорукого и князя Владимира Галичского: *«приде Володимир Галичьской къ Олгове могыле, тако же и Дюрги приеха к нему <...> и ту ся целоваша, не съседающе с конии у Сетомля, на болоньи»* [15]. На историческое местонахождение летописной Оболони (Болоньи) указывал Н. Закревский: *«Место от Киево-Подолы, между берегом Днепра и горами, сопровождающими эту гору с правой стороны до села Вышгорода на пространстве почти 13-ти*

верст, есть не что иное как луг. Меньшая часть его, ближайшая к городу, представляет прекрасные сенокосы и теперь называется Оболонью» [16]. Таким образом, легендарная Сетомль протекала на значительном расстоянии от Копырева конца и речь идет о другой церкви св. Иоанна. Возникает вопрос, мог ли великий киевский князь передать драгоценную святыню в некий храм, находящийся далеко от его резиденции? Может быть, автор древнего сказания допустил неточность? Возможно, туда была перенесена часть перста, а сама реликвия была положена в церковь св. Иоанна на Копыревом конце, расположенном по соседству с княжеским дворцовым комплексом?

Видимо, память о перенесении византийских коронационных регалий на Русь повлияла на составление одного из центральных памятников русской политической мысли XVI в. – Сказания о князьях Владимирских [17]. Вместе с тем высказано мнение, что само Сказание о перенесении перста могло появиться не ранее XVI в. *«в целях акцентирования роли киевской реликвии как частицы византийской коронационной инсигнии»* [18]. На это справедливо возражает А. Карпов: *«По всей вероятности, “акцентирование роли киевской реликвии” если и было актуальным в Древней Руси, то совсем в другое время, а именно в XII в.»* [19].

О дальнейшей судьбе киевской святыни источники не сообщают. По одной из версий, она отождествляется с костью фаланги св. Иоанна Крестителя, которая хранится в одном из мощевиков в Музее «Московский Кремль». Впервые реликвия была зафиксирована в соборной описи 1701 г., но время и обстоятельства ее появления в Москве неизвестны [20].

Некоторое время в Киеве находилась реликвия высочайшего ранга – рука св. Стефана Первомученика. По сообщению немецкой хроники, написанной в 30-е – 40-е годы XII в., некий благородный греческий вельможа, отдавая свою дочь в супруги «знатному королю рутенов» (имя киевского князя неизвестно), снабдил ее великолепным приданым, в котором «помимо золота и драгоценных вещей» находились «славные останки святых мощей». Среди них *«блистала сиянием святости рука святейшего диакона Стефана Первомученика, и по сравнению с прочими предметами поклонения она, пожалуй, во все времена обладала несравненным преимуществом уважения»* [21]. В Киеве святыня пробыла недолго. Дочь великого князя и греческой принцессы, выйдя замуж за польского вельможу, увезла ее с собой. Последнее известие о реликвии относится к 1141 г. и связано с одним из немецких монастырей. Однако трудно предположить, что от та-

кой высокочтимой святыни в Киеве не была оставлена хоть небольшая частица.

Кроме святых мощей и связанных с ними реликвий в древнем Киеве были и другие святыни. Древнейшая из них – знаменитая запона, принесенная в дар князю Владимиру прибывшим из Греции философом. По сообщению ПВЛ, философ после изложения библейской истории продемонстрировал князю запону, на которой был изображен Страшный Суд: *«И се рекъ, показа ему запону, на нейже бе написано судище Господне, показываше же ему одесную праведныа въ веселии, предъидуща в рай, а ошуюю – грешныа, идущих въ муку»* [22]. Видимо, речь шла о живописном изображении – иконе, написанной на холсте. Густынская летопись, указывая, что философ отдал запону князю, дает несколько иные сведения, называя ее златотканной: *«Посла же и запону златотканную <...> на ней же пришествие Христово»* [23]. Значит, композиция Страшного Суда была вышита на ткани. Дальнейшая история святыни неясна. Д. Айналов, пытавшийся проследить судьбу запоны-завесы, пришел к выводу, что в XV-XVIII вв. она была известна как икона и *«закончила свое легендарное существование в Москве»* [24].

В ряду киевских святынь особое место принадлежит легендарному поясу варяга Шимона. По преданию, Шимон – сын варяжского князя Африкана – покинув родину, прибыл на Русь, где служил киевским князьям Ярославу и его сыну Всеволоду (ум. 1093). Оставляя родные края, он взял с собою золотые пояс и венец, которые украшали Распятие Христа. Сам Шимон рассказал об этом следующее: *«Отець мой Африканъ съдела крестъ и на немъ изобрази богомужное подобие Христово написаниемъ вапным, новъ дело, якоже латина чтут, велик деломъ, яко 10 локот. И сему честь творя, отецъ мой възложи поясъ о чреслах его, имущъ веса 50 гривеньъ злата, и венець злат на главу его. Егда же изгна мя Якунъ, стрый мой, от области моеа, азъ же взях поясъ съ Иисуса и венець съ главы его и слышах глас от образа; обратився ко мне и рече ми: “Никакоже, человеце, сего възложи на главу свою, неси же на уготованное место, идеже зиждется церковь Матере моя от преподобнаго Феодосиа, и тому в руце вдаждь, да обесит над жрѣтовникомъ моим”. Аз же от страха падохся, оцепеневъ, лежах акы мертвъ; и възстав, скоро внидох в корабль»* [25].

Случившиеся в дальнейшем знамения и чудеса убедили Шимона передать реликвии прп. Антонию и Феодосию для возведения Печерской церкви. Золотой пояс был использован как эталон-мерило, положенный с основу проектирования и расчета соору-

жения. Для возведения храма сама Богоматерь прислала греческих мастеров, указав им исходную единицу меры: «*Меруубо послах пояс Сына моего, по повелению того*» [26]. Пояс почитался как чудотворная реликвия. Заболевший сын князя Всеволода Ярославича, в будущем Владимир Мономах, исцелился, когда его опоясали золотым поясом Шимона. В память об этом чудесном событии Мономах «*вземъ меру божественныа тоа церкви Печерскыа*», построил храм в Ростове, а его сын Георгий – в Суздале [27]. Святыня была утрачена при неизвестных обстоятельствах. По свидетельству Павла Алеппского, посетившего Киево-Печерский монастырь в 1653 г., верхушку алтаря Великой Печерской Церкви венчало Распятие, на котором «опоясание Спасителя» было выполнено из «кованого чистого золота» [28]. Это была копия древней реликвии, по традиции почитавшаяся как оригинал.

Н. Мурьянов, отмечая генетическую связь двух образов – Распятия с поясом «на чреслах» Христа и апокалипсического препоясанного Христа (Откр. 1: 12-13), – указывал на уникальность киево-печерской реликвии, как элемента одеяния «апокалипсического видения», выраженного средствами пластического искусства [29]. В свое время Б. Рыбаков констатировал, что происхождение золотого пояса Шимона остается «неясным» [30]. Н. Холостенко впервые ассоциативно связал легендарную реликвию с черниговской золотой цепью (вес 277,3 г.; длина 173,6-174,2 см), найденной в 1957-1958 гг. на территории княжеского «Красного двора» в Чернигове и хранившейся в Черниговском историческом музее [31]. Позднее экспонат был передан в Музей исторических драгоценностей Украины (г. Киев).

В свете последних исследований, «золотой пояс Шимона» предположительно атрибутирован как черниговская золотая цепь. Изделие представляет собой восьмигранную в сечении, сплетенную из золотой проволоки цепь со змееголовыми наконечниками, каждый из которых украшен тремя вставками из красной яшмы. Полагают, что реликвия относится к числу древнейших христианских святынь, являясь «мерой Гроба Господня», и была выполнена вскоре после открытия в 325 г. св. Еленой погребальной пещеры. Для ее изготовления была использована редчайшая по своим ювелирным достоинствам и размерам античная поясная цепь. Ранняя датировка черниговского золотого пояса делает его абсолютно уникальным, поскольку относит эту «меру Гроба Господня» к первым памятникам такого рода. В силу исключительности как античного изделия, так и христианской реликвии, несомненна их изначальная принадлежность

императорской сокровищнице. Время исчезновения святыни из Константинополя неизвестно. Но в 1204 г. (разорение крестоносцами столицы Византии) она в источниках уже не упоминается. Возможно, реликвия была похищена во время смуты 1026 г. и попала в руки варяжского конунга Харальда, находившегося в это время в Византии. Затем она оказалась у его родственника Шимона и вскоре была привезена им на Русь. Наиболее вероятная версия ее перемещения из Киева в Чернигов – тотальное разорение и разграбление Киева черниговцами в 1204 г. Именно тогда черниговский князь Всеволод Святославич мог забрать реликвию, которой его предок – Святослав Ярославич – размечал план Киево-Печерского Успенского собора. В 1214 г. Чернигов был сожжен князем Рюриком Ростиславичем Смоленским. Святыня, вместе с другими княжескими ценностями, оказалась погребенной в культурном слое XIII в. [32].

1. Проложное сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царяграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе: Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской письменности // Сборник ОРЯС. – СПб, 1907. – Т. 82. – № 4. – С. 56-57.
2. Флоря Б. Н. К генезису легенды о «дарах Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. – М., 1989. – С. 185-186.
3. Карпов А. Ю. Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь в контексте византийской политики Владимира Мономаха [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.portal-slovo.ru/download/history/Karp4.pdf>
4. Великие Минеи Четьи, собранные митрополитом Макарием. – М., 1914. – Ноябрь. – Тетрадь 1. – Дни 23-25. – Стб. 391.
5. Латышев В. В. Две речи Феодора Дафнопата // Православный палестинский сборник. – СПб., 1910. – Вып. 59. – С. LIV.
6. Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. – М., 1968. – С. 187.
7. Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси. – М., 2003. – С. 259-261.
8. Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М., 1996. – С. 437, 440.
9. Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия с предисловием и примечаниями Павла Савваитова. – СПб., 1872. – Стб. 87-89, 102.
10. Анонимное хождение в Царьград // Книга хождений. Записки русских путешественников XI-XV вв. – М., 1984. – С. 88.
11. Флоря Б. Н. ... – С. 187.
12. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998. – С. 263-264.
13. ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. – М., 1998. – Стб. 286.
14. Толочко П. Копирів кінець древнього Києва // Український історичний журнал. – 1963. – №5. – С. 117.
15. ПСРЛ. Т. 2. ... – Стб. 402-403.
16. Закревский Н. Описание Киева: В 2 т. – М., 1868. – С. 586-587.
17. Флоря Б. Н. ... – С. 188.
18. Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии и Крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. – М., 2000. – С. 150.

19. Карпов А. Ю. ... – Режим доступа: <http://old.portal-slovo.ru/download/history/Karp4.pdf>
20. Толстая Т. В., Уханова Е. В. ... – С. 150.
21. Хроника Ортляба Цвифальтенского // Латиноязычные источники по истории древней Руси. Германия. Середина XII-середина XIII в. / Коммент. М. Б. Свердлова. – М.-Л., 1990. – С. 246-254.
22. Повесть временных лет [по Ипатьевскому списку] / Изд. подг. О. В. Творогов // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1997. – Т. 1.: XI-XII века. – С. 152.
23. ПСРЛ. Т. 40: Густынская летопись. – СПб., 2003. – С. 42.
24. Айналов Д. В. Два примечания к летописному Исповеданию веры // Сборник статей, посвященных <...> В. И. Ламанскому. – СПб., 1908. – Ч. 2. – С. 897-901; Он же. Судьба киевского художественного наследия // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. – Пг., 1918. – Т. XII. – С. 24.
25. Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1997. – Т. 4: XII век. – С. 298.
26. Киево-Печерский патерик. ... – С. 304.
27. Киево-Печерский патерик. ... – С. 310.
28. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. – М., 1897. – Вып. 2. – С. 51.
29. Мурьянов М. Ф. Золотой пояс Шимона // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М., 1973.
30. Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI – XV вв. // Советская этнография. – 1949. – №1. – С. 80.
31. Холостенко Н. В. Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962-1963 гг. // Культура и искусство Древней Руси. – Л., 1967. – С. 61.
32. Шевченко Ю. Ю. Черниговская золотая цепь: пояс «в меру Гроба Господня» (реликвия из величайшей пещерной святыни христианского мира). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/shevchenko3.htm>



Свічка в контексті української духовної культури

Всесвітня конференція з культурної політики, проведена під егідою ЮНЕСКО 1982 року, прийняла декларацію, в якій культура тлумачиться як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що включає в себе не лише різні мистецтва, а й спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірувань.

Приймаючи таке розуміння культури, можна вважати свічку культурним набутком людства і в тому числі набутком культури українського народу.

Що таке свічка? Новий тлумачний словник української мови подає таке визначення цього слова: «Свічка – паличка воску, лою, стеарину з гнотом усередині, яку використовують для освітлення» (9, 255). У такому значенні слово відоме в усіх слов'янських мовах – російській, білоруській, болгарській, польській та інших. Слово свічка має древнє індоєвропейське коріння, безпосередньо пов'язане з ідеєю вогню, світла. В процесі ужитку воно розширило свою семантичну структуру внаслідок виникнення певних асоціативних зв'язків. Відомі, зокрема, такі значення цього слова: пристрій, за допомогою якого запалюють пальну суміш; лікувальний препарат у вигляді маленької палички з одним конусоподібним кінцем, яку використовують в медицині; одиниця виміру сили світла; прямий, вертикальний зліт вгору (м'яча, літака і та ін.).

Свічка – суфіксальне утворення від слова свіча, яке свого часу виникло як зменшувальна форма. Поступово воно втратило цю конотацію і увійшло до складу нейтральної лексики. Натомість слово свіча набуло забарвлення книжності, урочистості. Порівняймо такі приклади: Сивий дячок поправив вугілля в кадилі й запалив товстелезну, пальців зо три, *свічку* (Г. Пагутяк).

Так, можливо, і згасла б *свіча поезії*, коли б не випадок ... Василь Швець у землянці по радіо почув голос Тичини з Уфи (П. Засенко).

Разом з тим, залежно від контексту, обидва слова (свіча, свічка) можуть мати однакове забарвлення: *Свічею слова горить душа. Поспішаймо засвічувати від неї свої свічки, доки не пізно. Відомо, що в СРСР згасли десятки і десятки свічок слова. Пильнуймо ж оту святу свічу* (А. Мокренко).

«Слово-поняття свічка як носій ідеї вогню набуває рис образності і може перетворюватися в символ за умов узагальненого вживання на позначення світла, краси, чарівності тощо» (7, 151).

Свічка – це багатовимірний символ, близький багатьом народам світу. Вона являється одним з найважливіших символів християнських традицій, «емблемою Христа, Церкви, Благодаті, віри» (12, 324).

На Україні свічка є обов'язковим атрибутом при здійсненні багатьох обрядів – церковних, весільних, поховальних, календарних та інших. Можна казати про універсальність цього символу, його культурне розмаїття.

Так, при похованні «навколо гробу померлого запалюють свічки на знак того, що померлий перейшов в область світла – в краще загробне життя» (2, 610).

Існує й така думка: «Свічка короткістю свого існування символізує самотню трепетну людську душу. Таке значення свічок на релігійних натюрмортах і у широко розповсюдженому звичаї ставити свічки навколо труни» (12, 324).

Дослідниця Голодомору Валентина Борисенко, розповідаючи про українські традиції вшанування загиблих, акцентує нашу увагу на тому, що у 1933-му році померлим ніхто не ставив свічі, то душі їхні досі неприкаяні і не можуть спілкуватися з нами.

Михайло Косів про тогочасну ситуацію пише: «Помирали нехрещеними, без таїнства миропомазання, без передсмертної свічки і сповіді, без святого Причастя, без похоронної християнської данини у молитві: «Со святими упокой, Христе»... А це ж було українське село з його глибоко вкоріненою – аж до підсвідомої, генної пам'яті – тисячолітньою християнською традицією» (газ. «Літературна Україна»).

До образу свічки дуже часто звертається Марія Матіос – одна з найпрацьовитіших і найпопулярніших письменниць України. Вона показує, як глибоко *свічка* увійшла у свідомість гуцулів. Збираючись «на той світ», людина заздалегідь готувала собі свічку: «Тимофій – у довгій білій сорочці, що її гуцули випускають поверх полотняних штанів-портяниць, ... із складеними на грудях, як до смерті, руками, мертво (лише без *свічки*) лежав на білій подушці ... Груба воскова *свічка*, зсукана вдвоє, з гострим запахом прополісу і з *сірником* коло неї, лежала на відстані руки від ліжка».

У новелі «Не плачте за мною ніколи» стара Юстина приготувала все собі: «й *свічки*, й хусточки для вінків, і перев'язки на руку, й тюль, і простині, й наволочки. Сорочку собі вишила, та

всю в чорне. Постоли зробила»... бо, «як та смерточка прийде», щоб нікому не було клопоту. Устами своєї героїні письменниця розкриває гуцульське вірування, що свічку покійникові «на той світ» можна передати тим, хто помре пізніше (якщо раптом йому забули її дати). Вона горює, що багато повстанців і тих невинних «господариків», яких повивозили в сибіри і магадани, поховано без *свічки*, що «чорноброві соколи-наречені чекають – не дочекаються *тоненької свічечки* в поминальні дні над своїми могилами, розкиданими по лісах і видолинках її солодких Карпат» І сама палить свічки:

І я палю *свічки*
В церковці на Горечі
І думаю, що хтось
Запалить по мені.

Отже, свічка (свічечка) у творах Марії Матіос усвідомлюється як символ народної пам'яті і високої духовності.

Лексема свічка виступає також оберегом нації: І за здоров'я всіх палила би сто *свіч*.

У словосполученні *смертна свічка* це слово є синонімом слова *смерть*.

У вірші В Стуса «В мене уже народжується Бог» вражає образ *чорної свічки*:

... а я ще тую свічку просвічу,
аби мені не смеркло передчасно,
пресвітлої дороги *свічка чорна*.

Як бачимо, тут в антонімічні стосунки вступають дві свічки – символи життя і смерті і відповідно – два контрастних кольори – пресвітлий і чорний.

Свічка є символом зв'язку між живими й тими, хто відійшов у вічність. Про це пише С. Носань, автор книжки «Сибірські зустрічі»: Я часто відкладаю перо, запалюю *свічку* і поринаю в роздуми над пережитим, бачу живий образ того, з ким звела мене доля і дарувала душевну дружбу.

На Україні запаленими свічками прийнято вшановувати пам'ять про тих, хто ціною свого життя виборював нашу Незалежність.

Протестуючи проти русифікації України, на Чернечій горі в Каневі спалив себе відомий український дисидент Олекса Гірник.

Канівчани завжди пам'ятають його подвиг. Щороку вони ставлять на цьому місці свічки.

Звичай таким чином вшановувати пам'ять про своїх достойників існує й у інших народів: «У Таллінні на ювілей Смуула. Де мав би бути він – у домі, тепер в лісі свічки горять» (О.Гончар).

Цей звичай сягає своїм корінням у глибину віків. У «Літописі руському» під 1288 роком зроблено такий запис: «А нині, брате, чуємо ми про твою неміч велику. Аби ти брате мій, не згасив *свічі* над гробом стрія свогого... Аби дав ти город свій Берестій, то би твоя *свіча* була» (8, 442). З такими словами звертається до свого двоюрідного брата, смертельно хворого князя Володимира Васильковича, син князя Данила Галицького. Володимир йому відповідає: «...мій отець, а твій стрій лежить в Єпіскопії, у святій Богородиці, у Володимирі. А чи багато ти єсь над ним *свіч* поставив? Що, дав єсь котрий город, а би то *свіча* була?» (там же).

Як бачимо, в далекі княжі часи слово *свіча* теж було пов'язане з пам'яттю про померлого, хоча мало дещо інше смислове наповнення.

За народним повір'ям, зорі – небесні свічки. Кожна людина має свою свічку, тобто свою зірку. Коли людина помирає, її зірка (свічка) гасне, а коли живе грішним життям, зірка тьмяніє.

У праці В. Гнатюка, яка стосується української міфології, «Звізди – це діти Сонця і Місяця, що послугують усе своїм батькам» (1, 148).

Народне повір'я про зорі як небесні свічки знайшло відбиток у колядках і щедрівках:

Янголи з Неба зійшли до Землі,
Принесли Діві Марії
Три *свічі* воскові
Ще й ризи шовкові
Ісусу Христові (5, 43).

До вертепу діти
Зі *свічками*, молитвами
Йдуть Дитя зігріти (5, 42).

Пане господарю, що на твоїм дворі
Три столи стояло, три книги лежало,
Три *свічі* палало (5, 64).

У щедрівках свічка виступає як окраса святкового стола: «Господиня стелить скатерть шовкову, а господар ставить *свічку* вос-

кову» (5, 72). Запалювання свічок перед накриванням столу входить в ритуал Свят-вечора.

Свічки обов'язкові при здійсненні у храмі таїни шлюбу: «Священик тричі благословляє нареченого і наречену запаленими свічками і дає їм ці свічки в руки як знак подружньої любові, благословенної Господом» (2, 607).

Василь Шкляр зафіксував текст народного оберегу для новонародженої дитини: «Дай мені свічку, тільки не з лою, а з воску. Засвічу я свічку та й піду за річку ладану шукати, обкурити хату. Це на те, щоб янгол Божий швидше явився та стеріг дитину від бісиці, Юдиної жінки» (13, 129).

З давніх-давен на Україні невід'ємним ритуалом свята Андрія в ніч з 12 на 13 грудня були дівочі гадання. Починати треба було зі свічки, яка надає дійству містичного характеру. За повір'ям, дівчина в дзеркалі мала побачити образ свого судженого.

При свічках відбуваються важливі події, які створюють атмосферу урочистості або інтимного затишку. Наприклад, журналіст Віталій Карпенко згадує, що під час поширення руху «Україна без Кучми» зародилась ідея створити так зване «Велике Українське Братство». Процедура вступу до Братства була урочистою, при свічках.

«Гасіння свічок на іменинному пирозі символізує життєве дихання – доказ життя після усіх прожитих років» (3, 324).

Негативне ставлення держави до народних традицій, зокрема тих, які пов'язані з релігією, призвело до того, що народна культура була деформована і значною мірою знищена, фактично була зруйнована психологічна основа нації.

Останнім часом давні народні обряди поступово оживають: все більше молодих людей вінчаються у храмі, відновлюється обряд поховання за участю священика, обряд хрещення тощо.

Роль свічки набула широкомасштабного значення після того, як завдяки Президентові Вікторові Ющенку у 2007 р. почалася всесвітня акція «Незгасима свічка».

Відомий письменник, публіцист і громадський діяч Степан Горlach розповідає, що акція розпочалася у квітні в Австралії, під час відвідин країни Президентом Віктором Ющенком, який на одній з офіційних зустрічей сказав про високу символічність нашої пам'яті про невинно убієнних, про те, що *свічка* цієї пам'яті мала б запалати в кожній хаті, бо нема такої родини в Україні, котра б не зазнала страшного лиха Голодомору.

З Австралії акція помандрувала до Канади, США, потім – до Колумбії, Еквадору, Перу, Бразилії, Парагваю, Аргентини, Чилі... Еква-

тор літа вона перетнула у великій Британії, далі Франція, Швеція, Естонія, Латвія, Литва, Білорусь, Польща, Німеччина, Бельгія і т. д.

Світ був шокований документами про насильницький Голодомор, учинений більшовицьким режимом в Україні.

У Києві презентували міжнародну акцію під гаслом «*Не дамо згасити Свічку пам'яті*». Нам не забути море свічок на Михайлівській площі, які палали, як душі жертв Великого Голоду.

Зараз, завдяки подвижницькій праці Президента Ющенка, на Печерському пагорбі, неподалік від Києво-Печерської Лаври, височить кількаметровий пам'ятник жертвам Голодомору. Це *Свіча* ангельської білизни (*Біла Свіча*), яку зусібч отіняє чорна жалоба залізних хрестів.

Слід вітати і популяризувати новонароджену традицію в листопадові дні по померлих від голоду запалювати *Свічку пам'яті* у кожному домі: вона будить людське сумління, спонукає до співпереживання.

В 2008 році в Музеї архітектури та побуту у Пирогові, що неподалік «Братство бджолярів України» презентувала вражаючу скульптуру з натурального бджолиного воску – Свічу скорботи, створену до 75-х роковин Голодомору. Дивували не тільки її розміри (діаметр 65 см і висота 82 см), а й глибина задуму авторів: Свічу виконано у вигляді снопа пшениці, до якої, як до останньої надії, тягнуться руки заморених голодом. Для створення цієї 200-кілограмової скульптури віск було зібрано з усіх 25 областей України, щоб таким чином кожен регіон міг долучитися до загальнонаціональної скорботи.

Наталія Дзюбенко-Мейс, дружина Джеймса Мейса (1952-2004), корінного американця, видатного науковця, політолога, засвідчує, що ідея запалювати свічки в День пам'яті Голодомору належить саме йому. Саме він один із перших на весь світ сказав, що у 1932-1933-му Україна пережила штучний голод, організований компартійною владою. І що це був геноцид.

До речі, недавно в Києво-Могилянській академії відкрито меморіальний кабінет Джеймса Мейса, який працював тут викладачем.

Після акції «*Незгасима свічка*» українська літературна мова збагатилася серією словосполучень зі стрижневим словом *свіча* (*свічка*), якими зарясніла наша демократична преса і наша література, переважно поезія. Найчастіше слово *свіча* поєднується з родовим відмінком іменника, наприклад: *свіча пам'яті, свіча свободи, свіча віри, свіча моління, свіча слова, свічка порозуміння* і т.п.

В поетичних контекстах високого звучання досить частими є словосполучення, де слово *свіча* (*свічка*) поєднується з прикметником оцінної семантики: *свіча свята* (*духовна, нетлінна, незгасима, вдовина, сирітська*) і т. д.

Останнім часом іменник *свіча* (*свічка*) досить часто вживається в заголовках газетних публікацій, назвах поетичних творів, наприклад: «Запалюй *свічу*, Україно!»; «Тремтлива і пекуча *свіча*»; «При полум'ї *свічки*»; «*Свічка* зі снігу»; «*Свічка* за здоров'я, а не за упокій»; «Поки горить *свіча*, горить надія»; «Духовна *свіча* Івана Чендея» і т. д.

Таким чином, у відповідних контекстах слово-поняття *свіча* (*свічка*) набуває ознак узагальнення, образного наповнення і стає символом чогось високодуховного – святого. Так, відомий правозахисник, філософ та економіст, поет Микола Руденко у творах холодної Мордовії писав:

Моїх чуттів розвіяна руїна
Нагадує в пісках померлу річку.
Та є ще Бог...
І є ще Україна...
Для них я збережу
У грудях *свічку*.

У вірші Павла Гірника «Шевченко. Автопортрет зі *свічкою*» привертають увагу такі слова:

Клекоче світ поза вікном твоїм,
Воює, стогне, але знать не хоче,
Що ти його відкрив, як двері в дім,
І *свічку* засвітив посеред ночі.

Возвеличуючи жінку, поет Ярослав Ярош теж звертається до образу *свічки*:

Вони життя основа із основ,
Для них в серцях запалюємо *свічку*...

Досить часто сусідять між собою *свіча* і *вогонь*, символізуючи високий мистецький дар, світло, добро (пригадаймо твір Івана Кочерги «Свіччине весілля») і т. п. Наприклад: «Я пишаюся тим, що мені пощастило запалити *свічу* від поетичного *вогню*, ім'я якому Олександр Олесь» (А. Цвіт).

Часом в поетичних контекстах зустрічаємо словосполучення *громнична свіча*: При громничній свічі помолюсь за свою Україну. Дяка Богові – є і вогонь і *громнична свіча*... (І. Драч).

В народі вважають, що громничній свічі властива велика внутрішня сила. Освячена в церкві на свято Стрітення (15 лютого), вона, за повір'ям, є оберегом від гримниці-блискавки з громом.

В деяких місцевостях запалюють громничну свічу, коли людина помирає, щоб полегшити їй перехід від земного життя у потойбіччя.

Високе емоційне забарвлення властиве здрібніло-зменшувальній формі – *свічечка*, утвореній від слова *свічка* за допомогою суфікса -ечк-. Показовим є такий приклад: «Баба Палажка, *свічечка* Божя, будень надворі, а вона в празниковому...» (А. Дімаров).

Слово *свічка* інколи вступає у синонімічні зв'язки з застарілим словом *свічадо*, яке надає контексту більшої значимості. Один із своїх віршів поет Ярослав Гиць назвав так: «Свободи віддали *свічадо*». В ньому перегукуються два рядки: Свободи погасили *свічі* і Свободи віддали *свічадо*...

До речі, слово *свічадо* має два значення: свічник і дзеркало. У Львові є видавництво під назвою «Свічадо». В Україні це єдине видавництво, що винятково українською мовою друкує християнську літературу.

Окрема сфера вживання слова *свіча* (*свічка*) – різного роду порівняння, порівняльні конструкції. «В силу самої природи порівняння, що має на меті встановлення асоціативного зв'язку між предметами і явищами на ґрунті подібності, з'являється той семантичний надлишок, позамовний ефект, який і зумовлює символізацію, образно-метафоричний зміст» (6, 211). Розглянемо деякі приклади:

Стоїть в моїх очах, мов *свічка*, мати,
Й вона мені заснути не дає...

(І. Сльота)

Гроза гриміла. Морок колотився,
А десь лунився шлях за вістуками,
Щоб між часами давніми і нами
Живий Мазепа *свічкою* світився.

(Л. Горлач)

...Дитя наш прапор, як *свічу*,
Несе й од вітру серцем затуляє...

(Д. Павличко)

Важливо звернути увагу на суб'єкти порівняння (мати, Мазепа, прапор), які самі по собі є семантично вагомими, завдяки чому слово *свічка* збагачується глибоким змістом, стає емоційним багатоконпонентним символом.

Образний зміст зображення поглиблюється, коли в порівняльних конструкціях зі словом-символом *свічка* наявні й інші описові засоби.

Звернемось до таких текстів: З темряви вигулькнула Естер, як *тоненька свічечка*. Пригадав собі, що по першій дитині вже ніколи Оксана не кохала його так тихо і лагідно, ніби була *свічкою*, яка тане й окупає воском (М. Матіос).

Як бачимо, письменниця, щоб досягти більшої виразності, супроводжує слово *свічка* означеннями: Естер не просто *свічка*, а *тоненька свічечка*, тобто ніжна, тендітна, сповнена світла, а Оксана – *свічка, яка плавиться*, тобто м'яка, лагідна. У першому прикладі символічне значення слова-поняття *свічка* збагачується й завдяки наявності антонімічного зв'язку *темрява – свічечка*.

Помічено, що коли суб'єктом порівняння є особа, семантична наповненість слова *свічка* стає більш розгалуженою, більш виразною порівняно з тими структурами, де зі *свічкою* порівнюються дерева, будівлі тощо. У такому разі асоціативний зв'язок між ними базується на подібності за формою, зовнішнім виглядом. Наприклад: Стоїть каштан, *неначе свічка*, Серед Хрещатика вночі (В. Осипчук); *Свічки тополь* над шляхом вже погасли (В. Верховень); Свічками стрімлять хвостаті груші (А. Мойсієнко). Зустрічаються також словосполучення *свічки соборів, свічки смерек* та ін.

В одному з листів до матері відомий правозахисник, журналіст Валерій Марченко, замучений у радянських концтаборах, цитує вираз з японської поезії: Щойно згасла *свічка* лити сльози перестане. Персоніфікований образ *згаслої свічки* – символізує його власну долю. *Згасла свічка* – це він сам.

Свічка як образний засіб зустрічається і в перифразах, тобто в описових структурах, які вживаються замість одного слова або словосполучення. Наприклад: Влада не відразу й зрозуміла, що співалося все те про її бабуню, яка тепер *лежала там, під вогняними кетягами свічок*, і вже не встане... (О. Забужко).

Відомі й сталі словосполучення й прислів'я, стрижнем яких є слово *свічка*, зокрема: шукати (вишукувати) щось *зі свічкою* – чогось дуже мало, щось, хтось рідко трапляється; *свічки* в очах спалахнули (засвітилися, блиснули) – зарябіло в очах від силь-

ного удару по голові (обличчю); гра не варта *свічок* – щось не варте уваги; ні Богу *свічка*, ні чорту *кочерга*; ні Богу *свічка*, ні чортові *шпічка*.

Останнім часом у сфері фразеології помітно активізувалася тенденція до оновлення компонентного складу власне фразеологізмів, прислів'їв, приказок та крилатих висловів. Наприклад, вираз *три чисниці до смерті* зазнав творчої трансформації шляхом заміни слова *смерть* словом *свічка* (*три чисниці до свічки*), які стають контекстуальними синонімами. Оновлений вираз сприймається як дійовий засіб художнього мовлення.

Підсумовуючи сказане, можна констатувати, що слово *свіча* (*свічка*, *свічечка*) має глибоке коріння в українській духовній культурі. Будучи пов'язаною ідеєю вогню, світла, *свічка* виконує важливу роль при здійсненні багатьох обрядів – церковних, весільних, поховальних, календарних побутових та інших.

Демократично налаштовані публіцисти, письменники, особливо поети, у своїх творах все частіше використовують образ *свічі* (*свічки*), чим збагачують українську літературну мову новими виражальними засобами.

-
1. Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000.
 2. Закон Божий. – К., 2006.
 3. Енциклопедія про все на світі. – К., 1999.
 4. Караванський С. Практичний словник синонімів української мови. – К., 2000.
 5. Колядки і щедрівки в сучасних записах. – Черкаси, 2003.
 6. Кононенко В. Символи української мови. – Івано-Франківськ, 1996.
 7. Кононенко В. Рідне слово – К., 2001.
 8. Літопис руський. – К., 1999.
 9. Новий тлумачний словник української мови. – Т. 3. – К., 2004.
 10. Попович М. Нарис історії культури України. – К., 1999.
 11. Тернер В. Символ і ритуал. – М., 1983.
 12. Тресіддер Д. Словарь символов. – М., 2001.
 13. Шкляр В. Чорний Ворон. – К., 2009.



Динаміка розвитку національної та релігійної ідентичності громадян України (1991 – 2011 рр.)

В статті аналізуються проблеми самоідентифікації та становлення національної і релігійної ідентичності громадян України. Аналізуються результати емпіричного дослідження самоідентифікації громадян України за методикою Беррі. Висвітлюються соціально-психологічні відмінності між віруючими Київського і Московського патріархатів.

Ключові слова: національна і релігійна ідентичність, громадяни України, Київський патріархат.

Упродовж останніх 20-ти років українське суспільство перебуває у стані кардинальних соціокультурних трансформацій, що помітно впливають і на релігійну сферу. Діяльність релігійних організацій стала більш активною, збільшилась їхня кількість, помітно зросла кількість віруючих, відроджуються переслідувані ріднянською владою конфесії, посилився вплив релігійного чинника в освіті, культурі, політиці тощо. Інтенсифікація глобалізаційних процесів у світі вимагає особливо пильної уваги до проблеми завершення націєтворення та формування спільної ідентичності громадян України, адже тільки ті держави, яким вдасться зберегти свою національну ідентичність і національне обличчя, свою культуру і духовність, не піддадуться глобалізаційним схемам. Отже, питання розвитку національної та релігійної ідентичності громадян України (в контексті формування модерної української нації європейського типу) є надзвичайно актуальними і невідкладними, оскільки наукове осмислення подібних питань диктується нагальними потребами Української держави.

Відомо, що проблема національної та релігійної ідентичності в зарубіжній науці вивчалась переважно в руслі соціальної і культурної антропології та психології з різних теоретико-методологічних позицій (З. Фрейд, Е. Еріксон, К. Юнг, А. Ватерман, Б. Геральд, Дж. Колеман, Дж. Марсія, Д. Маттесон, Е. Дюркгейм, Ф. Барт, В. Дуаз, Г. Кон, В. Коннор, М. Мід, С. Московичі, Е. Сміт,

С. Страйкер, Г. Теджфел, Дж. Тернер, Ю. Хабермас, С. Гантінгтон, Ч. Тейлор, Г. Люббе, В. Хесле, П. Бергер, Б. Лукман, М. Барретт та ін.). Теоретичний аналіз різних концептуальних підходів до вивчення проблеми національної та релігійної ідентичності показує, що ідентичність є результатом процесу ідентифікації, яка найчастіше розглядається як процес уподібнення, ототожнення себе (або своєї референтної групи) з кимось або чимось. Ідентифікація розглядається сучасними науковцями як найважливіший механізм соціалізації, етнізації та виховання особистості, який проявляється у прийнятті індивідом конкретної соціальної ролі, в усвідомленні ним власної групової приналежності, у формуванні у нього певних соціальних установок. Отже, ідентичність – це динамічна структура, яка розвивається упродовж всього людського життя, причому цей розвиток є нелінійним та нерівномірним, він проходить через подолання криз ідентичності, може йти як у прогресивному, так і у регресивному напрямі. Відповідно, ідентифікація розглядається нами як процес, включений в цілісну життєдіяльність суб'єкта, нерозривно пов'язаний з когнітивною, емоційною, ціннісно-сисловою та поведінковою сферами особистості, зумовлений її потребами, мотивами, цілями і установками, опосередкований мовою, нормативно-звичаєвими, знаково-символічними, ідейно-образними та ціннісно-сисловими системами культури.

З другої половини 80-х років ХХ ст. спостерігається підвищення зацікавленості вчених із різних країн до проблеми національної ідентичності. З'являються відповідні наукові дослідження в Україні та Росії, публікуються статті і розвідки, видаються книги, проводяться наукові конференції, круглі столи і семінари. Але видані статті і збірники (див. праці Є. Галкіної, Н. Іванової, Л. Юніна, Н. Корж, Н. Лебедевої, О. Мачинського, Л. Науменко), а також проведені теоретико-емпіричні дослідження М. Шульги¹, С. Савоскула², П. Гнатенка і В. Павленко³, М. Рябчука⁴, Я. Грицака⁵ та багатьох інших не вичерпали ідентифікаційної проблематики.

Національна і релігійна ідентичність громадян України вивчалась у вітчизняній соціогуманітаристиці переважно у філософському й історичному аспектах, без комплексного, міждисциплінарного аналізу емпіричних досліджень, конструктивне застосування якого можливе в рамках інтегративного підходу. Зокрема, в проекті «Ідентичність і соціальна лояльність» (1994 – 1999 рр.), яким керував відомий український історик Ярослав Грицак, дослідники намагались «взяти до уваги максимально велику кількість найрізноманітніших ідентичностей»⁶, проте вони не враху-

вали ні метаєтнічну (наприклад, слов'янську), ні континентальну, ні планетарну ідентичність. «Советську ідентичність» вони чомусь назвали національною⁷, пропонуючи респондентам незрозумілу формулу «советський/а»⁸, а українську і російську ідентичності не розглядали в етнічному розумінні. Цього можна було б уникнути, якби дослідники застосували комплексний підхід, враховуючи дані етнопсихології, етнополітології та етносоціології.

Застосування інтегративного підходу при дослідженні становлення національної та релігійної ідентичності передбачає врахування наступних теоретико-методологічних засад: 1) системне бачення поступового розгортання таких стадій еволюції універсуму як геогенез, біогенез, психогенез, антропогенез, глотогенез, соціогенез, культурогенез, суб'єктогенез, ноогенез, етногенез тощо; 2) обов'язкова концептуалізація міждисциплінарних узагальнень (культурологічних, історіософських, етнолінгвістичних, соціально-психологічних, етнополітологічних тощо) з дотриманням принципів вертикальної та горизонтальної інтеграції; 3) системне вивчення процесу становлення і розвитку української ідентичності в контексті етногенетичних, націєтворчих та соціокультурних процесів; 4) обов'язковий розгляд української ідентичності як динамічної структури, для якої характерний нелінійний і нерівномірний розвиток; 5) вивчення системуютьворюючої ролі ноетичного (сміслового) виміру процесу ідентифікації суб'єктів (як індивідуальних, так і колективних); 6) врахування того факту, що українці в ході свого історичного розвитку змінили власний етнізм (зміна етнізмів найчастіше відбувається саме в межах усталених етнічних спільнот, коли народ знаходиться на порозі націєтворення і шукає найбільш давні й глибокі підстави для своєї національної самоназви), адже при зміні етнізму народ залишається самим собою, і збереження колективного «Ми» та самоідентичності зумовлюється спадкоємністю історичної пам'яті, етнічної ментальності та свідомості; 7) дослідження української нації як повномасштабної (яка за відомою міжнародною класифікацією Я. Крейчі та В. Велімські є одночасно і етнічною, і політичною⁹), не розриваючи племінний, етнічний і національний етапи розвитку українства; 8) врахування того, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі; 9) обов'язкове поєднання теоретичних та емпіричних досліджень, що унеможливить продукування неадекватних тверджень про нібито суцільну інтровертованість і меланхолійність

українців та про неможливість їхньої однозначної цивілізаційної самоідентифікації; 10) врахування того, що для України властивий синтезуючий тип міжцивілізаційної взаємодії¹⁰.

Динаміка становлення і розвитку національної та релігійної ідентичності громадян України досліджувалася нами в рамках кількох міжнародних наукових проектів Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, в яких активну участь брали студенти і аспіранти факультетів психології та соціології («Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти»¹¹; «Соціально-психологічні та регіональні аспекти формування національної самосвідомості громадян України як чинника державотворення»¹²; «Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти»¹³ та ін.). Ці проекти були підтримані Фондом «Відродження», Фондом Фрідріха Еберта, Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки, а також Асоціацією українських банків.

В цих проектах упродовж 1991 – 2011 рр. було досліджено ставу (або гендерну) ідентичність, особистісну; вікову; сімейну; соціально-професійну; майнову; релігійну; етнічну; метаєтнічну; місцеву (локальну); регіональну; національну (або громадянсько-політичну); європейську (або континентальну); планетарну (або загальнолюдську) та пострадянську ідентичність громадян України різних регіонів. Загалом було обстежено 39 400 респондентів віком від 18 до 87 років (в 1991 р. було опитано 300 респондентів; в 1992 р. – 400, в 1993 р. – 1200, в 1994 р. – 1250, в 1995 р. – 1250, в 1996 р. – 1500, в 1997 р. – 1500, в 1998 р. – 1500, в 1999 р. – 1500, у 2000 р. – 2500, у 2001 р. – 2500, у 2002 р. – 2000, у 2003 р. – 2000, у 2004 р. – 2500, у 2005 р. – 2500, у 2006 р. – 2500, у 2007 р. – 2500, у 2008 р. – 2500, у 2009 р. – 2500, у 2010 р. – 2500, у 2011 р. – 2500). Для вивчення трансформації різних видів ідентичності ми використали методику М. Куна – Т. Макпартленда «Хто Я?», адаптовану методику «Шкала вимірювання ідентичності» М. Синерелли та інші методи. Надійність результатів проведеного дослідження забезпечувалась методологічним обґрунтуванням його висхідних позицій; використанням сукупності діагностичних методик, адекватних меті й завданню дослідження; поєднанням кількісного та якісного аналізу емпіричних даних; використанням методів математичної статистики із застосуванням сучасних програм обробки даних, репрезентативністю вибірки.

Застосування інтегративного підходу дозволило виявити досить цікаві трансформації: 1) в 1991 – 1994 рр. пострадянська

ідентичність займала перші місця (з 1-го по 5-те), але її відрив від інших форм ідентичності стабільно зменшувався; 2) упродовж 1994 – 2004 рр. значущість пострадянської ідентичності стрімко зменшувалась (хоча в групі етнічних росіян та російськомовних українців, які мешкають на Півдні та Сході України, пострадянська ідентичність продовжує займати досить високі позиції); 3) етнічна ідентичність у всіх групах поступово зростала (найбільш активне зростання було помічено у росіян, українців, кримських татар, євреїв); 4) релігійна ідентичність почала стрімко зростати в другій половині 2001 р. (після візиту Іоанна Павла II в Україну), а починаючи з 2004 – 2005 рр. респонденти все частіше використовують ідентитети «християнин» і «християнка»; 5) загальнолюдська (планетарна) ідентичність практично не змінилась; 6) європейська ідентичність спочатку займала передостанні місця, але, починаючи з 1998 – 1999 рр., її значущість почала зростати (особливо в групі етнічних українців, поляків, угорців, словаків, румунів, кримських татар); 7) найбільш стрімко зростає європейська ідентичність у мешканців великих міст; 8) національна (або громадянсько-політична) ідентичність була законсервована упродовж 1991 – 1993 рр. у всіх групах, але починаючи з 1994 – 1995 рр. вона почала стрімко падати в групі етнічних росіян, білорусів, євреїв; поступове зростання цієї форми ідентичності в групі етнічних українців та в деяких групах національних меншин (передусім, в групі етнічних поляків та кримських татар) простежується у 1997 – 1999 та 2004 – 2008 рр.; 9) престижність національної (або громадянсько-політичної) ідентичності зростає більш повільно на Сході й Півдні України, на відміну від Півночі, Центру та Заходу України; 10) найбільш відчутних трансформацій зазнала етнічна та національна (або громадянсько-політична) ідентичність, але розрив між цими формами ідентичності на Сході й Півдні є набагато більшим, ніж на Заході і в Центрі України; 11) до 2010 р. у етнічних українців на Півдні й Сході України спостерігалась тенденція до зростання європейської та національної (або громадянсько-політичної) ідентичності (у 2010 – 2011 роках це зростання припинилось); 12) у етнічних українців, вірмен, білорусів та молдаван, які проживають на Сході та Півдні України, більш виражені ностальгічні настрої стосовно радянської ідентичності; але у цих самих груп на Заході України на перше місце виходить бажання відчувати себе європейцями; 13) в 2004 – 2008 рр. стабілізувались емпіричні показники етнічної ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин; 14) в групі національних мен-

шин у 2006 – 2007 рр. виросло значення регіональної ідентичності (при грамотній регіональній політиці цей тип ідентичності міг би стати базовим підґрунтям для зміцнення загальноукраїнської ідентичності, адже у всіх розвинутих країнах світу регіональна ідентичність громадян розглядається як субнаціональна); 15) стала помітною тенденція до збільшення показників європейської ідентичності як в групі етнічних українців, так і в групі національних меншин; європейська ідентичність до 2011 р. не втрачала своєї значущості для громадян України, а отже, запит на європейськість є досить потужним в українському суспільстві.

Проведені нами теоретико-емпіричні дослідження показали, що ідентифікаційні матриці двох груп громадян України суттєво відрізняються: для представників **групи «К»**, які ідентифікували себе як «віруючі Київського патріархату» (сюди увійшли особи з розвинутою європейською та національною ідентичністю), характерна більш конструктивна ієрархія життєвих смислів та вищий рівень патріотизму, ніж для представників **групи «М»**, які ідентифікували себе як «віруючі Московського патріархату» (сюди увійшли особи з домінуючою пострадянською ідентичністю, низькою європейською та маргінальною національною ідентичністю).

Для представників **групи «К»** характерною є така ієрархія ідентичностей: 1) етнічна, 2) громадянсько-політична, 3) релігійна, 4) європейська, 5) регіональна, 6) метаєтнічна, 7) планетарна, 8) пострадянська ідентичність. Для представників **групи «М»** властива наступна ієрархія: 1) метаєтнічна, 2) пострадянська, 3) етнічна, 4) регіональна, 5) планетарна, 6) релігійна, 7) громадянсько-політична, 8) європейська ідентичність. Представники групи «К» становлять більш однорідну спільноту і є більш змобілізованими, ніж представники групи «М». При цьому для представників групи «М» більш властивим є досуб'єктний (83%), ніж суб'єктний (17%) тип політичного самовизначення. Більш характерними типами національно-культурного самовизначення для представників групи «М» є повсякденний (36%) та ситуативний (41%), ніж екзистенційний (18%) та ціннісний (5%). Більш стабільними є ідентифікаційні пріоритети представників групи «К». У представників групи «М» етнічна ідентичність більше пов'язується з пострадянською, ніж з європейською та громадянсько-політичною, при цьому суб'єктивна важливість таких самовизначень, як «слов'янин», «мешканець країн СНД», «рождённий в ССРСР» для них є вищою, ніж для представників групи «К». Основні дані представлені в Таблиці № 1:

Таблиця № 1

Особливості респондентів		Група «К»	Група «М»
Тип політичного самовизначення	Суб'єктний	57%	17%
	Досуб'єктний	43%	83%
Тип національно-культурного визначення	Повсякденний	27%	36%
	Ситуативний	15%	41%
	Екзистенційний	30%	18%
	Ціннісний	28%	5%
Рівень патріотичних почуттів	Високий	89%	35%
	Низький	11%	65%

З'ясувалося, що етнічна ідентичність представників груп «К» і «М» проявляється на різних рівнях інтенсивності (етнічна індиферентність, гіпоідентичність, нормальна ідентичність, гіперідентичність); що для респондентів групи «К» і групи «М» властиві чотири типи етнічної ідентичності (за типологією Беррі¹⁴): а) **моноетнічна** ідентичність з власною етнічною групою (відповідно – 74% і 21%); б) **змінена** ідентичність, що постала на основі самоідентифікації з чужою етнічною групою (відповідно – 6% і 39%); в) **біетнічна** ідентичність (17% і 4%); г) **маргінальна** етнічна ідентичність (3% і 36%), у цьому випадку чужа етнічна група розцінюється як така, що має вищий економічний і соціальний статус, ніж власна (цей феномен пояснюється бажанням індивіда інтегруватися в домінуючу групу і таким чином здобути позитивний соціальний статус).

Ретельне психологічне обстеження респондентів, які засвідчили свою належність до Московського патріархату, показало, що вони практично не мають киевоцентричних уявлень, образ єдиної Київської церкви доби Руської держави не зберігається у їхній пам'яті, а орієнтуючись на стереотип «свій-чужий», чужими, як правило, вони визнають саме українців. Ці респонденти не сприймають Україну як місце зустрічі трьох головних гілок християнства – православ'я, католицизму та протестантизму, вони також не знають, що ранній протестантизм сприяв національно-визвольним рухам.

Проведене дослідження дозволило простежити динаміку змін національної та європейської ідентичності громадян України в 1991–2011 рр. (див. Таблицю 2):

Таблиця № 2

Рівень розвитку національної та європейської ідентичності	Національна ідентичність			Європейська ідентичність		
	1991 рік	2001 рік	2011 рік	1991 рік	2001 рік	2011 рік
Високий	26%	25%	21%	24%	30%	27%
Середній	56%	48%	40%	49%	47%	38%
Низький	18%	27%	39%	27%	23%	35%

Було з'ясовано, що смислове поле національної та європейської ідентичності респондентів з високим (**група «В»**) та низьким рівнем (**група «Н»**) цих форм ідентичності суттєво відрізняється: для представників **групи «В»** (в яку переважно входять особи з моноетнічною і біетнічною ідентичністю) характерна більш конструктивна ієрархія життєвих смислів, де домінують екзистенційні та самореалізаційні смисли, ніж для представників **групи «Н»** (в яку переважно входять особи з маргінальною і зміненою етнічною ідентичністю), де домінують гедоністичні й статусні смисли. Було з'ясовано також, що кількість респондентів, які дивляться переважно російські телеканали, суттєво відрізняються у цих двох групах: в групі «В» таких осіб лише 8%, а в групі «Н» таких осіб – 72%. Отже, деструктивний інформаційний тиск з боку Російської Федерації негативно впливає передусім на осіб з маргінальною і зміненою етнічною ідентичністю, заважаючи повноцінному формуванню європейської та національної ідентичності громадян України.

Відомо, що релігія є специфічною сферою людської життєдіяльності й важливим компонентом людського розвитку, а форми, в яких вона проявлялась на різних стадіях історичного процесу, часто мали виразну етнокультурну природу і специфіку. Загальні тенденції світового розвитку підтверджують органічний взаємозв'язок між релігійністю та етнічністю – найважливішими соціокультурними характеристиками існуючих соціально-історичних організмів та цивілізаційних систем. Відомо також, що релігійна і етнічна ідентичність часто накладаються одна на одну. Але українська історія чітко продемонструвала, що зміна

релігійної ідентичності не завжди приводила до втрати етнічної ідентичності. Наприклад, коли уніати змушені були доводити в XVII ст., що вони є «руськими», як і православні¹⁵, то це не тільки трансформувало традиційне визначення етнічності через віросповідний чинник, але й привело до того, що релігійна ідентичність стала одним з основних чинників етнополітичного самовизначення українського народу, що значно прискорило процеси національної ідентифікації (відомо, що українців на Заході ділили на «русинів католиків» та «русинів не католиків», «русинів з'єдинених» та «русинів нез'єдинених»). Мелетій Смотрицький, Гербурт Добромльський та інші мислителі почали відокремлювати етнічну належність людини від релігійної, заперечуючи архаїчні уявлення сучасників, які ототожнювали православне віровизнання з етнічним походженням. Мелетій Смотрицький одним з перших зрозумів згубність подальшого релігійного протистояння між православними та уніатами і висунув ідею замирення «Русі з Руссю». Поступово і у суспільстві визрівало усвідомлення безперспективності протистояння Русі православної з Руссю уніатською. На це суттєво впливала новопостала ранньомодерна національна ідентичність українців, яка охоплювала, але не скасовувала релігійну ідентичність. І вже у 30-40-х роках XVII ст. виникає тенденція поступової консолідації русинів-українців навколо Києва не тільки як етнорелігійного, але й як національного центру Русі-України. Таким чином, релігійна ідентичність є важливим чинником державо- і націєтворення, а також основою для формування громадянського суспільства.

Хоча сьогодні спостерігається певна розмитість релігійної ідентичності громадян України, проте українське суспільство перебуває у стані пошуку нової релігійної ідентичності. М. Мариневич вважає, що поліконфесійність українського суспільства є не тільки одним із важливих стримувальних чинників, які унеможливають розвиток фундаменталістських тенденцій, але й основною передумовою знаходження нової інтегральної релігійної ідентичності¹⁶. Такою інтегральною релігійною ідентичністю для православних, греко-католиків і римо-католиків може бути християнська ідентичність («Я - християнин»). Е. Сміт зазначає, що релігійна ідентичність спирається на об'єднанні різних елементів релігійної культури: цінностей, символів, міфів, традицій – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах¹⁷. Процес конструювання, відтворення та підтримання релігійної ідентичності включає в себе різні знакові, символічні, ідейно-образні та ціннісно-сміслові компоненти. Кожна релігійна система містить, когнітивну мо-

дель світу, яка визначає «своїх та чужих» в термінах сакральних цінностей, стереотипів, етосу. Стверджуючи, що «Я є християнин», віруючий тим самим співвідносить своє «Я», або в цілому із знаково-символічним, ідейно-образним та ціннісно-смісловим простором християнства, або з його окремими елементами. Таким чином, найбільш прийнятною для громадян України є національна ідентичність громадянсько-політичного типу, яка може поєднуватися з іншими різновидами ідентичностей – релігійною, етнічною, професійною тощо. Національна ідентичність громадянсько-політичного типу за самою своєю суттю багатовимірною, адже вона **охоплює, але не скасовує** етнічну, мовну, релігійну, регіональну, професійну, класову, вікову, статеву та інші ідентичності. Таким чином, для розвитку релігійної, національної та європейської ідентичності громадян України необхідно захистити український інформаційний простір; забезпечити інформаційно-психологічну безпеку українських громадян; підняти на більш високий рівень політичну культуру населення України; подолати соціально-психологічні стереотипи утопічного і тоталітарного походження та комплекс національної неповноцінності; розширити базу демократичних сил; досягти стану незворотності державотворчих процесів і стабілізації політичного й соціально-економічного життя; довести до логічного кінця незавершений процес консолідації української нації в єдиний соціально-політичний організм (на противагу посиленню регіональної сегментації країни); виховувати національно свідомих громадян і духовно сконсолідувати українство на основі європейських ідеалів, базових цінностей та української національної ідеї.

¹ Шульга Н. Этническая самоидентификация личности / Н. Шульга. – К.: Институт социологии, 1996.

² Савоскул С. Русские в независимой Украине: статус, идентичность, перспективы / С. Савоскул // Украина и Россия: общества и государства. – Москва, 1997. – С. 299 – 301.

³ Гнатенко П.И. Идентичность: философский и психологический анализ / П.И. Гнатенко, В.Н. Павленко. – К.: Арт-Пресс, 1999. – 466 с

⁴ Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення / М. Рябчук. – К.: Критика, 2000. – 324 с.

⁵ Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї / Я. Грицак. – К.: Критика, 2004. – С. 188 – 197.

⁶ Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї / Я. Грицак. – К.: Критика, 2004. – С. 189.

⁷ Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї / Я. Грицак. – К.: Критика, 2004. – С. 190.

⁸ Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї / Я. Грицак. – К.: Критика, 2004. – С. 192.

⁹ Krejci J., Velimsky V. Ethnic and Political Nations in Europe / J. Krejci, V. Velimsky. – New York, 1981. – P. 58 – 59.

¹⁰ Воропаєва Т. Специфіка самоідентифікації етнічних українців на Півдні України / Т. Воропаєва // Проблеми національно-культурної самоідентифікації українців на Півдні і Сході України в контексті етнополітики Європейського Союзу. Матеріали наукової конференції. 6 червня 2007 р. – Одеса: Регіональний філіал Національного інституту стратегічних досліджень в м. Одесі, 2007. – С. 61 – 65.

¹¹ Піскун В. Сучасна українська національна ідея: теоретико-емпіричне дослідження / В. Піскун, Т. Воропаєва // Українознавство. Календар-щорічник – 2004. – К.: Українська видавнича спілка, 2003. – С. 127 – 134.

¹² Воропаєва Т.С. Специфіка самоідентифікації етнічних українців і руских в Україні: соціально-психологічні аспекти / Т.С. Воропаєва // Личность в межкультурном пространстве. – Ч. 1. – М.: РУДН, 2008. – С. 23 – 28; Воропаєва Т.С. Специфіка самоідентифікації етнічних українців і руских в Україні: соціально-психологічні аспекти / Т.С. Воропаєва // Личность в межкультурном пространстве. – Ч. 1. – М.: РУДН, 2008. – С. 23 – 28.

¹³ Сергійчук В. Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти / В. Сергійчук, В. Піскун, Т. Воропаєва // Фундаментальні орієнтири науки. – К.: Фонд фундаментальних досліджень, 2005. – С. 24 – 53.

¹⁴ Berry J.W. Cross-cultural psychology: Research and applications / J.W. Berry, Y.H. Poortinga, M.H. Segall, P.R. Dasen. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 44 – 62.

¹⁵ Крижанівський О.П., Плохий С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3 кн. – Кн. 3. / О.П. Крижанівський, С.М. Плохий. – К., 1994. – С. 55.

¹⁶ Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства / М. Маринович // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За заг. ред. А. Карася. – Львів, 1999. – С. 219–224.

¹⁷ Сміт Е. Національна ідентичність. – К.: «Основи», 1994. – С. 15 – 16.



Холмська ікона Божої Матері – національна святиня України та сакральний об'єкт релігійного туризму

Статтю присвячено історичним віхам повернення Холмської іконі Божої Матері – національної святині України до вітчизняної музейної сакральної спадщини стараннями громадськості, науковців та органів державної влади.

*Віднайдення Чудотворної ікони Холмської Богородиці – є явищем настільки значимим та неординарним, що збагнути його поки-що дуже важко.
Анатолій Квасюк*

Із запровадженням християнства в Київській Русі з Царгорода на наші землі було завезено чотири апостольські ікони, які одразу увібрали в свої власні назви територіальні ознаки місця розташування: Вишгородська, Белзька, Києво-Печерської лаври і Холмська. Кожна з них, як окрема людська доля, мала свою історію, сповнену славетних та трагічних епізодів. Однак, найвищою мірою їх визнання стало всенародне поклоніння та сприйняття як неповторних (єдиних), чудодійних, унікальних, сакральних святинь держави.

Концентрація та місцезнаходження ікон та теренах Древньої Русі підсилювали могутність держави та створювали імідж непереможної й авторитетної у тогочасному світі. Тому, недарма, цими іконами, як сакральними цінностями, що створювали міцний захисний бар'єр, пишалися наші предки. Однак, історичні події минулих літ розгорталися таким чином, що лише дві з них певний час знаходились в Україні.

Ще у XIII ст. Вишгородська ікона Божої Матері була ганебно викрадена Андрієм Боголюбським та вивезена до Росії. Отримавши згодом назву "Володимирської", й дотепер, одна з чотирьох Богородичних ікон світового православ'я знаходиться в Москві й

проголошена найбільшою православною святинею Росії. Белзька ікона в XIV ст. була перейменована на Ченстохівську і вшановується польським народом як символ католицької віри. Ікона Успіня Пресвятої Богородиці до 1941 року була сакральною святинею Києво-Печерської лаври. Однак, після руйнівного знищення однойменного собору чи то німцями, чи то комуністами, ікона безслідно зникла, її історичний шлях губиться в горнилі Другої світової війни. Лише одна ікона – Холмської Богородиці – періодично залишилася в Україні упродовж своєї багатовікової історії.

Чудотворна ікона Холмської Богородиці є однією з відомих ікон християнського світу. Її історична доля сповнена трагізму та випробувань і тісно переплелась з долею міста Холма.

За переказами, ікона належить до так званих апостольських, й була написана євангелістом Лукою. Апостол бачив Богоматір, молився з нею на зібраннях святих Апостолів, часто розмовляв і був присутній при її Успіні [2, 3, с.36]. Саме тому, мабуть, довершеним є шедевр її мистецького зображення.

Скарб, який вважається сакральною візитною карткою Волині, створений у Візантії в X-XI столітті. До Київської Русі образ Холмської Богородиці, за однією версією, потрапив разом з посагом візантійської царівни Анни – нареченої князя Володимира, за іншою, перший князь-християнин сам привіз її до Києва разом із церковним начинням і розмістив у побудованому в м. Холмі храмі в 1001 році.

Проте літописні джерела засвідчують, що саме князь Данило Галицький перевіз ікону з Київського Вотчинного монастиря й розмістив у храмі Різдва Пресвятої Богородиці в Холмі. З того часу ікона стала називатися Холмською.

Її поява на Холмщині підтверджує одну з провідних ланок культурно-мистецького розвитку Галицько-Волинської держави та високодуховних орієнтирів князя-християнина. “Дивні та чудодійні ікони не були рідкістю в Данилової столиці” [1, с. 17]. Поява Богородичної ікони в місті символізує початок нової ери візантійської традиції іконописання. Це підкреслює елітарне, за своєю природою мистецтво, яке було поширене, перш за все, серед високої знаті, й не так часто вивозилось за межі Візантійської імперії. Тому поява Богородичної ікони на західноукраїнських землях уособлювало формування основ християнських традицій розвитку Галицько-Волинської держави як правонаступниці Київської Русі.

Іконографічний тип Холмської Богоматері – рідкісний на східнослав'янських землях, який, водночас був доволі поширений на Близькому Сході, зокрема в Синаї, а також на Афоні та в

Італії. Його характерною особливістю є передовсім поза фігури Христа: малолітній Бог-син напівлежить на правій або лівій руці (Дексіократуса) Богоматері. Голова Марії, зазвичай нахилена, Ісус, у свою чергу, дивиться на матір, закинувши голову. Правою рукою він благословляє, лівою – тримає сувій, ніжки його схрещені. Подібний іконографічний тип не має усталеної дефініції. Мистецтвознавцями він називається, згідно з умовно прийнятою термінологією, “Одигітрією”. Багатозначність образу полягає передусім саме в положенні дитяти на руці Марії. Глибоку семантику цієї іконографічної прикмети відзначають багато дослідників, серед яких, М.Етінгоф, Х.Бельтінг, Е.Тсигаридас [1; 2]. Вони вбачають у ній літургійний зміст – Богородиця в цьому випадку мислиться скинією, тобто – церквою, в якій Христос, як священник, творить молитву і, що знаменно, приносить самого себе в жертву. Його напівлежача поза, як підкреслює М.Етінгоф, була прообразом зображення Христа в гробі й корениться безпосередньо в іконографії образу “Христос-Недремне око”. Останній тип символізує Христа-дитину як жертву (через “смерть-сон”) і майбутнє його воскресіння.

Незважаючи на фатальне ушкодження лику Марії на Холмській іконі, вціліле ліве око характерної видовженої мигдалеподібної форми виражає дивовижно сумну й водночас спокійну меланхолію. Подібна неповторність погляду присутня ще хіба що в іконі Вишгородської Богоматері.

Лик дитяти, його кучерява голівка, кирпатий носик, пухкі губи типові для цілого ряду візантійських ікон XI–XIV ст. У пізніших пам'ятках іконопису Христос-дитя виглядає мудрішим, маючи високе чоло, підкреслену “складку гордія”. Лик Бого-дитини, що порівняно добре зберігся, змодельовано доволі узагальнено й живописно, оливкова зелень санкірі тут контрастує з яскравим рум'янцем щік. Лики святих зображені більш психологізовано та ідеологізовано.

Ікона Холмської Богоматері навіть у своєму нинішньому відреставрованому стані виразно засвідчує талант і неординарність маляра-виконавця. Його самобутність розкривається не тільки в майстерності, з якою він моделює лики (на якійсь невловимій грані між конкретністю форми та її умовністю). Іконописець підпорядкував задум твору максимально акцентованій ідеї єдності Матері та Сина, спрямувавши погляд Марії на своє Бого-дитя. Цей погляд цілковито зосереджений на Христі (у більшості Богородичних ікон Марія або звернена поглядом до глядача, або заглиблена в себе), чим підкреслена спільність долі Богородиці й

Христа, виражена покірність Божій Волі. І саме в цьому, мабуть, таїться особлива містична сила образу. Легенда про константинопольське походження мистецької пам'ятки підтверджується високою фаховою школою майстра-виконавця.

Холмська ікона Божої Матері своєю присутністю на західноукраїнських землях протягом тисячоліть вибудовувала ореол святості, що мабуть і сприяв її незнищенності та великому пошануванню як уніатами, так і православними.

До цього часу точаться гострі наукові дискусії стосовно її місцеперебування у різних географічних регіонах України, Польщі, Росії, чудодійних зціленнях, особливій благодаті.

Кожна історична епоха залишала на ікони свої сліди. Одні одягали на неї золоті ризи та виносили на поля бою, інші розбирали на окремі дошки, щоб сховати від войовничих атеїстів. Так званий "життєвий" шлях ікони отримував нелегкі удари долі й повсякчас, привселюдно наповнював своє благодаттю мирське оточення.

Неодноразово орди хана Батия робили спроби захопити Холм. Протягом 1240-1259 рр. Богородиця своїм омофором накривала жителів від нечестивого приниження та пограбування. Лише згодом, у 1261 році, витримати навалу ганебної наруги було неможливо. Сила зла отримала владу над християнським людом. Вдершись до міста, завойовники винищили храми, міські помешкання, церковні святині. Близько ста років ікона Холмської Богородиці перебувала під завалами собору. Однак вижила, вціліла і була відновлена місцевими жителями.

Наприкінці XV ст. вона переходить до рук уніатів. У 1628 році Холмський уніатський єпископ Мефодій Терлецький створив комісію для вивчення особливих чудодійних зцілень та доленосних перемог від Чудотворного образу Богородиці. Комісія збрала та підтвердила документальні свідчення чудес, що відбулися за посередництвом ікони Пресвятої Богородиці, вказала на давність образу та її чудотворну силу. Документ, засвідчений членами комісії, передали на довічне зберігання до собору Різдва Пресвятої Богородиці в місті Холмі.

Згодом, у 1646 році вперше вийшла книга "Фенікс відроджений або старовинний образ Холмської Диви і Матері Перенайсвятішої, що славою чудесних справ своїх втретє відродився", написана Яковом Сушею – керівником Духовної уніатської гімназії, в якій було викладено історію ікони й перелік чудес. Разом з тим, ця праця підтверджує глибоке розуміння творів образотворчого мистецтва, а особливо, іконопису. Яків Суша вказує й на історіографію пам'ятки. Він першим акцентує увагу на те, що дошка,

на якій зображена ікона, з кипариса. На його думку, це є свідченням того, що ікона походить з півдня, і може служити доказом її автентичності, та безпосередню причетність апостола Луки до її створення. Зображення лику Богоматері є таким, що спонукає до молитви. Це наводить на думку про можливе знайомство Луки і Марії. Цю тезу підтримує й професор Московської Духовної Академії В.С. Вертоградов. [2, с. 37; 7, с. 14].

Неодноразове перевидання книги Якова Суші засвідчує про її популярність. З позицій Нового часу, як людина багатогранна духовно та естетично, у своїй праці автор дає уявлення про художню магію Богородичного образу. Через те, ми можемо вважати його не лише ревним католиком, а й першим мистецтвознавцем. Особливе пошанування святині на тлі політичної нестабільності змусили Якова Сушу забрати ікону з Холма і переховуватися з нею разом. Відомо, що єпископ перебував у монастирі в с. Жидичин поблизу Луцька [7, с. 14].

Показовим є видання у м. Бердичеві в 1780 році на користь Холмського Богородичного образу книги польською мовою “Коронація Чудотворної ікони Пресвятої Діви Марії в Холмському кафедральному соборі”, яке засвідчує не лише про коронування папою Римським ікони срібними шатами, а й бажання увічнити в історії католицизму релігійне значення присутності Образу Холмської Богоматері.

Після Віденського конгресу 1815 року, Холм і вся Холмщина відійшли до Росії та залишалися під Московською владою сто років. Лише у 1875 році царський уряд скасовує унію. Святиня знову повертається у лоно православної церкви.

До 1891 року на святій іконі була стара, ще з часів унії, риза. Тому у Москві, в ювелірній майстерні Овчиннікових, виготовили нову. Ця риза, як стало відомо пізніше, відіграла фатальну роль в історії. Після закінчення Першої світової війни окупований австрійськими військами Холм переживав часи випробуванням для Холмської єпархії. Ікону Пречистої Богородиці Холмської відвезли до Москви. Коли в Росії встановилась більшовицька влада, її перевезли до Києва в Федорівський жіночий монастир. З проголошенням у 1918 році Української Народної Республіки, до її складу увійшла і Холмщина [9].

В цей час переселені з рідних теренів українці склали безліч пісень про Холмську Богоматір, в одній із яких тужливо запитували: “Де ти згасла, Зоре ясна, котра в тяжкий час рятувала нас?” Та все ж горів промінчик надії: холмщаки пам’ятали, що евакуйована під час Першої світової ікона таки повернеться до своїх мирян.

Складним випробуванням стали для ікони 30-ті роки. ХХ ст. Зберігати образ у Федорівському жіночому монастирі стало небезпечно. Нова влада під приводом допомоги голодуючим робила тотальну конфіскацію церковних цінностей. Вірні винесли святиню із монастиря і переховували у приватних будівлях.

З початком Другої світової війни, у травні 1940 року вже в окупованій Польщі була відновлена Холмська православна єпархія Української Автокефальної православної церкви, на чолі якої став архієпископ Іларіон. Українцям повернули Холмський православний кафедральний собор. Були створені комітети, зокрема з перекладу богослужбових книг українською мовою. За короткий час вже по всіх 46 церквах Холмщини богослужіння провадилося рідною мовою. В Холмі відремонтували Богородичний собор, навели лад і в підземеллі. Найбільшою турботою архієпископа Іларіона стала знахідка Чудотворного образу Пресвятої Богородиці та повернення його до Холма. Свої клопотання владика розпочав ще восени 1941 року. Як пізніше стало відомо, ікона вже десять років зберігалася у родині українського священика, вихідця із Холмщини.

У вересні 1943 року, на свято Хрестовоздвиження, митрополит Іларіон власноручно вніс ікону на місце свого тисячолітнього перебування, до храму, що на Святій Данилової горі. До сьогодні, збереглися свідчення очевидців, які змалечку ходили до Холма, щоб помолитися перед пречистим образом Пресвятої Богородиці. Ось одне з них.

“Якщо з центру мого рідного села Стрільці, що за 30 кілометрів від міста Холм, піти в напрямку лісу, то обов’язково піднімешся на пагорб. А з нього в погожий день, незважаючи на відстань, було видно бані Пречистенського собору на Данилової горі. Там і зберігалася ікона Холмської Богоматері. І мій дід, і мій прадід, і прапрапрадід – усі предки на Пречисту запрягали коні та їхали до Холма вклонитися іконі. Розказують, що і мене малого до неї привозили, але я того не пам’ятаю”. Такими є свідчення Йосипа Георгійовича Струцюка, волинського поета й письменника [6].

В 1944 році, коли лінія фронту наблизилася до Холма, постало питання про евакуацію ікони. Щоб не потрапити під репресії, митрополит Іларіон змушений був емігрувати. Ікону планував забрати з собою. Було споруджено вагон, який заповнили церковним майном; серед якого знаходилась й ікона Холмської Богородиці. Під Люблінном вагон зупинили і відігнали у поле. При бомбардуванні Любліна залізницю, і вагон залишили без нагляду. Місцеві жителі відкрили його і побачили, що між церковними ре-

чами є образ Чудотворної Богородиці. Вони забрали ікону і передали місцевому православному священику.

Митрополит Іларіон, переконавшись, що вагон потягли на Люблін, покидає Холм і вранці в супроводі кількох монахів вирушає на Захід. Через два дні досягли вони міста Криниця, що біля Кронува. Тоді у Криниці була велика православна громада. Саме туди й було направлено вагон, в якому знаходилась чудотворна ікона Холмської Богородиці. Невдовзі ікона знову повернулася до Холма, та її вже не вносили до храму, а таємно переховували у родині Коробчуків. Про це було відомо тільки диякону Сурікову та сім'ї митрофорного протоієрея Гавриїла. Насильне виселення українців із Холмщини набирало апогею. У грудні 1948 року родина Коробчуків виїхала на Волинь, узявши із собою ікону. Все це робилося у суворій таємниці. А серед місцевих жителів ширилися припущення, що митрополитові Іларіону все ж таки вдалося вивезти ікону за кордон, інші говорили про те, що вона в Україні [6, 7, 9].

А в сім'ї Коробчуків розмірковували над тим, як уберегти чудотворну ікону від влади. Тому прийняли рішення, як розповідає Надія Горлицька, дочка митрофорного протоієрея Гавриїла, ікону зберігати вдома, про що знали лише в родинному колі. Однак, це не заважало, особливо 21 вересня – у день вшанування Холмської Богородиці, вдома відправлялися молебні.

Саме з цього історичного моменту ікона Холмської Богоматері осідає в Україні. Однак її шлях до привселюдного представлення продовжується ще не один десяток років. Віднайдення ікони – це не лише дарунок долі, а й випробування на шляхетність та мудрість.

Як бачимо з короткої історичної хроніки, особливим магнетизмом та благодатною силою Чудодійний образ Холмської Богоматері притягував до себе велику кількість прочан різних конфесій протягом своєї тисячолітньої історії. Чи це був Київ, чи Москва, чи Холм, чи Луцьк або інша держава, взагалі, незримим залишався потужний духовний зв'язок зі святинею холмщаків, що впливає на силу генетичного коду, який криється в їх непростій трагічній долі, ніби повторюючи тернистий шлях Холмської Богородичної ікони. Унаслідуювавши релігійні традиції православної віри, наші сучасники - представники холмської громади передали образ Богородиці на збереження у відділ Волинської ікони Луцького краєзнавчого музею. А було це так.

На початку 90-х років минулого століття на Волині утворилося товариство "Холмщина", де найбільше поселилося холмщаків. До нього й увійшла Надія Гаврилівна Горлицька (Короб-

чук). Усвідомлюючи історичну та духовну цінність ікони, побоюючись за її стан і подальшу долю, Надія Гаврилівна, порадившись з Миколою Черенюком та холмщачами Йосипом Струцюком, Ростиславом Стрількою та сімейством Засадків, вирішила передати цінну пам'ятку на реставрацію [6]. Адже жінка засвітила іскру, яка жевріла в їхніх душах. Чудотворна ікона Холмської Богородиці повернулася з небуття. Саме тут ми можемо говорити про християнський подвиг заради спасіння або життє. Життєвий шлях цієї жінки неодноразово наповнювався страхом втратити, не вберегти холмську святиню, однак сила волі, моральні цінності врятували ікону від переслідувань, а життя праведної християнки наповнилося благочестивими намірами та глибоким релігійним змістом.

В історії цієї ікони був момент, коли отець Гаврило Коробчук посилав своїх родичів у Почаївську лавру: запитати, чи приймуть її туди. Проте хтось зі святих отців лаври попередив: тільки не сюди, бо інакше ікона рано чи пізно опиниться у Москві! [8].

15 вересня 2000 року відбулася офіційна передача ікони Волинському краєзнавчому музею, за умови створення безпеки зберігання, реставрації та довічного перебування у Луцьку. За кілька днів святиню вперше виставили для поклоніння вірним Православної Церкви [8].

Після проведення усього комплексу досліджень за реставрацію шедевр взявся завідувач реставраційної майстерні Волинського краєзнавчого музею Анатолій Квасюк. Нагляд за реставрацією ікони й пропозиції щодо реставрації висловлювала реставраційна рада Національного науково-дослідного реставраційного центру України в Києві. Після кожного етапу реставрації приїжджала реставраційна рада, обговорювала результат і виробляла основні моменти наступного етапу реставрації [8].

Художник екстра-класу Анатолій Квасюк упродовж чотирьох років лише знімав пізніші замальовки, відкриваючи живопис XI ст. Він працював над реставрацією ікони з відчуттям причетності до дива. І досі художник із трепетом пригадує свою першу зустріч із нею, яку організував волинський поет, холмщак Йосип Струцюк [6].

У кінці 2009 року в Україні відбулася подія національного значення. Після 10-річної реставрації в Луцьку, в Музеї волинської ікони, було презентовано Чудотворну ікону Холмської Богоматері. Друге життя їй дав волинський реставратор Анатолій Квасюк, якого експерти газети "День" назвали "Людиною 2009 року". У списку з десяти осіб були і політики, і Герої України, і відомий спортсмен, але луцького майстра оцінили за те, що не кожному

під силу: він повернув з небуття, зберіг для держави її сакральну національну Святиню [5].

Образ Холмської Богоматері є особливим джерелом невичерпного духу та єднання для холмщаків не тільки тому, що вона є воістину благодатною для цього краю, а й через подібність трагічної долі й довгих років поневірянь та непростого історичного шляху до визнання.

Облаштування найціннішої національної сакральної святині України під покровом Музею Волинської ікони є виваженим і правильним рішенням. Це пов'язано, перш за все, з необхідністю зберегти ікону в спеціальних температурних умовах задля того, щоб не втратити її сакральної цінності для прийдешніх поколінь. За словами реставратора Анатолія Квасюка “Тисячолітня ікона – це як той вічний пацієнт, котрий вимагає постійної уваги лікаря” [5].

У свою чергу, вибір саме цього закладу експонування сприятиме уникненню міжконфесійних протистоянь, які можуть виникати на основі бажання її привласнити. Тому обране місце – є вдалим та правильним.

З часу свого “другого народження” до Холмської Богородичної ікони йдуть тисячі екскурсантів, люди різних конфесій. Директор Музею Волинської ікони Тетяна Єлісеєва зазначає: “Коли хтось-який раз проводиш біля її оригіналу екскурсію, щоразу відчуваєш її благодать. У тебе починає тремтіти від емоцій голос, а благодать передається і людям. І вони, переповнені почуттями, починають плакати... Це відбувається у будь-якій групі, з будь-якою аудиторією, незалежно від віку чи місця проживання відвідувачів музею. Це унікальна, неймовірної краси ікона, на неї можна дивитися вічно. А значить – не втратила вона своєї чудодійної сили й через стільки тисячоліть” [8].

Щорічно миряни Свято-Троїцького собору Луцька УПЦ (КП) з хресним ходом ідуть, щоб вклонитися заступниці Волинської землі – чудотворній іконі Холмської Богородиці. Щороку у День Різдва Пресвятої Богородиці 21 вересня відбуваються урочистості. Вірні Православної церкви на це свято збираються з усіх околиць. На Пречисту їх кількість сягає декілька десятків тисяч [10]. І це, мабуть, єдиний випадок в Україні, коли хресний хід прямує до музею. До ікони йдуть не лише як до пам'ятки, але, у першу чергу, як до чудотворної. І чудеса звершуються, адже для них немає сприятливих віх: вони відбуваються повсякчас.

Холмська Чудотворна ікона є об'єктом поклоніння для представників багатьох конфесій з різних куточків України та з-за кордону. Вшанування цього образу відбувалося в усі часи. Адже

під її заступництвом проходили практично всі події державного значення на території Галицько-Волинської держави. Цей факт є достойним наслідування для представників сучасної української влади, особливо центрального рівня, які показово демонструють визнання церков лише УПЦ (МП).

Холмській іконі Богородиці як одній з найшанованіших у Православ'ї складено й особливі акафісти. Щоправда, у церковнослов'янський текст від 1930 року закралась історичні й богословські помилки, а україномовний переклад, здійснений 1943 року Митрополитом Іларіоном (Огієнком), уже застарів. Крім цього, у тому акафісті не відтворено різноманітних див, за котрі особливим чином варто дякувати Богородиці – нашій заступниці перед Всевишнім. Нещодавно Віктором Гребенюком написано новий акафіст Богородиці Холмській. Єпископ Луцький і Волинський УПЦ (КП) Михаїл благословив його до друку і храмового використання [10].

Реставраційний період життя ікони, був сповнений активних наукових розвідок, досліджень, зустрічей. Визначальною стала XVII міжнародна наукова конференція „Волинська ікона: дослідження та реставрація”, проведена в Луцьку в жовтні 2010 року на базі відділу – Музею волинської ікони Волинського краєзнавчого музею.

Ця конференція продовжила традицію щорічних наукових зібрань з питань дослідження і реставрації волинського іконопису, започаткованих у 1994 році. Волинський краєзнавчий музей нині став справжнім координаційним центром у дослідженні пам'яток сакрального мистецтва Волині, долучивши до їх вивчення вітчизняних та зарубіжних вчених, музейних працівників та реставраторів. Конференція традиційно присвячена пам'яті відомого українського вченого-мистецтвознавця Павла Жолтовського і приурочена до 10-річчя реставрації Холмської Чудотворної ікони Божої Матері у Волинському краєзнавчому музеї.

Показовим є те, що конференція проведена в рамках Регіональної програми розвитку культури, мистецтва та туризму у Волинській області на період 2006-2010 рр. за підтримки місцевих органів влади.

У XVII міжнародній науковій конференції „Волинська ікона: дослідження та реставрація” взяли участь понад 40 вчених, мистецтвознавців, істориків, музейних працівників та реставраторів з України, Росії, Білорусії та Польщі. Свої здобутки та безцінний досвід у галузі збереження та дослідження пам'яток сакрального мистецтва представили фахівці з музеїв, реставраційних уста-

нов, вищих навчальних закладів, академічних інститутів – всіх основних наукових центрів, що працюють над дослідженням та реставрацією волинської ікони. Це, зокрема, Інститут українознавства імені І.Крип'якевича НАН України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Волинський національний університет імені Лесі Українки та Луцький національний технічний університет, Харківська державна академія дизайну та мистецтв, Білоруський державний університет (Республіка Білорусь), Інститут Центрально-Східної Європи у Любліні та Природничо-Гуманітарний Університет у м. Седльцах (Республіка Польща), Волинський, Тернопільський обласні та Любомльський районний краєзнавчі музеї, Чернівецький обласний художній музей, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, Національний заповідник “Софія Київська”, Державний історико-культурний заповідник м. Острога та Національний заповідник „Замки Тернопілля”, Музеї Московського Кремля та Калуський обласний художній музей (Російська Федерація), Національний мистецький музей Республіки Білорусь та Музей старожитньої білоруської культури Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору НАН Білорусі, Львівська філія Національного науково-дослідного реставраційного центру України, Інститут „Укрзахідпроектреставрація” та інші.

Окрім того, до 10-річчя передачі до музею ікони Холмської Богородиці видано науковий збірник “Ікона Холмської Богородиці: дослідження і матеріали”, який містить підбірку найцікавіших наукових статей, публікацій, документів і матеріалів дослідників України, Росії, Польщі, Білорусії, присвячених вивченню, дослідженню, реставрації та пошануванню святині християнського світу, які були опубліковані в 2000-2010 роках в різних українських та польських виданнях. Презентація збірника відбулася в рамках конференції [8].

Висновки. У наш багатогранний та складний час, велика духовна сила національної святині – Холмської ікони Божої Матері формує потужний виховний потенціал та створює глибокий смисловий резонанс для подальших наукових розробок. благодінь, досліджень та благочестивих справ.

Сакральна пам'ятка стала символом єднання парафіян різних конфесій, згуртувала науково-громадську спільноту з різних куточків України, довела дієздатність роботи місцевих органів влади.

Однією з провідних ознак тисячолітнього існування ікони як палладіуму Волині є християнська ідея її акуменістичного значення. В усі часи вона була найдорожчою та незамінною святинією для греко-

католиків, православних і католиків. Її ревно молилися представники трьох конфесій, перед нею уклонялися й простиралися наземно хрестом віруючі князі, королі, імператори, міщани-бюргери й селяни, прості миряни й митрополити, єпископи, священники, ченці. Кожен бажав її щиро цілувати. На честь Холмської Богородиці склалися акафісти й вірші українською, польською й старослов'янською мовами. Її зберігали й оберігали багато поколінь віруючих. Незважаючи на всі випробування, які простежувались упродовж її тисячолітньої історії, ікона вціліла, щоправда, не повністю, разом з "ранами", що відображають її унікальну долю. Саме у цьому й полягає феномен святині Холмської ікони Божої матері.

Відкриття для українців та світової спільноти цього об'єкту сакрального музейного мистецтва є явищем неординарним, в основі якого лежать цілі пласти історичних епох, що нанесли свою незабутню мітку на святі лики. Тому саме зараз настав час активної науково-просвітницької й пропагандистської роботи представниками культурно-освітніх, наукових, релігійних закладів, органів державної влади та місцевого самоврядування з метою інформування громадськості про обретіння в лоно української музейної спадщини головної сакральної святині Української держави – Холмської ікони Божої Матері та проведення рекламно-інформаційної кампанії щодо її популяризації. Такими діями ми зможемо показати собі і світові, що нарешті й Україна може належати до числа тих країн, які не лише зберігають апостольські ікони, а й отримують від неї потужний духовний імпульс для розвитку, процвітання та створення іміджу успішних держав сьогодення.

Александрович В. Відтворення символу / В. Александрович // Ікона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали : науковий збірник. – Луцьк : Луцький краєзнавчий музей, 2010. – С. 17–21.

Ікона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали : науковий збірник. – Луцьк : Луцький краєзнавчий музей, 2010. – 375 с.

Квасюк А., Романюк О. Холмська Чудотворна ікона Божої Матері / А. Квасюк, О. Романюк // Ікона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали : науковий збірник. – Луцьк : Луцький краєзнавчий музей, 2010. – С. 23 – 27.

Лебедь В. Холмська Чудотворна ікона Божої Матері / В. Лебедь // Ікона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали : науковий збірник. – Луцьк : Луцький краєзнавчий музей, 2010. – С. 32–36.

Малімон Н. Нагороджений долею і... "Днем" / Н. Малімон // День. – 19 лютого. – 2010. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/292426/>.

Малімон Н. Повернення Богородиці / Н. Малімон // День. – 6 лист. – 2009. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/282919/>.

Міляєва Л. Ікона Холмської Богоматері (стан збереженості, іконографія, списки) / Л. Міляєва // Ікона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали : науковий збірник. – Луцьк : Луцький краєзнавчий музей, 2010. – С. 9-15.

Офіційний сайт Музею волинської ікони [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://volyn-ikona.at.ua/>.

Пуцько В. Холмська ікона Богородиці – святиня Києва / В. Пуцько // Ікона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали : науковий збірник. – Луцьк : Луцький краєзнавчий музей, 2010. – С.19 – 22.

Тернопільсько-Теребовлянська єпархія Київського патріархату [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.tte.inf.ua/?p=176>.



Н. Ганусевич

Спасо-Преображенська церква с. Залужжя, проблеми: охорони, реставрації та музеєфікації, пам'ятки архітектури поч. XVII століття

В статті досліджено історичні етапи будівництва монастиря Святого Онуфрія. На основі аналізу історичних джерел і археологічних досліджень була зроблена спроба детальнішого опису всіх реставраційних і регенераційних (відновлювальних) робіт церкви Спаса с. Залужжя.

Ключові слова: *монастир, князь, бійниці, старозбаразька фортеця, музеєфікація, регенерація, реставрація, історико-культурна спадщина.*

Збаражчина – своєрідний музей пам'яток історії, культури та архітектури. Серед них особливе місце займає Спасо-Преображенська церква оборонного типу поч. XVII ст. с. Залужжя. Вона стоїть на вершині Чернечої гори, з усіх сторін оточена лісом. Церква є одним із об'єктів архітектурної спадщини нашого краю, що входить до складу Національного заповідника «Замки Тернопілля». Заповідник є державним культурно-освітнім та науководослідним закладом, головною метою та завданням його є розроблення та реалізація програм з охорони, реставрації, популяризації, регенерації та приведення пам'яток історико-культурної спадщини у стан придатний для екскурсійного відвідування.

У XIV столітті біля стін Старозбаразької фортеці був збудований монастир Святого Онуфрія. Дерев'яним був спочатку скит, а потім до 1480 року монастирок Преподобного Онуфрія Великого. Котрий був заснований київським монахом 1240 року на Чернечій горі. А тому не раз ставав жертвою вогню в часи татарських набігів та військових лихоліть. Свідченням цього є археологічні розкопки на території давнього монастиря, котрі виявили на глибині ґрунту шар обвугленого дерева та попелу. У 1989р. під час археологічних робіт в урочищі замкової гори було виявлено дохристиянський могильник з обрядом трупоспалення.

Монастир, як рівно ж і замок мав оборонне значення. Він був оточений кам'яним муром з бійницями і сполучався із замком підземним переходом. Монастир був частково пошкоджений у 1474 році татарськими загонами Айдори. Відновлений у 1480¹ році тодішнім власником Збаража Семеном Збаразьким і, проіснувавши до 1589 року був знищений татарськими загонами вдруге. Монастир міг входити в комплекс оборонних споруд Старого Збаража, так як знаходився недалеко фортеці і був зруйнований разом із замком². В 1600 році на місці Свято-Онуфріївського монастиря на пожертву Івана Збаразького було збудовано храм Преображення Господнього, а завдяки Дмитру Вишневецькому з 1682 р. він знову стає монастирською церквою, яка і збереглася до сьогодні³. (Фото1-2).

Про дату завершення будівництва свідчить фундаційний напис над входом до церкви старослов'янською мовою, із властивими їй скороченнями та титлами. В ньому говориться: «В лето от создания міру 7108 а же от воплощєнія з Прєсвятої Діви Марїї Господа нашого Ісуса Христа 1600-го року на сем святом мєстє старожитнього монастира за благоїзволенієм Божим на вечнєю чєсть і хвалу Його святую сооружєно бисть сїя Святого Великого Спаса за держави її щасливого пануваннєя його милости Януша Збаразького воеводи Брацлавського старости Кременецького за стараннєям і працєю служби його милости многорішного раба Божїя Григорїя Новїцького в той час старости Збаразького»⁴. (Фото 3). О.Чоловський подає, що бачив біля церкви фундаменти монастиря, про який ідеться в тексті пропам'ятної таблиці⁵.

¹ Gizycki. J.M. Spis klasztorow unickich Bazylinow w wojwodztwie Wolynskim. -Krakow, 1905. S.120-1222

² Ю.Вербовецький. Храми міста. / Збараж – місто в Медоборах 6/1996, С.15

³ В. Рожко Православні святині. – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – С.355

⁴ О. Мандрик Народній святині – 400років. / Збараж – місто в Медоборах 4/2001, С.10

⁵ Czolowski A., Janusz B. Przeszlosc i zabytki wojiwodztwa Tarnopolskiego. - Tarnopol, 1926. - С.157.

В кінці XVII ст., коли Збараж належав князю Дмитру Вишневецькому, в церкві Спаса провадилися реставраційні роботи. Тоді ж на фундаментах Свято-Онуфрієвського монастиря, що знаходився на захід від церкви, почав відбудовуватися Свято-Спаський монастир. Був він одноповерховий, зведений з каменю на глиняному розчині у вигляді перевернутої літери "Г". Головним фасадом був орієнтований на південь. Система його розпланування "коридорна", з одностороннім розміщенням келій. З північно-східної сторони під келіями було декілька підвалів. Будинок зсередини був потинькований глиною, настінних розписів не мав. Покриття даху спочатку було солом'яним, а пізніше гонтовим. Територію монастиря оточував кам'яний мур з бійницями (товщина – 1,5 м, висота – 2,5 м.). Перед входом до обителі знаходилася в'їздова брама, а по кутах муру – чотири круглі вежі. Саме з оборонних міркувань монастир був оточений ровами і валами з часоколом, мав низку підземних переходів.

Споруди архітектурного ансамблю, який складається з мурованої церкви та дзвіниці, мають елементи ренесансу⁶. Фундатором храму був Януш Збаразький, воєвода брацлавський, староста кременецький. Церква належить до типу оборонних споруд, на що вказують досить товсті мури (1,5 – 2 метри) та п'ять бійниць, що знаходилися на стінах церкви приблизно на висоті півтора метри від підлоги під вікнами (місця бійниць в середині церкви затиньковані) і вузькі вікна, що могли служити за бійниці. (фото 4) Підлогу в храмі викладено кам'яними плитками. Церква тридільна, мурована з каменю і відноситься до найбільш розповсюджених на Поділлі⁷.

З північної сторони нави знаходиться мурована крипта (підвал, розміром 1,5 x 2,5 x 2 м), в якій до закриття церкви в 1961 р. містилися поховання, а в воєнні роки (1941-1945 рр.) – захований великий дзвін-бас (вагою бл. 300 кг), повторно встановлений на дзвіниці в серпні 1989 р. Підвал перекритий дубовими балками і на дерев'яній підлозі.

Спасо-Преображенська церква має характерні особливості для часу її будівництва. Над притвором у ній збудовано двоярусну вежу-дзвіницю, що становить одне ціле з церквою. Звичайно, це теж одна з тодішніх потреб пристосувати споруду для оборони⁸.

⁶ А.П.Малеич Збараж. Історико-краєзнавчий нарис. – Львів: Видавництво «Камінь», 1984. – С.9

⁷ Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР: Иллюстрированный справочник-каталог. - К., 1986. - Т.4. - С.68.

⁸ П.Клеванчук Село розташоване в «Альпах» // Збаражчина. Збірник статей, матеріалів і споминів. Т.ІІ / Редактор проф. Д-р Володимир Жила. Торонто: Друкарня "Київ", 1985р. С. 90

На думку пастиря храму саме таким вимогам і відповідав прийом поєднання в одній будівлі оборонної вежі та храму. Для більшої міцності стіни вежі мають помітний кут нахилу в середину вежі. У товщі північної стіни знаходилися сходи, що вели з притвору на дзвіницю, замуrowані ймовірно наприкінці XVIII ст. А на рівні хорів зроблено дверний отвір в середину церкви, що було кроком вперед в порівнянні з тим, що робилося в дерев'яних церквах⁹.

1 квітня 1788 р. житель міста Йоган Веллер купив за 8.300 ринських будівлі монастиря. Згодом він розібрав чернечі келії, а камінь використав на будівництві фільварку на Малому Залужжя. Розбираючи келії, Веллер знищив старий цвинтар, що знаходився недалеко церкви і монастиря.

З кінця XVIII ст. Свято-Спаська церква стає парафіальною в с. Залужжя¹⁰.

Про Свято-Спаський монастир і кладовище нагадують сьогодні чудом вцілілі могильна плита і два кам'яні хрести (один з них пошкоджений) – давні свідки минушини.

В 1961 р., не зважаючи на те, що церква на Чернечій горі вважалася пам'яткою історії та архітектури, про що мовилося на меморіальній таблиці на її стіні, все ж владні структури закрили церкву. Культурні речі, як і дорогоцінності були конфісковані, а ключі від храму було передано на зберігання голові сільвиконкому. У нього часто їх брали різні уповноважені, що приїжджали з району і самовільно “господарювали” в храмі, як кому бажалось. Так, в січні 1965 р. брав ключі уповноважений з КДБ. А незабаром після його відвідин, однієї ночі, під час сніговію, під двері храму підїхала машина. Цієї ночі все найцінніше багатство церкви було розграбовано: старі книги, Євангеліє, ікони з XIII - XV ст., братські прапори, церковні покривала давньої роботи, різьба по дереву тощо. Серед речей, що пропали були полотна М. Устияновича, фігури А. Осінського. Серед вилучених картин, на жаль, були твори нашого земляка художника Степана Томашівського. Все це багатство пропало назавжди, як і пропав слід по “уповноваженому”.

Ще одне пограбування церкви відбулося в 1983 р. Тоді вдалося зберегти лише чашу, яка знаходилася в церкві на Старому Збаражі (її повернено у 1994 р.). Монстранція і золота ложечка були заховані в будинку односельчанки Агнеси Понічковської – Комендант.

Історія вивезення монастирських скарбів своїм корінням сягає початків ХХ ст. Згідно народного переказу, перед Першою сві-

⁹ Історія українського мистецтва в шести томах . Т.II / Редактор Ю.Н.Нельговський. – Київ, 1967 –С.86

¹⁰ Рушник. Літературно-мистецький збірник. Випуск другий. –Збараж: «Обрій», 2006. –С.189

товою війною (1914 р.) невідомі монахи вивезли з монастирка якусь таємну скриньку – монастирську скарбничку. Старожил села розповів (1990 р.), як одного дня по дорозі проїхала дивна карета, в якій сиділо два монахи. Під Чернечою горою в них обірвався кінський посторонок, і їм на допомогу прийшов батько оповідача. Монахи сказали, що вони приїхала з Почаєва і не знали, що тут така крута гора. Коли монахи поїхали, оповідач, що був тоді хлопчиною, побіг за каретою і бачив, як монахи зупинилися біля церкви. Там, біля південної стіни нави, гачком відкрили кам'яну плиту і витягли звідти невелику скриньку. Потім сіли в карету і поїхали зі скринькою дорогою через Ополянку. Ніхто так і не довідався, що знаходилося в тій скриньці...

Тепер, в 60 – 80-ті роки, церква, цей цінний історико-архітектурний твір минулих століть, після її закриття, була приречена на пустку і нищення. На сором і ганьбу парафіян, вона стояла з повибиваними вікнами й обписаними всякими непристойностями стінами. В час того дикого запустіння невідомі особи зірвали підлогу, очевидно, під манією пошуків скарбів, а з підвалу в інтер'єр храму було піднято багато землі і людських кісток, які були розкидані по церкві...¹¹ І тільки в окремі дні, на святого Онуфрія і Спаса, чиясь добра рука клала таємно на поріг церкви букети живих квітів. Пам'ять людську нелегко було знищити, як святе приміщення храму¹².

Такий безлад тривав тут до бурхливих подій 1989 р. В лютому цього року, на клопотання мешканців села, церкву повернули віруючим. На добровільні пожертвування залужан почалися реставраційні роботи в храмі. Такі роботи проводилися в церкві не вперше. Реставраційні роботи тут велися ще з XVII - XVIII ст. В XIX ст. церква двічі – в 1870 і 1890 роках – піддавалася ремонту. В 1926 р. дах церкви перекрили бляхою. Про обсяг тих реставраційних робіт знаємо мало. Але, напевне, він не йшов у порівняння з тими роботами, які прийшлося виконати в 1989 р. Ззовні церкву було знову потиньковано, пофарбовано куполи і дах, замінено поржавілу ринву, навколо церкви дана відмостка.

Біля південної стіни церкви знаходилась кам'яна плита і такий же хрест. При надвірних роботах плиту відсунули від стіни, а кам'яний хрест, з надбитим верхом, поставили біля іншого кам'яного хреста. Виготовлено нові подвійні вхідні двері, які окуто нержавіючим металом...

¹¹ о. Михайло Найко Свято-Преображенська церква. // Галицька брама: Збараж. / Гол. ред. Шишка О.

¹² А.П.Малевиц Неопалима купина, немеркнучі сторінки з історії Збаражчини. –Збараж, 1991 –С.16

Всередині церкви було більше реставраційних робіт. Був відновлений інтер'єр церкви. Реставрація хорів привела до зміни виходу до них. Старі дерев'яні (шир. 0,8 м) замінені новими бетонними (шир. 1,2 – 1,4 м). Потиньковано інтер'єр дзвіниці. Проведено електричне освітлення, замість давнього освітлення свічками. Світильник-павук виготовлений на "Ватрі" в Тернополі. Відновлювати довелося престіл, кіот, бокові вівтарі, іконостас. Дзвіниця – потиньковане (1989 р.) квадратне в плані приміщення (розміром 2 x 2м) з трьома дзвонами. За розповіддю старожила П.Комендата (1990 р.) найстаріший серед дзвонів Святий Миколай (бас). Доказом є напис польською мовою, що в перекладі: "До молитви чуйно запрошую, радість і спокій оголошую. Року Божого 1732 отцями Василіанами Збараськими виготовлений, 1832 тріснутий. А 1871 дня 27 січня за настоятеля отця Романа Юзефовича знову з побільшенням відлитий людвісаром Мартином Станкевичем". Імена ще двох дзвонів невідомі. На одному з них збереглася дата 1839 і зображення рук Ісуса Христа, на другому напис, теж польською мовою: "Року Божого 1869 відлитий в Тисмениці Гаврилом Чалчинським ". У верхній частині дзвона виконаний горельєфом рослинний орнамент, а нижче (на 90°) зображення Хрещення Господнього і Святого Миколая. В нижній частині дзвона зроблено напис фарбою: "До Збараж(а), ц/м 63, дан Залужжя".

Історичні відомості про дзвони, що були на час будівництва храму та дзвіниці, відсутні. Але одна з легенд розповідає, що ці дзвони були заховані монахами на монастирському полі недалеко від церкви. Де саме вони були заховані залишається таємницею до сьогодні, адже монастирське поле було немале. Але разом з усіма угіддями, як це впливає з розповіді старожила села, було оточене земляним валом і ровом, частина якого зберігається досі у східній частині лісу.

Внутрішні стіни і склепіння церкви розписані іконами. Покрова Божої Матері (склепіння притвору), коронування Матері Божої (склепіння нави), Преображення і чотири євангелісти (стіни апсиди) були написані в XIX ст. невідомим художником. Їх реставрація проводилася в 1989 р. Тоді ж у притворі церкви були написані ікони рівноапостольних Володимира і Ольги; Ісус Христос в терновому вінку (бар'єр хорів) і херувими (апсида). Над склепінням вікон були оздоблення в стилі ренесансу (зберігалися до закриття церкви в 1961 р.).

По обидва боки нави знаходяться два бокові вівтарі. Правий вівтар, з іконою Воскресіння Христового (фото 5), виготовлений з дерева в XIX ст. і різьблений, багато декорований накладною різь-

бою рослинного орнаменту; флянкований стовпами і колонами з капітелями корінфського ордеру; різьбяр і художник невідомі. Лівий вівар Святого Онуфрія також виготовлений в ХІХ ст. невідомими авторами. Він символізує кам'яну печеру, яка виготовлена з липового коріння, посередині якого знаходиться ікона Святого; в нижній частині – престол, у верхній – живописне зображення у вигляді хмарини і променів слави, на якій зображено вознесіння душі Святого Онуфрія двома ангелами. Ікона реставрована в 1998 р. львівським реставратором В.Магінським¹³ (фото 6).

Про первісний вигляд іконостасу відомостей не збереглося. Але він, ймовірно, був одноярусний, мурований з каменю і зводився одночасно з церквою, на що вказують три масивні (розм. 1 м) арокні проходи, що відділяють наву від апсиди церкви.

Сучасний іконостас чотирьохярусний, виготовлений з дерева в ХІХ ст.(фото 7) Різьблений невідомим майстром. Він багато декорований та орнаментований. Дияконські двері в ньому відсутні. Ярус від ярусу відділяє фриз з накладним рослинним орнаментом. Завершується іконостас круглим ореолом у променях слави з написаним у центрі Всевидячим оком. Різьба іконостасу покрита золотистою фольгою. Його реставрація проводилася у 1989 р., крім першого ряду, ікони якого не збереглися. Цей ряд як і празничковий, реставрувався у 1998 р..

Запрестольний вівар Матері Божої Милостивої виготовлений із дерева невідомими майстрами в ХІХ ст.. Він різьблений, багато декорований накладною різьбою рослинного орнаменту, реставрований теж у 1989 р. (фото 8)

І, нарешті, покриття церкви. Спочатку вона була покрита двошхилим гонтовим дахом, дзвіниця – чотирьохшхилим дахом, увінчаним хрестом. Та внаслідок неодноразових перебудов даху і куполів змінила свій первісний вигляд. Сьогодні на церкві знаходиться три бані (символ Єдиного Бога у Трійці прославленого), дві з яких – над апсидою і навою – декоративні

17 вересня 1989 р., після завершення реставраційних робіт, церква була освячена. Чин освячення її здійснили отці Анатолій Бай (настоятель храму), Богдан Яремчук, Іоан Пивоварчук, Володимир Борис, Михайло Шкільний.

13 березня 1990 р. сестри Агнеса і Катерина Олещуки, колишні жительки села, а тепер Канади, пожертвували на церкву Євангеліє.

З 1990 р. церква Спаса належить вірним УАПЦ. Настоятелем церкви став о. Михайло Найко. У 1994 році, як одна з найдавні-

¹³ Духовні святині Збаражчини. Інформаційно-бібліографічний нарис. Серія: «Духовні острови мого народу». – Збараж, 2008. – С.37

ших пам'яток історії нашого краю, вона була передана на баланс історико-архітектурного заповідника міста Збаража, тепер Національний заповідник «Замки Тернопілля», дирекція якого організовує охорону, реставрацію та музеєфікацію й розв'язує питання регенерації¹⁴.

До святкування 400-річчя освячення церкви було відреставровано сонячний годинник (фото 9), проведено опорядження фасаду, велись роботи по благоустрою доріг та під'їзних шляхів до церкви, відреставровано іконостас та ряд ікон, влаштовано організований водовідвід та відмостку кругом церкви, споруджено пам'ятник на честь даної події. (фото 10).

На території подвір'я церкви ведуться дослідження фундаментів монастиря св. Онуфрія. Протягом 2003 р., під час несанкціонованих будівельно-земляних робіт на подвір'ї церкви, тобто в безпосередній близькості від описаних поверхневих слідів, в траншеї для газової труби було виявлено інгумаційні поховання та культурний шар насичений різночасовими знахідками. За усним повідомленням настоятеля церкви о. М. Найка частину матеріалу було передано в ДІАЗ та Тернопільському краєзнавчому музею.

Виходячи з угоди про співпрацю між Інститутом археології ЛНУ ім. І. Франка та ДІАЗ в м. Збаражі об'єктом дослідження стали залишки поверхневих слідів ймовірного давнього монастиря поблизу церкви св. Спаса. Метою археологічних досліджень було з'ясування стану збереженості залишків монастиря та вивчення його планувальної структури. У зв'язку із складністю об'єкту та недостатнім фінансуванням ділянку зазначеного розкопу не вдалося вивчити до первинної глибини. А тому відкриті контури кам'яних стін довелося законсервувати¹⁵.

Через відсутність опалення у приміщенні церкви Спаса, через сирість і грибок, розпис стін церкви, а також мальовані на стінах ікони з великою інтенсивністю почали пошкоджуватись. Через що, в 2009 році, з участю Національного заповідника «Замки Тернопілля», у церкві було встановлено парове опалення, а також проводяться реставраційно-ремонтні роботи над внутрішніми інтер'єрами. І що цікаво, під час ремонтних робіт в листопаді місяці, жителем села Залужжя, під одним із вікон, на стіні було виявлено кам'яну таблицю із написом. Як виявилось при огляді,

¹⁴ Т.Грабар. Збереження об'єктів культурної спадщини на прикладі Державного історико-архітектурного заповідника в м.Збаражі. / Матеріали науково-практичної конференції. – Збараж, 2006. –С.96

¹⁵ Н. Білас. Звіт про археологічні розкопки на території Державного історико-архітектурного заповідника в місті Збаражі Тернопільської області у 2004 році.

напис зроблено старослов'янською мовою, такою ж, як і над входом до церкви. Але, провівши дослідження напису, його на щастя вдалося прочитати, і ось про що у ньому йдеться: «Року Божого 1610 місяця марта в ньому преставився раб Божий Григорій Новіцький староста Збаразький. Ту лежить тело его». Отже, виявляється нам вдалось знайти місце останнього спочинку будівничого церкви Спаса - Григорія Новіцького, старости міста Збаража кінця XVI – початку XVII ст., який помер в березні 1610 року – незадовго після завершення будівництва (фото 11).

Протягом останніх років Незалежності коли робиться переоцінка національних та культурних цінностей українського народу по його питаннях про повернення дерев'яного будівництва на його первісну територію. А тому на Чернечій горі було вирішено встановити декілька дерев'яних пам'яток храмового будівництва минулих віків, котрі б було можливим перенести з різних регіонів. Першою і досить цінною за своїми архітектурними формами є церква Архістратиґа Божого Михаїла 1767 р. із с.Горинка Кременецького району. Як відомо з XV ст. це село входило в склад Збаразько-Волинського удільного князівства. На даний час церква знаходиться в пошкодженому та законсервованому тимчасово стані і потребує негайного втручання для запобігання подальшого її пошкодження. А тому постало питання про її розібрання і часткову заміну ряду конструкцій та перекладення на новому місці. В своїй основі церква є хрестовиною з невеликими квадратної форми зовнішніми виступами в місцях перехрестя стін та прирубленою до церкви дещо ширшою аніж стіна притвору, основою вежі дзвіниці, котра увінчується шатровою банею та конусною маківкою з хрестом. В 1928 році було проведено капітальний ремонт храму. В стіни встановлено багато нових брусів, знадвору церкву пошальовано дошкою та пофарбовано, перекрито оцинкованою бляхою, та помальовано в середині. На ремонт церкви було віддано 17 десятин церковної землі в оренду.

В цілому церква Святого Архістратиґа Михаїла являє собою цінну пам'ятку дерев'яного зодчества, а тому може стати не лише ще один діючим храмом в якому будуть звершуватись регулярно Богослужіння, але й ще однією перлиною архітектури та туристичним об'єктом Чернечої гори та туристичного Збаразького краю в цілому. Так народилася ідея створення палеоскану – музею під відкритим небом, де б на обмеженій території було відтворено декілька святинь унікальної дерев'яної архітектури. В західній Європі подібні комплекси функціонують і користуються великою популярністю.

Вирішення нагальних проблем пам'ятко-охоронної справи можливе лише при умові їх належного матеріального забезпечення. Покращити стан справ можна лише шляхом залучення позабюджетних коштів, заснування спеціальних благодійних фондів, використання в пам'ятко-охоронних цілях прибутків від туристичної діяльності. На часі проблема музеєфікації нерухомих пам'яток культурної спадщини є включення їх до системи туристичних маршрутів.

1. Білас Н. Звіт про археологічні розкопки на території Державного історико-архітектурного заповідника в місті Збаражі Тернопільської області у 2004 році.
2. Вербовецький Ю. Храми міста. / Збараж – місто в Медоборах 6/1996, С.15
3. Грабар Т. Збереження об'єктів культурної спадщини на прикладі Державного історико-архітектурного заповідника в м.Збаражі. / Матеріали науково-практичної конференції. – Збараж, 2006. –С.96
4. Духовні святині Збаражчини. Інформаційно-бібліографічний нарис. Серія: «Духовні острови мого народу». –Збараж, 2008. –С.37
5. Історія українського мистецтва в шести томах . Т.II / Редактор Ю.Н.Нельговський. – Київ, 1967 –С.86
6. Клеванчук П. Село розташоване в «Альпах» // Збаражчина. Збірник статей, матеріалів і споминів. Т.II / Редактор проф. Д-р Володимир Жила. Торонто: Друкарня “Київ”, 1985р. С. 90
7. Малевич А. Історико-краєзнавчий нарис. –Львів: Видавництво «Камінь», 1984. –С.9
8. Малевич А. Неопалима купина, немеркнучі сторінки з історії Збаражчини. –Збараж, 1991 –С.16
9. Мандрик О. Народній святині – 400років. / Збараж – місто в Медоборах 4/2001, С.10
10. о.Михайло Найко Свято-Преображенська церква. // Галицька брама: Збараж. / Гол. ред. Шишка О. Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР: Иллюстрированный справочник-каталог. - К., 1986. - Т.4. - С.68.
11. Рожко Р. Православні святині. – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – С.355
12. Рушник. Літературно-мистецький збірник. Випуск другий. –Збараж: «Обрій», 2006. –С.189
13. Czolowski A., Janusz B. Przeszlosc i zabytki wojiwodztwa Tarnopolskiego. - Tarnopol, 1926. - С.157.
14. Gizycki. J.M. Spis klasztorow unickich Bazylynow w wojwodztwie Wolynskim. –Krakow, 1905. S.120-1222



Церква і світ: відношення християнина до матеріальних цінностей

У статті розглядається проблема взаємовідносин «Церква-світ» у контексті відношення православного християнина до матеріальних благ. У світлі Священного Писання та святоотцівського вчення розкриваються основні позиції Церкви по відношенню до матеріальних цінностей та надбань сучасної цивілізації.

Ключові слова: Церква, світ, суспільство, матеріальні цінності, гроші, багатство.

«Все мені дозволено та не все на користь, все мені дозволено та ніщо не повинно володіти мною» (1 Кор. 6, 12).

Життя людини у суспільстві та праця у соціально-економічній сфері відповідно приносить певні наслідки. Працюючи, людство здобуває собі засоби для прожиття, які в більшості матеріального характеру.

Чи можна користуватися благами сучасної цивілізації і чи не являються вони гріхом? – питання, яке дуже часто лунає в адресу християнина.

Основа земного життя християнина та розуміння мети його існування полягає, перш за все, в пошуку Царства Божого. «Шукайте Царства Божого, а інше все додасться вам» (Лк.12, 31). Ніякі земні блага самі по собі не можуть бути, з християнської точки зору, головною метою існування людини. «Яка бо користь людині, якщо вона здобуде весь світ, а душу свою занепасть? Або що дасть людина взамін за душу свою?» (Лк.16, 26). У Священному Писанні дуже часто в образах і прикладах показується безумство тих, які в отриманні зовнішніх благ бачать основну мету свого життя, і звертається увага на невідповідність цього світогляду істинно християнському способу життя. Особливо яскраво це виражено у притчі про багача, який покладав надію свого майбутнього на врожай (добробут), хоча із втратою життя він втрачає все (Лк.12, 16 - 21).

Коли Христос, перебуваючи в пустелі, був спокушуваний сатаною, одна із спокус була пов'язана із земними благами та владою. На що Ісус Христос сказав: «Відійди від Мене, сатано; написано:

Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому Єдиному служи» (Лк. 4, 8). Тим самим Він визначив, що всі багатства світу по суті є ніщо. Господь навчав, що не можна служити двом господарям: Богові і мамоні. Отже, стосовно людей, у яких сформоване неправильне відношення до багатства можна сказати - їм важче увійти в Царство Небесне. Про це свідчить і відповідь Ісуса Христа багатому юнакові, який прийшов до Нього з питанням: що мені потрібно зробити, щоб увійти у Царство Боже? Роздай майно своє і йди за мною. Але легше верблюдові пройти через вушко голки ніж багатому у Царство Небесне (Мф. 19, 16 - 30). Епізод з багатим юнаком є головним для розуміння євангельського ставлення до багатства.

Про відношення до матеріальних цінностей говорили і апостоли, навчаючи християн бути вільними від умовностей світу. Зокрема, апостол Петро навчає християн бути красивими внутрішньо, осуджуючи зовнішні прикраси (1 Пет. 3,1- 4). Преподобний Симеон Новий Богослов відносить гріх грошоловства до ідолопоклонства: «християнин, вражений сріблoloвством і люблячий гроші, вже не є християнином, а ідолопоклонник» [8, с.150]. А основа аскетичного життя християнина полягає у безпристрасності.

Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет в одній із своїх проповідей сказав: «Духовна трагедія сучасного світу полягає в тому, що він штовхає людину у релігійну шизофренію, коли життя людини роздвоюється на релігійне і світське, між якими немає належного зв'язку» [9, с.402]. Православний християнин як член Церкви прагне жити церковним життям, але поза храмом він змушений ходити за «стихіями світу цього».

Важко бути у світі цьому, не користуючись досягненнями цивілізації. Для суспільства гроші - «основна стихія світу» - стали рухомою силою суспільних-економічних відносин. Культ золотого тельця отримав всенародну шану і поклоніння. Грошима вимірюється еквівалент всіх цінностей. На жаль, таке ставлення до грошей робить наше суспільство язичницьким. Негативним наслідком цього є формування певного світогляду, який полягає у відношенні до всього через форму «ти мені-я тобі», що є неприпустимим для життя у Церкві. Людина, яка живе у такому дусі, готова віддати певний еквівалент чогось для отримання Царства Божого, купити його, але «Царство Боже силою здобувається», що потребує певного духовного життя, а не «товарообміну».

Тому важливим є розуміння суті грошей і правильного відношення до них. Гроші – це особливий товар, який виражає ціну всіх інших товарів, які обмінюють на них. В докапіталістичних формаціях їх роль виконували різні товари, наприклад, шкіри звірів, зер-

но, тварини. З розвитком товарного виробництва роль всезагального еквівалента закріпилася за благородними металами – золотом і сріблом. В подальшому в обіг надходять паперові грошові знаки, які замінюють золоті і срібні монети. Фінанси (франц. finance, від латинського finantia – платіж) – сукупність економічних відносин, що виникають у процесі формування та використання централізованих і децентралізованих грошових фондів. Фінанси являють собою організовану систему грошових відносин у суспільстві. Тому гроші і цінності з'являються в економіці як засіб, що дозволяє зробити товарообмін між людьми більш легким.

Хоча треба зауважити на один момент: одна справа користуватися фінансами для потреб свого життя в умовах сучасного світу, а інша справа – покладати свою надію на матеріальні блага. В цьому випадку людина перестає бути вільною. Словами Клементя Олександрійського Церква вчить: «Все майно існує лише заради використання його на потреби» [6, с.142]. Тому, коли говоримо про збагачення, слід остерігатися одного – не будь пов'язаний з предметом настільки, щоб не вийшло, що не він тобі належить, а ти йому.

Святий Григорій Палама підтверджує таке відношення до грошей, як до засобу товарообміну: «Серед побутових потреб є такі, які ми самі задовольняємо, але є інші, для задоволення яких нам потрібна допомога сторонніх. Тому, що одна людина не може бути вченим і землеробом, лікарем і будівельником. Так як одна людина сама не може задовольнити всі життєві потреби, вона має необхідність в допомозі, тому винайдено засіб – гроші. Завдяки їм можна міняти надлишок і заповнювати недостачу. Землероб віддає своє тим, хто не займається землеробством, а взамін отримує гроші. За це він купує будинок чи тканину» [4, с.28 - 29].

Дані слова засвідчують, що самі по собі гроші є обмінним чинником. А звідси проблема не в них, а у ставленні до них окремої людини. По-іншому, «де серце ваше там буде і душа ваша».

Інколи благом вважають культуру, тобто визначений рівень людського знання: науки, філософії, літератури, також і матеріальні пам'ятки минулих літ та технічний рівень сучасного життя.

На прикладі правильного відношення православного християнина до багатства можна дійти висновків, що всі матеріальні та культурні цінності і надбання світу, повинні сприйматися у контексті справжньої мети життя людини. Все повинно послужити спасінню. На жаль, сучасна культура – складний продукт людської діяльності та історії – своїм об'єктом має земне життя людини, пропонуючи свої принципи, норми поведінки та способи відношення до матеріального як основи забезпечення гарного

життя на землі, для створення «земного раю». По-іншому можна сказати, релігія – це звернення душі до Бога та реалій вічності, а культурний світогляд – це спрямування до земного [7, с.291]. Розглядаючи питання цінностей світової культури, дослідники не звертають увагу на те, що природній стан, в якому перебуває людина, є викривлений гріхом, породжений хворобою і падінням людини, що призводить до неправильного розуміння суті речей і відношення до них. Бо після гріхопадіння людиною не керує любов до творіння Божого, а егоїстичне бажання панувати. Заповідь Господню: «володійте землею» (Бут. 1, 28), впадши, людина розуміє як загарбницьке панування і нищення. Тому викривляється правильне розуміння добра, що призводить до соціальних і моральних утопій, які захищають «природне добро» в людині та відносять все зло до зовнішніх умов і виховання. Але вони виявилися недовговічними та приреченими на провал через неправильне бачення і використання людських надбань.

Надія на земні блага та силу людського генію породжує ще одну крайність – прагнення до створення Царства Божого на землі. Даний утопізм у своєму власному значенні з'являється тоді, коли виникає переконання в можливості повного викорінення зла та спасінні світу силами лише самої людини – шляхом побудови досконалого соціального устрою [3, с. 92].

Характерним для багатьох утопій було прагнення прориву і в духовно-моральному відношенні, хоча силами людини небо не можна звести на землю [3, с. 93]. Одні пов'язують благоустрій та земні блага з політичним спрямуванням держави, для інших – це відбувається на основі моралі та суспільного виховання. Але в даному випадку правий М. Бердяєв, який порівняв утопічні спрямування з Вавилонською вежею. І якщо хто і виступить проти цього устрою – такого вб'ють, знищать як безумця та розіпнуть, тому що їм потрібна тільки суспільна користь, потрібно знати тільки закони, за якими каміння можна перетворити на хліб. Свобода теж не потрібна, потрібне лише задоволення [2, с. 136]. Утопія соціального раю на землі є однією із антихристиянських підмін та неправд і антиподоби Царства Божого. Але Христос не тільки не створив благоустрою земного, Він навіть і не обіцяв його здійснення. Він призвав взяти хрест свій та йти за ним. Він навчав, що життя на землі, в цьому світі є хрест, і що шлях до Царства Божого лежить через Голгофу [2, с. 271].

Благом і корисним являється все, що використовується у відповідності зі своїм призначенням, у відповідності із вищою метою самого життя та призначенням людини. Але і ці блага перестають

бути благами, якщо вони перетворюються на предмет пошуку, на своєрідну мету життя. Із життєво необхідних речей вони перетворюються в ідолів, які поневолюють людину та закривають від неї сенс життя. І вже не має значення чи це матеріальна річ, чи естетичне уподобання, чи універсальна ідея – все це перетворюється на тягар в людському житті. Речі і земні блага правильно використовуються, якщо людина зберігає внутрішню свободу у відношенні до них. Тому ніякі речі і ніякі матеріальні цінності, з точки зору християнського розуміння, не можуть володіти людиною і відволікати її від того шляху, до якого вона призвана.

Саме про призначення людини в цьому світі наголошує церковна дійсність, в якій людина визволяється від бурі цього світу й отримує для себе тихе пристановище [5, с. 45]. Церква навчає словами Ісуса Христа, що головне в цьому житті – осягнення Царства Божого всім людським еством. Відбувається це через відчуття благодатного життя Церкви, де зникає турбота про всі земні цінності, а перспектива життя бачиться лише в Бозі і з Богом. Церква як Царство Благодаті являється ідеальною єдністю рівних між собою членів одного тіла. А пошук земних благ являється пошуком іншого царства. Вже тут на землі ми входимо в Царство Небесне.

Всі земні цінності для християнина, який живе церковним життям, набувають іншого значення. Людина Церкви бачить своє благо в Богові, а через Нього у своєму ближньому. Тим християнство і відмінне від інших релігій, бо в ньому є обов'язковість суспільного служіння. Але не в значенні норми чи закону, а у відношенні до інших. Саме Церква є ідеальною спільнотою об'єднаних у Христі особистостей. Протоієрей Г. Флоровський в своїй праці «Віра і культура» розглядає питання християнської спільноти у її відношенні до світу. Він виводить таку думку, що правдиві дійсні суспільні відносини відображені лише в християнській Церкві, де суспільство перетворюється на своєрідний монастир, тобто стає відблиском Царства Божого [10, с. 596-598].

Отже, підводячи підсумки можна ствердити, що апостол Павло, дуже влучно висвітлює питання відношення до матеріального говорячи: «Все мені дозволено та не все на користь, все мені дозволено та ніщо не повинно володіти мною» (1 Кор. 6, 12). Важливим для християнина завжди в усі часи залишається вміння користуватися матеріальним не перетворюючи його в ідол. Для церковної людини світ є засіб, а не мета, бо ми у «світі цьому, але не від нього».

1. Біблія. Священне Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1408 с.
2. Бердяев Н.А. Великий инквизитор // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология / Сост. А.С. Гришина, Н.Г. Исупова. – М., 1995. – С.132 - 142.
3. Гайденок П. Христианство и утопическое сознание // Христианство и культура сегодня. – М., 1995. – С.90 - 98
4. Григорий Палама, свт. Беседы (омилии). – М.: Паломник, 1993. – Ч.3. – 260 с.
5. Иларион (Троицкий), сщмч. Христианства нет без Церкви.– Львов, 2000. – 195 с.
6. Климент Александрийский, св. Педагог. – М., 1996. – 342 с.
7. Рафаил (Карелин), архим. Христианство и модернизм. – М., 1999. – 320с.
8. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. – СТСЛ, 1993. – 452 с.
9. Філарет, патріарх. Проповіді – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2003. – Т. 1. – 511 с.
10. Флоровский Г.В., прот. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2002. – 672 с.



В. Громик

Богослужбові книги та духовна література храму Св. Михаїла в с. Липно

*Я збудую Церкву Мою,
і врата пекла не здолають Її
Мф. 16, 18*

Церква св. Михаїла в с. Липно колишнього Луцького повіту побудована 1770 р. з виборового пушчанського дерева руками і коштами вірних. [1. 346-347]

Храм трьохнавний з прибудованими ризницями з обох боків вівтаря. Дерев'яна дзвіниця знаходиться окремо від церкви кінця ХІХ ст. Вона трьохярусна, також як і храм з виборового дерева. [2]

Науково досліджені мною під керівництвом нашого викладача В.Є. Рожка бібліотека і архів святині в моєму рідному селі Липно подають нам таку об'єктивну інформацію про богослужбові книги та духовну літературу, які там знаходяться. За нашими підра-

хунками в храмі використовується під час богослужінь, виконання треб сім примірників богослужбових книг, зокрема три Євангелії, одна Київського Патріаршого видавництва УПЦ КП, дві інші – Почаївського з XVIII ст.

Особливо цінними з мистецького погляду є саме ці дві богослужбові книги. Перша Євангелія надрукована уставом в два кольори – чорний і червоний, має багато мистецьких заставок, ініціалів, мініатюр, кожен розділ розпочинається кольоровою титлою.

Євангелія – в металевій, мистецького карбування обкладинці, на якій в медальйонах зображення святих, багато удекорована рослинним орнаментом, на замках. Видрукувана на високоякісному папері, на якому чіткі лінії кириличних літер.

Друга Євангелія має також мистецьку цінність. Її друк подібний до попередньої. Надрукована також кириличним уставом в два кольори – чорний і червоний, з заставками, ініціалами, мініатюрами, титлами. Друкована на високоякісному папері. [3]

Вона має тотожну обкладинку, виконану в жовто-голубих кольорах, як і перша має обрамлення, яке нагадує вишивку з геометричного і рослинного орнаменту, прикрашена п'ятьма мистецькими медальйонами з зображеннями Спасителя і святих апостолів. Має замки.

Духовна література в храмі нараховує 71 примірник. Всі книги добре впорядковані і відповідно зберігаються завдяки отцю настоятелю Ігору Цилюрику та вірним.

Серед книг: Требники різних років видання, Мінеї місячні видання Почаївської, Синодальної 20-30-х рр. у Варшаві, друкарень.

Слід наголосити, що серед духовної літератури є багато збірників нот з піснеспівами, по яких місцеві церковні хористи співають під час богослужінь.

Ці збірники піснеспівів з нотами також Почаївського видання та Митрополичої Синодальної друкарні у Варшаві. [4]

Серед цієї збірки духовної літератури святині є і сучасні взірці видані у видавництвах Волинської єпархії та Київської Патріархії УПЦ КП. Це – молитовники, Требники, колядки і інше.

В архівних документах, які зберігаються також разом з книгозбіркою духовної літератури, закарбовані події з життя парафії, вірних. Є чисельна збірка фотодокументів.

Одночасно, під час нашої наукової подорожі з В.Є. Рожко, ми оглянули церковні образи, стінні розписи, вишиті і ткані рушники на іконах виробництва місцевих майстрів, які надають храму ознак української душі в ньому, дзвони, обстежили пам'ятники на прицерковних могилах.

Також в моїй домашній бібліотеці оглянули ми і дослідили Требник 20-х рр. XX ст., який передається в нашій родині з покоління у покоління. [5]

Богослужбові книги та духовна література церкви св. Михаїла в с. Липно є складовою частиною нашої великої і багатой духовної спадщини, великою скарбницею нашої віри і Церкви.

1. Дев'ятсотліття православ'я на Волині. – Житомир, 1892. – С. 346-347.
2. Рожко В. Благовіст Липенських дзвонів над Полісся. – Манускрип.
3. Там само.
4. Там само.
5. Архів автора.



А. Гусак

Духовні скарби літописного граду Пересопниця

*Складайте ж собі скарби на небі,
де ні міль, ні іржа їх не нищить...
Св. Матвія 6. 20*

Містечко Пересопниця на правому березі річки Стубли бере свої писемні витоки в 1149 році.

– І прийшла Ізяславу вість, – записав літописець, – що Юрій прибув до брата свого В'ячеслава в Пересопницю [1, с. 227]. Це був час міжусобних війн, які тривали роками за перлину Пригориння – Пересопницю.

Пересопниця свою назву за словами старожилів отримала від слова «пересувна» дорога, яка пролягала з Дорогобужа через річку Стублу до м. Володимира над річкою Луг. Однак існує кілька й інших гіпотез, які знаходимо в історичних джерелах [2, с. 105].

Залишки могутніх земляних валів, які в середньовіччя оточували містечко Пересопницю, свідчать, що воно на той час було важливим об'єктом в оборонному ланцюгу з Волинських літописних міст Погоринни.

Із залишків земляних валів, ровів перед ними, наповнених водами річки Стубли, можемо робити висновки, що було те містечко важливим осередком економічного і духовного життя цього регіону історичної Волині [3, с. 107].

В Пересопниці не лише процвітало економічне життя, підтвердженням цього є чисельні археологічні знахідки, а й духовне. Ми не знаємо коли було побудовано перший храм Божий, однак історичні джерела свідчать нам, що вже в XII ст. тут знаходився монастир Різдва Пресвятої Богородиці.

– В Пересопниці, – читаємо в історичних джерелах, – був монастир Різдва Пресвятої Богородиці. Нині немає ніяких слідів, славився великим багатством. Немає даних, хто заснував, але не князі Чорторійські в XV ст. Не можна допускати, щоб Пересопниця, будучи ще стольним градом удільного князівства, в якому проживали наші князі, визначались благочестям і побожністю, і не мали в своїх стінах монастиря [4, с. 557].

Ще інші історичні джерела дають нам підстави говорити про давність цієї святині в Пересопниці, і на це вказувала грамота польського короля Олександра від 1505 р. на ім'я тогочасного власника Пересопниці князя Федора Чорторійського, якою король подарував йому на досмертне володіння пересопницьку обитель.

– Вислів із цієї грамоти «з века в тому монастирю прислухает» вказує на стародавність пересопницького монастиря, – писав його дослідник А.Лібацький [5, с. 110].

Немає сумнівів, що ця свята обитель в ім'я Пресвятої Богородиці була заснована в княжу добу, однак думки серед науковців розділилися, хто саме був його фундатором. Відомий дослідник минулого Волині другої половини XIX ст. о. Аполлоній Сендульський схильний думати, що засновником святої обителі був князь Андрій Боголюбський, однак він в 1150 році недовго володів містечком, натомість князь Мстислав Пересопницький, відомий своєю мужністю і відвагою, прозваний за свою мовчазність «Німім», не лише довгий час володів містечком, а й по поверненню з кривавого побоїща на р. Калка 1223 р., став фундатором монастиря. Про його участь в битві на р. Калка з татарами знаходимо на сторінках «Літопису руського»:

– Мстислав Ярославович Німий, – записав літописець – бачивши це і подумавши, що Данило забитий був, помчав і сам між них, бо був той муж дужий... [6, с. 381].

Саме з ім'ям князя Мстислава Пересопницького більшість дослідників і пов'язують заснування монастиря Різдва Пресвятої Богородиці після щасливого повернення живим з битви

на р. Калка і як подяку Богові за це і було ним засновано святу обитель [7, с. 357].

– Повернувшись з кривавого побоїща на р. Калці, князь Мстислав Німий, – знаходимо в історичних джерелах, – в подяку Богові, Пресвятій Богородиці за врятування свого життя заснував святу обитель [8, с. 85].

Першу писемну згадку про монастир Різдва Пресвятої Богородиці знаходимо під датою 1490 р. у вимінній записці старости Луцького ігуменові святої обителі Іларіонові, а по тому в дарчій грамоті короля Сігізмунда I від 1526 р.

В кінці XVI ст. містечко Пересопниця з монастирем належали князеві Федорові Михайловичу Чорторийському, а від нього переходять до князя Юрія Чорторийського. В 1595 р. він передав пересопницькі маєтки монастиреві для утримання лікарні для вбогих, а саму обитель заложив під заставу своїй сестрі Катерині Чорторийській-Загоровській, а пізніше продає їх своїй другій сестрі Олені Горностаєвій, вона ж віддає доходи містечка Пересопниці на утримання святині.

В давніх актах монастирю належали села: Чемерин, Грабів, Дядьковичі, Макотери [9, с. 111].

Король Польщі Сігізмунд III не визнав продажу Пересопниці княгині Олені Горностаєвій і повернув її князеві Миколі Чорторийському, на той час вже римо-католикові, який передав монастир Різдва Пресвятої Богородиці з усіма маєтками, що йому належали, клеванським єзуїтам-місіонерам, а король підтвердив це грамотою у Варшаві 1630 р.

На цьому й скінчилася православна сторінка історії цієї стародавньої обителі, однак по собі вона залишила велику духовну святиню для українського народу, рідної церкви – Пересопницьке Євангеліє.

Монастир Різдва Пресвятої Богородиці в середньовіччя належав до однієї з найбагатших і славніших серед святих обителей Божих історичної Погоринни, але найбільшим його багатством було Пересопницьке Євангеліє, перекладене і переписане ігуменом Григорієм з братією, та поповичем Михайлом Василевичем, сином протопопа з м. Сянок в Галичині в 1556 – 1561 рр.

Розпочалася праця над перекладом і переписуванням в Двірці, а скінчилася в Пересопницькому монастирі. Думки вчених, дослідників Пересопницької Євангелії розійшлися: одні стверджували, що під словом Двірць слід розуміти палац княгині Анастасії Гольшанської-Заславської (в миру), яка на той час вже була ігуменією Параскевією в Св. Тройці жіночому монастирі, інші, що

це назва с. Двірець. Одначе документальні джерела, які б підтверджували одну чи другу думку відсутні.

Написано Пересопницьке Євангеліє на пергаментних аркушах, яких налічуємо 482, розміром 380X240 мм, вага її 9 кг 300 гр.

– Пересопницький рукопис – це 4 канонічні Євангелії, які призначалися для церковного читання. Написані давньоукраїнським книжковим письмом, уставом і півуставом, заголовки написано золотою в'яззю. Під сторінками у кожному з чотирьох Євангелій написано червоним чорнилом так звані зачала, які пояснюють як треба читати тексти у церкві [10, с. 9-10].

Слід наголосити, що своїм художнім оформленням ця святиня не має собі рівних. Її прикрашають чотири майстерно виконані мініатюри євангелістів, які відкривають кожне Євангеліє і розміщені на лівому боці розвороту аркушів. Написані вони на ґрунті клейовими різнокольоровим фарбами на золотому суцільному тлі.

Під кожною мініатюрою євангелістів розташовано текст в орнаментальній рамці – коротка анотація з відомостями про євангеліста. Всі мініатюри прикрашені рамками з рослинним орнаментом, такі ж рамки обрамляють початки тексту кожного Євангелія.

З цією великою святинею нашої церкви, українського народу тісно пов'язані імена наших князів, гетьмана Івана Мазепи, Тараса Шевченка, а також новообраних президентів України, які на Пересопницькій Євангелії складають присягу під час інавгурації на вірність Батьківщині.

Пересопницьке Євангеліє залишається навіки найбільшим духовним скарбом не лише літописного граду Пересопниця, а й Української Православної церкви, її вірних.

– У Пересопницькому монастирі, – писав проф. Олександр Цинкаловський, – була написана відома Пересопницька Євангелія в староукраїнській мові, а графічна сторона цього рукопису свідчить про дуже високий розвиток тодішнього українського графічного мистецтва [11, с. 225].

Наш земляк з Вінніпегу, Канада, доктор Федір Онуфрійчук, дійсний член Інституту дослідів Волині і Товариства «Волинь» про мистецьку сторону Пересопницької Євангелії писав:

– Це Євангеліє було переписане на 482 пергаментних аркушах, по-мистецькому оздоблене малюнками, що зображають 4 чудові мініатюри євангелістів. Кожну мініатюру обрамлено чудовим рослинним орнаментом. Золоте тло – сині, червоні і зелені кольори – надають всьому особливої урочистості й життєрадості [12, с. 52].

Зберігається оригінал Пересопницької Євангелії в Національній бібліотеці України ім. В.І. Вернадського, а в 2008 р. видано факсимільним виданням накладом 1000 примірників.

До збережених духовних скарбів сьогоденної Пересопниці слід віднести й дерев'яну церкву святого Миколая XVI – XVII ст. Храм – трьохнавий, однобанний, належить до архітектурних перлин дерев'яного монументального зодчества волинських майстрів. В церкві високомистецької роботи іконостас, ряд давніх мистецьких ікон XVII – XVIII ст., богослужбові книги у вівтарі, багато вишитих українських рушників на образах, які надають святині українську народну душу. Ліворуч при вході до церкви – невеликий надмогильний кам'яний хрест XVI – XVII ст., який своїми раменами торкається землі.

Праворуч від вівтаря церкви святого Миколая двоярусна дерев'яна дзвіниця – ровесниця храму. На стінах першого ярусу дзвіниці великі мистецькі ікони з XVI – XVII ст., написані в суто українському волинському національному іконописному стилі. Обличчя святих – суто народні, волинського пензля нашої іконописної школи.

На дзвіниці – 4 дзвони. Три з них роботи сучасних нововолинських людвісарів, четвертий – найбільший відлитий 1844 р. дубенськими майстрами ливарного мистецтва і згідно переказів, які живуть в селі, відлиті з металу з попереднього дзвону, який розколовся, і переплавлений та наново відлитий.

Ще одним давнім духовним скарбом Пересопниці є кам'яний хрест на місці монастиря Різдва Пресвятої Богородиці, в якому писали Пересопницьке Євангеліє наші українські ченці: ігумен Григорій, Михайло Василевич, братія святої обителі. Первісна висота хреста до 2 м. Але з часом похилився, вріс в землю, залишається і в наш час важливим християнським символом, до якого приходять прочани.

Є і пам'ятник Пересопницькому Євангелію, який також належить до сучасних духовних скарбів України.

Духовні скарби літописного граду Пересопниці є складовою частиною великої духовної спадщини нашої церкви, рідного народу.

-
1. Літопис руський. – К., 1989. – С. 227.
 2. Лібацький А. Пересопниця // Літопис Волині. – Вінніпег, 1972. – Ч. 10 – 11. – С. 105.
 3. Там само. – С. 107.
 4. о. Аполлоній Сендульський. Село Пересопниця Рівненського повіту // Волинські єпархіальні відомості. – Кремянець, 1880. – Ч. 11. – С. 557.
 5. Лібацький А. Пересопниця // Літопис Волині. – Вінніпег, 1972. – Ч. 10 – 11. – С. 110.
 6. Літопис руський. – К., 1989. – С. 381.

7. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000. – С. 357.
8. Рожко В. Монастир Різдва Пресвятої Богородиці в Пересопниці // Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 450-річчю Пересопницького Євангелія «Пересопницьке Євангеліє в історії Української Православної Церкви і українського народу». – Луцьк, 2011. – С. 85.
9. Лібацький А. Пересопниця // Літопис Волині. – Вінніпег, 1972. – Ч. 10 – 11. – С. 111.
10. Пересопницьке Євангеліє витоки і сьогодення. – Видавничий дім «АДЕФ - Україна», К., 2011. – С. 9 – 10.
11. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1986. – Т. 2 – С. 225.
12. Онуфрійчук Ф. Пересопницьке Євангеліє // Літопис Волині. – Вінніпег, 1977 – 1978. – Ч. 12. – С. 52.



протодиякон Василь Дідора

Ігумени Видубицького чуда архистратига монастиря в домонгольський період

Стаття розкриває стан Видубицького чуда архистратига Михайла монастиря на перших етапах його існування. Основну увагу звернено на дослідження перших його ігуменів, а також митрополитів і єпископів, які мали хоч і дотичне, однак, не менш важливе відношення до обителі. Подано короткі відомості про ігуменів печерного Звіринецького монастиря і перших ігуменів Свято-Михайлівського монастиря.

Ключові слова: *Звіринецький монастир, Видубицький монастир, печери, ігумен, митрополит, єпископ.*

Незважаючи на те, що більшість церковних письменників історію українського чернецтва пов'язують із заснуванням преподобним Антонієм Печерського монастиря, на Русі монастирі існували ще в часи правління святого рівноапостольного князя Володимира Великого (978 – 1015 рр.). З'явилися вони одночасно із прийняттям на Русі-Україні християнства, а деякі з них існували ще до прийняття християнства. Звичайно, що як в дохристиянські, так і у перші післяхристиянські роки, монастирі на Русі в

більшій мірі були печерними. З печер починає історію свого формування і Свято-Михайлівський Видубицький монастир.

Численними істориками в більшій мірі доведено, що монастирське життя на Видубичах почалось задовго до побудови кам'яного храму, у Звіринецьких печерах. Про те, що такий печерний монастир і при ньому церква, існували ще до побудови Видубицької Михайлівської церкви князем Всеволодом Ярославичем, свідчить багато фактів і насамперед літописних. Перший з них повідомляє, що в 1070 р.: «Родився у Всеволода син, і нарекли його ім'ям Ростислав. Того ж року закладена була церква святого Михаїла у монастирі Всеволожим на Видубичі» [7, с. 111].

Дослідник І. М. Каманін вважає, що Звіринецькі печери, а особливо підземний монастир у тих печерах виник задовго до заснування Києво-Печерського монастиря [5, с. 33]. Докази цього є у київських літописах XVII ст. Ігумен Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря Феодосій Софонович у своїй «Хроніці з літописців стародавніх» під заголовком: «О знищенню божниць в Києве от Владимира, о крещении руськом, о поставленню церквей, о побожности на войнах» наводить давній переказ про те, як був скинутий з гори язичницький ідол Перун, і на місці, де він вплив на берег був побудований монастир на честь святого архистратига Михаїла [12, с. 68].

Яскраве світло на вирішення даного питання пролило відкриття вкінці XIX століття Звіринецьких печер, поблизу монастиря. Однак історія монастиря святого Михаїла в період його існування при Звіринецьких печерах все ж залишилась би абсолютно невідомою, якби не збереглися настінні написи в печерах. З них, а також і з Літопису, ми дізнаємося, що протягом століття, тобто з часу заснування монастиря при святому Володимирі, в 988 році, в рік хрещення киян, і до освячення Видубицького храму в ім'я святого Михаїла в 1088 році, в ньому змінювали один одного дев'ять, а може бути тільки вісім, ігуменів. Імена сімох з них ми знаходимо написаними над жертовником у печерному храмі, а про двох згадує Літопис. Таким чином, кожен ігуменствував в середньому 11 – 12 років. Само собою зрозуміло, що одні могли ігуменствувати довший, інші ж – менший час. Над жертовником печерного храму ми знаходимо такі імена: 1 – Леонтія, 2 – Маркіяна, 3 – Михаїла, а ім'я четвертого ігумена неможливо вже прочитати, зберігся тільки склад «он». Чи не було це ім'я Софроній, який був ігуменом в 1072 році, і згадується у Літописі при описі перенесення мощей святих князів Бориса і Гліба? 5 – Міни, 6 – Климента, 7 – Мануїла; 8-й ігумен – Лазар згадується тіль-

ки в Літописі. Якщо ж склад «он» вцілів від іншого імені, а не від імені «Софронія», тоді треба враховувати і дев'ятого ігумена з невідомим ім'ям, до складу якого входив склад «он». Ту обставину, що імені Лазаря як останнього Звіринецького ігумена і першого ігумена при новоосвяченому храмі Видубицького монастиря ми не знаходимо між іменами над жертовником, можливо, пояснити двома причинами: по-перше, він міг бути похований при новому кам'яному храмі «Всеволожого монастиря», і, по-друге, цей, можливо, ігумен Лазар був обраний на Переяславську єпископію і там помер в 1118 році, коли Звіринецькі печери вже загинули. Як у тому, так і в іншому випадку, ім'я його слід шукати в Поминальнику Видубицького монастиря. Наступником Лазаря, зауважимо, при цьому, на Переяславському єпископському престолі був, як відомо, Сильвестр, ігумен також святого Михаїла, переписувач і, можливо, редактор і продовжувач «Повісті минулих літ» чорноризця Феодосівського монастиря, преподобного Нестора. Сильвестр був, таким чином, наступником Лазаря і в ігуменстві і в єпископстві [5, с. 35].

Кому ж належали ті ігуменські імена, які написані над жертовником печерного храму? Маючи на увазі, по-перше, що слідом за прийняттям християнства на Русі людей, достойних бути ігуменами і єпископами було дуже мало і, по-друге, що мало не всі єпископи тодішніх єпархій обиралися з найбільш відомих київських монастирів, які були відомими своєю суворістю і святістю життя, тобто із Печерського та Видубицького, а ще раніше із Звіринецького. Тому і не дивно, що майже всі ігумени цих монастирів або, принаймні, велика частина їх обиралися в єпископи тієї чи іншої єпархії. Так, наприклад, з семи ігуменських імен, написаних в Звіринецьких печерах над жертовником, три імені могли належати ігуменам, що стали згодом єпископами. А саме, Леонтій, Михаїл і Міна.

Отже, Леонтій був першим ігуменом і, можемо вважати, що і упорядником Звіринецького монастиря святого Михаїла з часу його заснування в самому кінці X століття. Про тривалість ігуменства Леонтія в монастирі нічого невідомо. Але в первісному Літописі (за Воскресенським списком) ми зустрічаємо майже в цей же час ім'я Леонтія в сані Ростовського єпископа. Але чи був це ігумен Києво-Звіринецького монастиря? Мабуть, що так. Адже Ростовська єпархія заснована одразу ж після хрещення Русі святим рівноапостольним князем Володимиром. У 991 році там споруджено прекрасний соборний храм в ім'я Успіння Пресвятої Богородиці. Першими єпископами були Федір та Іларіон; обид-

ва греки, які прийшли з першим митрополитом київським, обидва ці єпископи пробули короткий час у Ростові і змушені були тікати від зневіри, дикості і ворожості тубільного населення. Навряд чи на з'ясування ворожих відносин між єпископами та фанатичними язичниками було потрібно багато часу; такі відносини повинні були одразу ж виявитися. Потрібно було призначити такого, який зумів би знайти із тими язичниками спільну мову. Саме тому третім єпископом Ростовським був обраний Леонтій [5, с. 37 – 39].

Є. Є. Голубинський та В. О. Ключевський, досліджуючи списки житія святителя Леонтія, дійшли однакового висновку. Вони вважають, що встановити час народження, початок і місце його подвижництва, дату висвяти на Ростовську кафедру і тривалість служіння в першосвятительському сані неможливо [3, с. 199; 6, с. 2 – 22]. Існує одне тільки твердження, що Леонтій нібито був пострижеником Печерського монастиря. Однак Є. Є. Голубинський вважає цю думку малоімовірною, оскільки в часи призначення святителя Леонтія на єпископа Ростовського Печерський монастир ще не існував. Однак в Арсеніївській редакції Патерика зазначено, що Леонтій був пострижеником Печерського монастиря. Його ім'я згадується не серед подвижників, які вийшли з цього монастиря і були возведені на різні єпископські кафедри, а серед мучеників-киян, що постраждали за віру Христову [5, с. 38].

Дослідник І. М. Каманін вважає це повідомлення вставкою самого автора редакції, який на основі старого Ростовського літопису, знаючи, що Леонтій був киянином, міг скласти цю розповідь. Не знаючи у XV ст. про Звіринецькі печери і монастир при них, який був зовсім забутий, автор редакції приписував Леонтія до Печерського монастиря. Але, продовжує далі І. М. Каманін, беручи до уваги час виникнення Звіринецького печерного монастиря і ігуменство в ньому Леонтія, спираючись на настійний напис та час єпископського служіння Леонтія в Ростові, ми можемо стверджувати, що Звіринецький ігумен Леонтій та Святитель Леонтій, третій єпископ Ростовський, є однією і тією ж особою [5, с. 39].

Є. Є. Голубинський відносить смерть святого Леонтія до 1072 року, на підставі приписки цифри цього року до його імені в одному календарі-святцях, а В. О. Ключевський, абсолютно справедливо вважаючи таке твердження нікчемним, припускає, що святий Леонтій постраждав у 1077 році, тому що цього року йому призначений був наступником Ісайя, який дійсно вже подвизався в Печерському монастирі. Звичайно, що і думка професора Є. Є. Голубинського не може бути прийнята, тому що до нас не дійшло точ-

ного списку Ростовських єпископів. Ми маємо два таких списки: один у Воскресенському літописі, де Леонтій поставлений на третьому місці, і інший в Новгородському Першому та Никонівському літописах, де Леонтія поставлено вже на сьомому місці.

Та, все ж таки, беручи до уваги всю суперечливість і різнобічність поглядів дослідників щодо особи Леонтія, слід зазначити, що в перші роки християнства на Русі не могло бути багато ігуменів і єпископів. Згодом першосвятительські кафедри замість греків стали посідати єпископи русичі, і ще більшою стала проблема достойних кандидатів. Усі вони могли вибиратися тільки з найбільш відомих своїм подвижництвом і святістю монастирів, яким і був у ті часи Звіринецький. Саме таким вихідцем із нього був святий Леонтій, єпископ Ростовський. Закінчив він своє першосвятительське служіння приблизно в середині XI ст., прийнявши мученицьку смерть від рук невірних. Згодом його було канонізовано. Мощі святого Леонтія знайдено нетлінними в 1164 р. Пам'ять його вшановує Православна Церква 5 червня [4, с. 33].

Про другого Звіринецького ігумена – Маркіяна – ми не маємо абсолютно ніяких відомостей.

Третім же звіринецьким ігуменом був Михаїл. Відомо, що саме він був згодом єпископом Юр'євським (на Київській землі), і був у числі тих, хто брав участь при перенесенні мощей святих князів Бориса і Гліба в 1072 р. Можливо, що при його ігуменстві була закладена в 1070 р. великим князем Всеволодом нова церква в ім'я святого архистратига Михаїла на Видубичах.

Коли Михаїл перейшов на Юр'ївську кафедру, його місце в Звіринецькому печерному монастирі зайняв Софроній. Ймовірно, що саме, його ім'я було написано над жертовником в печерах і в даний час від нього зберігся тільки склад «он». Софроній, разом з Юр'євським єпископом Михайлом, бере участь в 1072 році в перенесенні мощей святих князів Бориса і Гліба. Приблизно у цей час він, за переказом Патерика, повертаючись одного разу вночі до свого монастиря, побачив сяйво над Печерською обителлю. Це видіння він пояснював як ознаку майбутньої величі і слави цієї обителі. Про це він повідомив братію монастиря і вони внесли його до Патерика. Факт цей важливий для нас в тому відношенні, що показує, по-перше, добрі відносини між братією Печерського та Видубицького монастирів, по-друге, велику увагу ігумена Софронія перед зростаючою славою Печерського монастиря, і, по-третє, найстаріший монастир покірно поступився своєю першістю і перевагою [каман, с. 40]. У числі єпископів ім'я Софронія не зустрічається, і коли він помер невідомо. Дехто з

істориків вважає, що Софроній був ігуменом не Звіринського монастиря, а Михайлівського Золотоверхого. Але професор С. Т. Голубєв відкидає такі твердження [2, с. 294 – 295].

П'ятим ігуменом був Міна. Ми тільки що відзначили факт поваги Звіринської братії до Печерського монастиря. Це ж почуття мав і ігумен Міна, тому, мабуть, перейшов до Феодосіївського Печерського монастиря, звідки вже в 1105 році, за свідченням первісного Літопису, був рукоположений єпископом Полоцьким.

Шостим ігуменом був Климентій, мощі якого відкрито спочивають у Звіринських печерах. Його ніша-усипальниця знаходиться напроти входу в печерний храм святого Михаїла. Климент пробув ігуменом в Звіринському печерному монастирі до того часу, поки ігумен Печерського монастиря Стефан не залишив у 1078 році Печерський монастир внаслідок незгод і чвар з братією монастиря і заснував власний монастир на Клові в ім'я Положення ризи Пресвятої Богородиці. Тоді він закликав у Климента зі Звіринських печер у Кловський монастир. Пізніше цей Стефан був призначений єпископом Володимиром-Волинським. В 1091 році обидва вони брали участь в урочистостях перенесення мощей преподобного Феодосія з печери у Велику Лаврську церкву. Ймовірно, незабаром після цього Климент помер, заповівши поховати себе в Звіринських печерах, де він спочатку ігуменствував. Факти такого перенесення подвижників, які померли в інших містах в сані єпископів, ми часто бачимо і в Лаврських печерах, наприклад Нифонта, єпископа Новгородського, Ісайї, єпископа Ростовського, Симона, єпископа Володимирського, та ін

Сьомим ігуменом в Звіринському монастирі названий Мануїл, про якого знову ж таки не збереглося ніяких відомостей. Його ім'я записано останнім у синодику Звіринського монастиря над жертовником.

Восьмий ігумен Лазар, при якому була освячена нова кам'яна церква в ім'я архістратиґа Михаїла «на Видубичах» у 1088 році, залишив печерний храм і перейшов в новий. Печери ж стали служити виключно місцем упокоєння Звіринських подвижників, як і раніше.

Таким чином, монастир святого Михаїла в Звіринських печерах проіснував самостійно рівно сто років, а може бути і трохи менше, якщо був заснований не в перший, а в другий або третій рік після хрещення киян святим князем Володимиром [5, с. 42].

На підставі вищенаведених даних, ми намагаємося визначити роки управління кожного зі згаданих Звіринських ігуменів в таких цифрах:

1. Леонтій – від 988 чи 990 р. до 1015 р., тобто близько 25 років;
2. Маркіян – від 1015 до 1045 р., тобто близько 30 років;
3. Михаїла – від 1045 до 1071 р., тобто близько 25 років;
4. ... он ... (Софронія?) – від 1071 до 1074 р., тобто близько 5 років;
5. Міна – від 1074 до 1076 р., тобто близько 2 років;
6. Климент – від 1076 до 1082, тобто близько 6 років;
7. Мануїл – від 1082 до 1087 р., тобто близько 5 років, і
8. Лазар – від 1087; в 1088 р., він перейшов в новоосвячений храм.

Само собою зрозуміло, наші цифри довільні, і, встановлюючи їх, ми дбали лише про те, щоб вони не суперечили тим рокам, під якими те чи інше ім'я зустрічається в письмових пам'ятках [5, с. 42].

Що стосується дев'ятого ігумена, то, як ми сказали, його можна поставити в рахунок лише в тому випадку, якщо в печерному синодику склад «он» вцілів не від імені Софронія, а від іншого імені, в яке він також входив.

Нами було наведено ряд ігуменів, які стали нам відомі після дослідження Каманіним і Ертелем (частково Жеваховим) відкритих у 1912р. печер.

Отже, виходячи з цього можемо сказати, що ігуменами Видубицького Свято-Михайлівського монастиря в період з 1088 р. до монголо-татарського нашестя були:

Лазар, якого будемо вважати останнім настоятелем Звіринецького печерного монастиря і першим Видубицького монастиря. Саме за його ігуменства було освячено нову кам'яну церкву на честь Чуда архистратига Михаїла в Хонах на Видубичах, яка дала початок переходу братії Звіринецького печерного монастиря на Видубичі [2, с. 297 – 298].

Після Лазаря настоятелем монастиря став Сильвестр. Його ми знаємо як давньоруського літописця. У 1116 р. він, закінчивши свою роботу над текстом, наприкінці зазначив: «Игумен Сильвестр Святого Михаила написах книги сия Летописец, надеялся от Бога милость прияти, при князе Володимире, княжащю ему в Киеве, а мне в то время игуменящю оу святого Михаїла, в 6624, индикта 9 лета: а иже четет книги сия то буди ми в молитвах» [10, с. 188; 8, с. 188]. Сильвестр був родом із Києва. Прийшов він у Печерський монастир 17-річним юнаком приблизно 1065 р. Легко сприймаючи науку, він дуже швидко став найкращим учнем преподобного Феодосія. Коли ж постало питання про перенесення мощей Феодосія (1091), то він був одним із тих, хто разом з ігуменом роздивлявся печеру, де було поховано тіло Феодосія. В 1096 р. літописець Сильвестр був ще в Печерському монастирі, описуючи напад половців на околиці Києва. Ігуменом

Видубицького монастиря він став у листопаді 1105 р., коли його попередника Лазаря було висвячено на єпископа Переяславського. В літописному повідомленні під 1115 р. ми зустрічаємо ім'я ігумена Сильвестра при перенесенні мощей князів страсготерпців Бориса і Гліба [голуб, с. 298 – 314]. Хто був ігуменом Видубицького монастиря після Сильвестра невідомо. Відомо лиш, що наприкінці XII ст. ігуменом був Андріян – духовник князя Рюрика Ростиславича, який користувався його великою повагою і прихильністю. Деякі історики вважають, що саме через таке становище, і через свою любов до Михайлівського храму, ігумен Андріян (Адриан) просив князя про будівництво підпірної стіни [2, с. 287].

А ось про наступного ігумена Видубицької обителі ми дізнаємось завдяки його тексту про будівництво стіни і «Похвального слова» князю Рюрику Ростиславовичу. Відомо, що Мойсей став ігуменом монастиря на Видубичах після Андріяна. Він, як і його попередник Сильвестр, став літописцем. Ігумена Мойсея вважають автором «Київського літопису». Він описував події з 1119 по 1199 рр., які відбувалися головним чином на Київській землі. Цей літопис увійшов до київського зведення 1199 р. Ігумен Мойсей використав при його укладанні третю редакцію «Повісті минулих літ», а також різноманітні матеріали десятиліть з князівських та монастирських архівів. Київський літопис закінчується промовою ігумена Мойсея при освяченні Видубицької стіни [4, с. 44]. Його слово, майже всі історики, вважають шедевром того часу. Пишучи своє слово, він за приклад бере Одкровення Мефодія Патарського. Ігумен наповнив свій твір багатьма біблійськими подіями і притчами, в яких вихвалає князя. Таким чином Мойсея можна вважати другим видубицьким інтелектуалом, після ігумена Сильвестра, адже в його руках лежали «історичні долі» сучасників і знання про долю всіх попередніх поколінь. [14, с. 108].

Через втрату князівською владою прихильності до монастиря і опіки над ним, в літописах зникають і відомості про монастир і його намісників. Відомо, що Михаїл був останнім ігуменом Свято-Михайлівського монастиря домонгольського періоду. Під 1231 р. є в літописі повідомлення про те, що він брав участь у висвяченні Кирила на єпископа Ростовського [11, с. 182]. Можливо, ще за його ігуменства Видубицький монастир спустошили монголо-татари [там же, с. 194].

Згадавши тих, хто мав безпосереднє відношення до нього, а саме ігуменів-намісників монастиря, потрібно торкнутися тепер і митрополитів і єпископів, які теж мали безпосереднє відношення до монастиря.

Першим серед Київських митрополитів, який мав зовсім реальне відношення до обителі можна вважати митрополита, при якому був заложений кам'яний собор на честь Чуда архангела Михаїла в Хонах і який повинен був освячувати його місце, хоча Переяславський статус князя-фундатора Всеволода Ярославича не виключав можливості освячення місця будівництва Переяславским митрополитом.

На період заснування Чудо-Михайлівського храму на Видубичах Київським митрополитом був грек Григорій, якому приписують антилатинський трактат з переліком 27 розбіжностей між Східною та Західною Церквами. А єпископом (або титулярним митрополитом) Переяславським в цей час був Леонтій (60 – ті, поч. 70 – х рр. XI ст.), автор твору «Проти опрісноків». Хто ж з них освячував закладення храму? Думаємо, що це повинен був звершувати все ж Григорій (1065-1076 рр.), оскільки територія відносилася до його юрисдикції, а один з «тріумвірів», Всеволод, повинен був мати з митрополитом безпосередні контакти (а не тільки з Переяславским Владикою).

Якщо про митрополита часів закладення собору ми маємо дуже мало інформації, то про Київського митрополита, який освячував возведений і розписаний храм, можна сказати набагато більше. Це був знаменитий Іоан II – в миру Христос Продром (1076/1077 – 1089 рр.), дядько відомого візантійського письменника Феодора Продрома, який залишив про Христа невелике свідчення у віршах. Христос Продром вважався видатним інтелектуалом-богословом (каноністом і патрологом), прославленим проповідником і енергічним борцем за утвердження східного християнства в землях напівязичницької Русі.

У «Повісті минулих літ» під 1089 роком (датою смерті митрополита) сказано: «муж хытр книгам и ученью, милостив убогым и вдовицам, ласков же ковсякому, богату и убогу, смирен же и кроток, молчалив, речист же книгами святъши утешая печалныя. и сякого не бысть преже на Руси, ни по нем не будет сяк» [8, с. 88]. Його перу належить знаменитий «Церковний Устав». Дуже цікавим і глибоким вагається також послання Іоанна II до антипапи Климента III (1080/1084-1100 рр.) «про опрісноки», де автор виступає в якості східного ортодокса і засуджує віровчительні та обрядові відступлення «латинян» (суботні пости, дозвіл їсти в піст сир, яйця, молоко, заборона одружуватися священикам, повторне миропомазання (конфірмація) єпископами, вживання опрісноків, філіокве), закликаючи Климента відмовитися від них і відновити єдність з Константинопольською Патріархією. У посланні

автор вдається до приведення інформації відносно рішень Семи Вселенських Соборів і перечисляє і самих Пап, які були присутніми, або відповідали на їх постанови. Це послання митрополита з точки зору навіть західних теологів «вражає своєю богословською ясністю, екуменічною терпимістю й церковно-політичною мудрістю». Що цікаво, що Іван II не вірив у святість Бориса і Гліба, а також не схвалював позиції великого князя Всеволода Ярославовича відносно Заходу.

Саме Іоану II довелося освячувати не тільки Михайлівський собор Видубицького монастиря у 1088 р., але й Успенський собор Києво-Печерського монастиря 14 серпня 1089 року. Зауважимо, до речі, що Білгородський єпископ Лука, який брав участь у освяченні собору відомий нам з графіті у південній галереї Софіївського собору на фресці святого Онуфрія, де мова йде про його смерть 22 серпня 1091 року.

Після блискучого княжого періоду Київської митрополії роль митрополита в житті Видубицького монастиря в наступні роки практично не засвідчена нічим істотним. У таких випадках роль митрополитів в житті обителі доводиться оцінювати як негативну.

Із вищенаведеної статті ми бачимо, що монастирське життя на Русі почало розвиватися вже з перших років після прийняття християнства. Видубицький чуда архистратига монастир є як кравим свідченням цього, адже до побудови кам'яного храму на поверхні, він існував, та й не тільки існував, а жив повноцінним монастирським життям у Звіринецьких печерах майже сто років. Звідси випливає, що монастирське життя на Видубичах почалось не із побудовою собору на честь Чуда архистратига Михаїла в Хонах, а задовго до цього.

-
1. Архив Юго-Западной России. – Т. VI. – № XIV, XV. – К., 1859.
 2. Голубев С. Т. проф.. История Киево-Выдубицкого Свято-Михайловского монастыря. – К., 2011.
 3. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. – М., 1908.
 4. Димитрій (Рудюк), митр. Видубицький Свято-Михайлівський монастир (до монгольський період) // «Видубицький Михайлівський монастир – погляд крізь віки». Збірник матеріалів наукової конференції присвяченої 940-літтю Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. – К., 2010.
 5. Каманин И. Зверенецкие пещеры в Киеве. – К., 2007.
 6. Ключевський В. О. Житие святых как исторический документ. – СПб., 1871.
 7. Літопис Руський. – К., 1989.
 8. Повесть временных лет. – Л., 1926.
 9. Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 28. 1968.
 10. Полное Собрание Русских Летописей. – Т. 1. Изд. 1. – СПб., 1846.
 11. Полное Собрание Русских Летописей. – Т. 2. Изд. 1. – СПб., 1843.

12. Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх. – К., 1992.

13. Толочко П. П. Історична топографія стародавнього Києва. – К., 1972.

14. Ульяновский В. Выдубицкий чуда архангела Михаила монастырь. История в лицах, памятниках архитектуры и церковного искусства. Изд. дом «МУЗЕЙ ШЕРЕМЕТЬЕВЫХ». – К., 2009.



Т. Євсєєва

Облік та реєстрація православного духовенства як складова структури повсякденності суспільства радянської України (1920-і рр.).

Однією з помітних тенденцій сучасної історичної науки є розкриття структури й смислів повсякденного життя суспільства, проведення аналізу буденності як чинної складової історичного минулого. Така зацікавленість дослідників є цілком виправданою, адже «цілком очевидно, що хоч буденність і протистоїть офіційній історії та політиці, вона не є позаісторичною. Кожна людина (пересічний громадянин чи політичний діяч) відбувається у щоденній практиці, в ній вона виявляє свою сутність, в ній вона соціалізується з усіма своїми знаннями, досвідом, намірами, талантами. У повсякденному житті в такий спосіб відбувається апробація і адаптація політичних ідей і програм, планів і проєктів, задумів і мрій»¹. «На тлі повсякденності відбуваються політичні події, розгортаються особисті долі людей, реалізуються суспільні проєкти»². Комуністичні перетворення, здійснені комуністичною партією більшовиків після перемоги російської революції 1917 року мали цивілізаційний характер. «Лідери партії більшовиків прагнули затиснути експеримент з утворення держави-комуни, ідея якої народилася в їхніх головах, в оболонку народної революції, яка зруйнувала імперію Романових»³. Для успішної реалізації свого задуму вони використали „особливості

створеного Леніним радянського політичного устрою які давали змогу будувати унітарну централізовану державу під виглядом сукупності незалежних республік”⁴. Крім цього, повністю скористалися екстремістськими вимогами рад зразка 1917 р. – негайна експропріація приватної власності поміщиків і буржуазії з одночасною ліквідацією не тільки інститутів попередньої влади, а й знищенням суспільних класів⁵. А повний розрив між сучасними реаліями та історичним досвідом поколінь і заміну останнього тотальною комуністичною ідеологією спромоглися стиснути в часі фактично в межах життя одного покоління. В поле цього розриву потрапили і Церква як інституція, і православна культура (матеріальна, духовна, політична, національна) і менталітет разом із їхніми носіями. В Україні, це було абсолютно необхідною передумовою для побудови комуністичного суспільства. Оскільки повсякденність можна вважати домінуючою сферою, яка має інтегративні можливості і повноваження, то спробуємо виявити механізми розриву процесу успадкування традицій між поколіннями в українському суспільстві на прикладі одного з аспектів повсякденного життя і служіння представників духовного стану. В даній доповіді мова піде про організацію більшовицькою владою обліку та реєстрації православного духовенства в Україні в 1920-х роках.

Найперше, що зробила більшовицька влада для опанування ситуації в Україні, – силами губернських ліквідаційних комісій розгорнула на місцях кампанію з реєстрації та обліку духівництва всіх релігійних конфесій, у тому числі – духовного та чернецого чинів „слов’ян, автокефалістів, обновленської (живої) церков, починаючи з ченців, черниць, псаломщиків, дияконів і вище [згідно з ієрархічним ступенем]”⁶. Попри запровадження адміністративної відповідальності для осіб, які могли не виявити бажання самостійно зареєструватися та стати на облік до радянських інстанцій, у вигляді „штрафу розміром до 100 руб. золотом або арешту та примусових робіт терміном до трьох місяців”⁷, загальну кількість духовних осіб православних конфесій України на початок 1920-х рр. достовірно не встановили*. Почасти через

* За підрахунками Г.Турченко станом на 1915 р. священнослужителів (разом з дяками та псаломщиками) налічувалося 135 тис. осіб або 0.4 % від загальної кількості населення України. Цитуємо за: Турченко Г.Ф. Соціальний потенціал українського державотворення напередодні Першої світової війни // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Випуск XIV. – Запоріжжя, 2002. – С.82. Турченко Г.Ф. Національні і територіальні тенденції в Україні напередодні Першої світової війни // Наукові праці... – Випуск XV. – Запоріжжя, 2002. – С.63.

відсутність чітко структурованого адміністративного апарату (а пізніше – його постійні реорганізації), освічених і компетентних (з 1924 – винятково партійних⁸) кадрів, а почасти – через брак загальнодоступних засобів інформації на місцях, реєстрацію до середини 1920-х рр. проводили дуже нерівномірно. Перші спроби обліку були здійснені 1921 р., але певну систему і масштабність у підходах та масове запровадження типових реєстраційних карток можна спостерегти з 1923 р. Тому виконання щорічних реєстраційно-облікових заходів фактично було покладено на саме духовенство. Центральний апарат НКВС зазвичай обмежувався поширенням відомчого циркуляру „Об учете духовенства”, де в категоричній формі пропонував всім губернським відділам управління провести її „в ударному порядку” і закінчити в двотижневий термін⁹, а останні поширювали наказ духовенству зареєструватися та стати на облік через пресу або у вигляді оголошень у публічних місцях.

Власне процес обліку полягав у розбивці повітів на райони та призначення терміну явки. Особи духовного звання мусли обов'язково прийти на реєстрацію та вичерпно і достовірно заповнити по два примірники зразкової анкети¹⁰ та по п'ять – облікової картки¹¹. Зразки реєстраційних та облікових карток наводимо нижче.

Зареєструватися на загальних підставах і стати на облік мусли всі, незалежно від того, чи певна особа на момент реєстрації здійснювала служіння, перебувала на покої, мала посвяту чи тимчасово виконувала обов'язки псаломщика, чи отримувала за своє служіння платню¹². Запроваджуючи реєстрацію, влада мала на меті отримати вичерпну інформацію про кожну особу¹³. Від національності, рідної мови й освіти, до політичних і конфесійних уподобань та майнового стану до/після жовтня 1917 р. Особливу увагу привертала участь у боротьбі за українську державність 1917 – 1921 рр., або громадянській війні. Саме тому зразок облікової картки 1923 р., маючи обсяг у чотири сторінки, найбільше місця для відповідей відводив зазначеним питанням. Отже, є підстави стверджувати, що в такий спосіб влада намагалася не тільки виявити колишніх повстанців і активних прихильників ідеї незалежності України, але й поставити під контроль людей, що загалом мали цілісний світогляд, осмислену концепцію політичної культури (звичайно, в межах рівня освіченості та якості життєвого досвіду) й були здатними активно захищати свої права в комуністичному суспільстві. Підтвердження цієї тези можна знайти в спогадах протопресвітера Демида Бурка: „Карні відді-

ли ЧеКа, що перейменувалися в „Государственное политическое управление” (ГПУ) „отряды по борьбе с контрреволюцией”, всю осінь і зиму 1922 року гасали, мов зграї хижих вовків, по селах, де активніше виявився церковний і національний рух¹⁴. [...] Найтяжчих репресій зазнали ті місцевості, де оперували повстанські загони, особливо на Поділлі та Київщині. Так, у жовтні 1922 року в містечку Волковинці і селах Васютинці, Гришки, Радівці, Літинського повіту на Поділлі „трійка” від ДПУ з Вінниці заарештувала священників, дяків, диригентів і понад 400 парафіян, як „контрреволюціонерів”, упродовж кількох ночей їх розстріляли біля Волковищенського кладовища. Тільки в Радівці стратили 98 чоловік (у селі мешкало понад 5 тисяч чоловік). Аж до початку 1923 року там не було священника, а коли туди прибув настоятель, певний час люди боялися ходити до церкви”¹⁵. Подібним чином склалася ситуація і в інших населених пунктах і парафіях¹⁶.

Облік був покликаний виконувати поліційну функцію. За його посередництвом передбачалося здійснювати постійний і безперервний нагляд за усіма переміщеннями духовенства (з огляду на плинність і невизначеність його складу), а також перешкоджання „их скопленю и агитационной деятельности”¹⁷. При переїзді до іншого міста/села, адмінвідділ пересилав перший примірник облікової картки з позначкою про зняття з обліку до виконкому за новим місцем проживання священника. У випадку звичайної візитації парафій перший примірник облікової картки не пересилали. Однак, духовна особа, після повернення додому, мусила обов’язково надати до адмінвідділу власний примірник облікової картки з відмітками всіх адмінвідділів на території яких вона відвідувала громади, для повторного взяття на облік¹⁸. Крім того, кожен виїзд духовної особи за межі місця проживання місцевий райвиконком був зобов’язаний супроводжувати видаванням відповідної довідки про зняття її з обліку і одночасно переслати її реєстраційну картку з повідомленням до відповідного району, округи чи губернії про час вибуття до місця призначення¹⁹.

Зазначені законодавчі вимоги та адміністративна практика їх виконання (представники місцевої влади часто вимагали не розпочинати богослужінь до чергового взяття на облік у відповідній інстанції) надзвичайно ускладнювала, а нерідко практично унеможлиблювала не лише виконання пастирських обов’язків, але й приватне життя. Наприклад, умови служіння духовенства ієрархічної гідності полягали в постійних візитаціях громад у своїх епархіях, а митрополитів – вимагали подорожей всією Україною

з відправами Божої служби в парафіях. Отже, священнослужителів доводилося щоразу, залишаючи на короткий час місце свого перебування, здійматися з обліку та ставати на облік там, куди він на короткий час прибував. А для того, щоб відвідати у будь-якій (навіть приватній) справі сусіднє село і пробути там одну-дві години, священнослужитель мусив їхати 30-35 верст (іноді – більше) до районного виконавчого комітету, щоб знятися та стати на облік²⁰. Навіть за умови відсутності або мінімуму непорозумінь з місцевими керівниками це забирало не менше двох діб²¹.

Так само фізично була неможлива постійна персональна явка для реєстрації в окружному і навіть у районному виконкомі. Єпископові разом з власним причтом (священиком та дияконом) часто доводилося прибувати в село за кілька годин до богослужіння, а районний або окружний центр знаходилися за десятки верст від нього. Нерідко вони прибували в село ранком і задовго до початку робочого дня в адміністративних установах та одразу мали починати службу. Або прибували і правили службу в свято чи в неділю, коли останні взагалі не працювали. В усіх подібних випадках заборона відправи богослужіння до реєстрації фактично позбавляла духовенство можливості задовольнити віруючих, не порушуючи виконанням пастирських обов'язків чинне законодавство, або не конфліктуючи з місцевими керівниками через різне його тлумачення.

А з огляду на те, що душпастирські обов'язки духовенства усіх ступенів ієрархічної гідності передбачають щоденне проведення тих чи інших служб, ординарний день єпископа чи священика будь-якої конфесії був аналогічним до описаного у заяві митрополита В. Липківського до НКВС. В кінці січня на початку лютого 1925 р. владика збирався відвідати українські парафії в селах Фастівського району Білоцерківської округи. Перед від'їздом із Києва митрополит, знімаючись з обліку в губвідділі культів, попросив „дати вказівку які я повинен мати документи і де їх пред'являти, щоб не було ніяких перешкод та непорозумінь з представниками влади на місцях під час подорожі”²². Відповідно до відомчої інструкції, його поінформували, що, приїхавши в село, потрібно надати реєстраційну та облікову картки лише до сільради, а до райвиконкому надавати її не потрібно.

Коли ж 30 січня владика приїхав у село Офірну і передав документи для реєстрації до сільради, там сказали, що без дозволу Фастівського райвиконкому не можуть дати дозволу на відправу Божої служби. Митрополитові довелося вдруге надсилати документи до сільради з заявою, що „приїхав з Києва і в губвідділі культів мене запевнили, що сільрада повинна реєструвати мої документи,

а дозволяти мені служити це не її справа”²³. Голова сільради погодився, але в цей час „явився в сільраду секретар Фастівського райвиконкому Стромовський і рішуче заборонив відправу, сказавши голові сільради: „будеш отвечать, если позволишь”²⁴. На прохання митрополита голова сільради дав офіційну посвідку з приводу цієї заборони. Звертатись до Фастівського райвиконкому було вже пізно, оскільки була 5 година вечора, а тому відправити Божу службу в Офірні, де з навколишніх сіл зібралось багато віруючих, митрополит вже не зміг. „В народі це викликало сумне незадоволення і обурення і [владика], передбачаючи те ж саме і в інших селах Фастівського району, мусив повернутися до Києва, щоб не робити там зайвих заколотів і незадоволень”²⁵.

Під час цієї візитації разом з митрополитом Василем Липківським до с. Офірні приїхав священник сусіднього села Великої Снітинки Самійло Висовень (воно знаходилося на відстані 3 верст від Офірні). Останній заздалегідь звертався до Фастівського райвиконкому за дозволом взяти участь у служінні разом з митрополитом. Там поінформували, що для цього потрібно „знятись з обліку в с. В. Снітинці і взятись на облік в с. Офірні, [...] представивши від парафії с. В. Снітинки приговор, що вона його звільняє, а від Офірні, що вона його обирає, тоді тільки він позбавиться права служити в с. В. Снітинці і набирає права служити в с. Офірні”. Коли ж він сказав, що „прибуває в село на дві години, а процедуру повинен проробити для цього за місяць, йому відповіли, що хоч би й на дві хвилини. На питання: „А як сусідній священник захворіє, а його закличуть для негайної треби, як тоді бути?” – йому сказали: „Так і тоді”²⁶. Подібним чином заборонили служити і іншим двом священникам, що прибули в с. Офірну, примушуючи митрополита правити богослужіння тільки з одним. В той час як архіпастирська відправа передбачає співслужіння не менше як з двома священниками та дияконами. Після цих заборон владиці довелося повернутися до Києва та вкотре нагадати в письмових протестах, що зазначені обмеження праці священників „не відповідають вимогам ні центральних, ні Київських органів”²⁷.

Цілком природно, що ієрархи, щодня особисто стикаючись з радянською адміністративною практикою та отримуючи усні й письмові скарги від підлеглого духовенства, за допомогою численних звернень до адміністративних органів намагалися чітко врегулювати порядок обліковування пересування духовенства. Прагнучи таким чином забезпечити інтереси влади та усунути різні непорозуміння, суперечки й хвилювання під час єпископських подорожей. Наприклад, митрополит УАПЦ В. Липківський в одній зі

своїх заяв до центрального відділу культів при НКВС від 9 липня 1925 р. просив надати духівництву на руки повний письмовий перелік точних вимог влади до візитацій парафій та спростити процедуру обліку. Зі свого боку він запропонував такий варіант останньої: „Єпископи можуть прибувати в парафії для відправи Божих служб по запрошенню парафії в особі її керуючого органу (парафіяльної церковної ради), або всієї церкви в особі її керуючого органу – окружної/районної церковної ради. Парафіяльна церковна рада не ближче як за три дні до завітання єпископа повинна довести до відома окружних і районних виконкомів про улаштування нею урочистої служби і прізвище запрошеного єпископа. Окружна і районна церковна ради, запрошуючи єпископа для завітання і відправи Божих служб по певному маршруту, повинна не ближче як за три дні довести його до відома окрадмінвідділу і відповідних райвиконкомів. Прибуваючи в село, єпископ і всі сусідні священники та диякони, що мають з ним служити, повинні віддати свої документи голові церковної ради для реєстрації в місцевому органі влади (відповідно в окрадмінвідділі, райвиконкомі чи сільраді) і приступають до відправи Божих служб. За потреби представник державної влади може персонально закликати до себе прибулих служителів культу, але не припиняючи і не відхиляючи відправи Божих служб. Якщо єпископа супроводжує власний причет, документи останнього реєструються разом з документами єпископа. Священники і диякони, запрошені парафіями для виконання служб і треб тимчасово, у випадку хвороби чи відсутності місцевого причету, теж реєструють свої документи в місцевих органах влади”²⁸.

Подібні прохання надходили також від ієрархії інших православних конфесій. Але домоглися незначної поступки лише оновленці й тільки в той період, коли їхня діяльність влаштовувала НКВС. У червні 1924 р. центральний апарат НКВС таємно довів до відома голів райвиконкомів, що „духівництву оновленського напрямку, котре відряджається єпархіальним управлінням на нові місця служіння, у випадку [наявності – Т. Є.] належного клопотання управління на посвідках, що видаються цими управліннями, дозволяється ставити візу, повідомляючи про виїзд відрядженого місцевий виконком”²⁹. Але при візитації громад умови служіння були аналогічними. Доводилося так само звертатися до адмінвідділу НКВС з численними клопотаннями про видачу „дозволу на право відвідування синодальних громад, [в межах округи – Т.Є.] без попередньої при кожному виїзді до цих громад реєстрації в відповідних райвиконкомах”³⁰. НКВС у таємних обіжниках до відповідних окрадмінвідділів дав дозвіл „не реєструвати, маючи візу окрадмін-

відділу згідно обіжника НКВС ч. 59 з 2.11.1925 р.”³¹. Але наступним поясненням до окрадмінвідділів фактично схвалював існуючий загальний стан речей: „провадження релігійної пропаганди, що не має на меті будь-яких соціальних або політичних цілей за артикулом 23 Конституції УСРР припускається без перешкод і тому заборонити її звичайно не можна. Але треба вживати заходів, щодо локалізації її в молитовних будинках. Для чого стежити за перебуванням службовців культу, носіїв цієї пропаганди шляхом переведення пильного обліку їх і взагалі ослаблення її, користуючись для цього формальними підставами чинного законодавства”³².

З другої половини 1920-х рр. спостерігається кілька змін форми реєстраційної картки. Зразок 1925 р., порівняно з попередніми, більше не містив питань про життя та діяльність до 1917 року, під час перебування в Україні Петлюри, Денікіна, службу в червоній армії, військові нагороди та адміністративні, судові чи духовні стягнення. Натомість з’явилася вимога „мати при собі облікову та реєстраційну картку, посвідчення про місце проживання, рік народження, видане домоуправлінням чи сільрадою, та три фотокартки” та з’явитися на реєстрацію попри відсутність „раніш одержаних облікових та реєстраційних карток”³³.

Загалом же, порядок обліку та всі пов’язані з ним проблеми духовенства, що виникали при виконанні пастирських обов’язків, залишалися практично незмінними. Нова постанова другої сесії ВУЦВКу дев’ятого скликання „Про облік та реєстрацію пересувань службовців культу” від 1927 р. фактично повністю підтвердила попередні постанови. „Службовці культу [...], маючи намір виїхати з місця постійного перебування за межі округ в справах культу, незалежно від тривалості своєї відлучки із місця свого проживання, мусять попередити з’явитись зі своєю карткою до окрадмінвідділу або райвиконкому (за місцем свого перебування) для відмітки п.16. облікової картки (в графі знято з обліку) куди саме від’їздять, а після прибуття на місце своєї подорожі – з’явитись до місцевого окрадмінвідділу або райвиконкому для вчинення відповідної відмітки (в графі взято на облік). Маючи намір повернутися до місця свого постійного мешкання, службовець культу таким же чином знімається з обліку в окрадмінвідділі або райвиконкомі зі свого нового місця проживання, а після повернення додому протягом трьох днів береться на облік в місцевому окрадмінвідділі або райвиконкомі”³⁴.

Порівняно простішими візитації стали тільки для священників, що обслуговували одну або кілька релігійних громад у межах району чи округи, в якій мешкав сам священнослужитель. У випадку пересування тільки в межах зазначених адміністративних одиниць,

священникам дозволили не з'являтися до окрадмінвідділу чи райвиконкомів для реєстрації пересувань в своїй обліковій картці³⁵. Також ВУЦВК дозволив не відмічати в обліковій картці приватні подорожі священнослужителів³⁶. Натомість встановив аналогічний порядок реєстрації для „службовців культу, що прибувають на терени УСРР з інших республік Союзу, [...] причому про цю реєстрацію окрадмінвідділ або райвиконком [мусив видавати] окрему довідку”³⁷.

За порушення цього порядку передбачалося адміністративне покарання у вигляді штрафу до 50 руб., або примусовими роботами до 14 днів. При цьому, отримавши повідомлення про таке стягнення, священнослужитель мав право протягом двох тижнів просити президію окружного виконкому (а у районному центрі – райвиконкому) переглянути постанову про це або оскаржити на протязі того ж терміну, звернувшись до окрвиконкому. Проте, подання скарги або прохання про перегляд справи не припиняло чинності стягнення³⁸.

8 квітня 1929 р. президія ВЦВК постановою „Про релігійні об'єднання” зобов'язала священників виконувати обряди тільки в тій релігійній громаді, де вони зареєстровані, поза її межами вони діяти вже не могли³⁹.

Зразок 1923 р.

Регистрационная карточка №⁴⁰

(Заполнившие эту карточку ложными сведениями, отвечают перед судом республики)

Члена (точно указать наименование церковного прихода, монастырской, религиозной или сектантской общины)

1. ФИО гражданина, имя в монашестве или в посвящении;
2. год рождения;
3. национальность и родной язык;
4. сословие и профессия до вступление в духовное звание;
5. образование (точно указать название учебных заведений, курс которых окончил или в которых учился);
6. принадлежал ли к политической партии (указать к какой именно и пройденный стаж);
7. нет ли среди родственников осужденных при советской власти: когда, где, за что, мера наказания;
8. Религиозное верование (культ, направление, секта);
9. какие обязательства выполняет в общине в настоящее время (указать иерархическую степень, духовный сан, монашеский чин);
10. Время и место духовных посвящений (кем именно рукоположен);

11. Когда и где служил со времени первого посвящения (указать дома религиозных культов, церкви, костелы, кирхи, мечети, синагоги, прочее);

12. какие выполнял обязанности в: городских

сельских

военных или учрежденных

домовых

монастырях

религиозных общинах и сектах;

13. на каком языке совершает богослужение;

14. на каком языке следует совершать богослужение

15. к какому церковному течению или группировке себя причисляет;

16. размер получаемого месячного вознаграждения от общины;

17. имеет ли подсобные занятия, какое и сколько получает от него дохода;

18. имущественное положение:

а) до революции владел ли недвижимостью, в чем она состояла, если земля, то сколько было десятин;

б) в настоящее время имеет ли недвижимость и какую, если земля, то сколько десятин;

19. где жил, работал или служил, что вообще делал (точно указать место жительства, назвать учреждения и предприятия или род занятий)

а) до революции 1917 г.;

б) на 1-е января 1918 г.;

в) во время пребывания на Украине Петлюры;

г) во время пребывания на Украине Деникина;

20. Служил ли в красной армии, сколько времени, в какой части, в каком чине, есть ли свидетельство об увольнении, № его, кем выдан;

21. служил ли в деникинской армии, где, сколько времени, в каком чине;

22. какие знаки военных отличий имеет (где и за что получены);

23. подвергался ли наказанию в административном, судебном и духовном порядке, когда, где, за что, мера наказания;

24. (относится к баптистским и евангельским служителям культа) признает ли для себя обязательным постановление Все-союзного съезда евангельских христиан об отношении к воинской повинности и государственным налогам и как проводит его

«ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ»

в жизнь в случае уклонения от воинской повинности и исполнения налогов со стороны членов общины, в которой состоит служителем культа;

25. Чем желает дополнить данные сведения

Подпись

Точный адрес

1923 г., дня ___ регистрационную карточку получил

КОРИНЕЦЬ КАРТКИ ОБЛІКУ № 41
службовця релігійного культу

міста/села.....

.....

прізвище.....

ім'я.....

по-батькові.....

зріст (рік народження).....

місце служби (назва молитовного будинку,
або релігійної громади).....

міста/села.....

склад сім'ї: ... 1) дружина.....ім'я.....років 2) діти.....
3)..... 4).....

зміна складу сім'ї:

узято на облікднямісяцяроку

в.....(назва РВК або АВ)

..... району

..... округи

М. П. Начальник відділу по спр. культів

Голова РВКу

Картку обліку одержав.....

Зазначка

Про зміну місця мешкання

Виїхав на мешкання до міста/села

.....

.....району

..... днямісяцяроку

М.П. Начальник відділу по спр. культів

Голова РВКу

Зазначка

Про зміну місця мешкання

Виїхав на мешкання до міста/села

.....

.....району

..... днямісяцяроку

М.П. Начальник відділу по спр. культурів

Голова РВКу

Зразок 1925 р.

Особа, котра зазначе в цій карточці

неправдиві відомості, відповідна

по 226 артикула Карного кодексу.

РЕЄСТРАЦІЙНА КАРТКА № 15⁴²

Члена...*релігійного культу Миколаївської общини м. Китайгорода...*

Прізвище.....*Стрельник*.....

Ім'я та по-батькові.....*Федір Васильович*.....

Громадянин (ім'я).....*в монашестві або ж посвяченні*.....

1.Рік народження.....*1895*.....

2. Місце припису.....*с. Марківка Білицького району*.....

3. Національність і рідна мова.....*українець*.....*українська*.....

4. Стан і професія до вступу в духівництво

.....*студент абіт. Московського ун-ту*.....

5. Стан і професія старих, їх майна, становище а також джерело існування кожного члена сім'ї:*ніп, рухомого також нерухомого майна нема крім квартирної обстановки добровільна жертва від прихожан*.....

6. Освіта.....*скінчив 8 клас Московської гімназії, скінчив теж 4 курса Московського училища*.....

7. Чи належав до політичної партії (вказати до якої саме і кілька років)*не підлежав ні до якої ніколи*.....

8. Чи нема серед родичів, що засуджені радвладою (коли, де, за що, яка кара).....*нема нікого*.....

9. Релігійне вірування.....*православний культ*.....

10. Який обов'язок виконує в громаді сучасний мент (вказати ієрархічну ступінь, духовний сан, монашеський чин).....

.....*псаломщик*.....

11. Час і місце духовної посвяти (хто робив рукоположення) ...

.....*3 липня 1922 р*.....

12. Коли, деслуживзчасупершоїпосвяти.....
...*с. Перегонівка, 1912 р. м. Соколівка 1923, м. Китайгород 1925 р...*

«ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ»

13. Які виконував обов'язки у:
- а) міських
 - б) сільських
 - в) військових або установчих
 - г) будинкових
 - д) монастирських
- релігійних громадах і сектах.....*псаломщик*.....
14. На якій мові провадить богослужіння
.....*на церковнослов'янській*.....
15. На якій мові треба провадити богослужіння
.....*на церковнослов'янській*.....
16. До якої церковної течії, або гуртку себе приписуєте.....
.....*до православної*.....
17. Кільки одержуєте в місяць від громади.....
.....*приблизно 3 - 4 крб. добровільних пожертв*.....
18. Чи маєте підлогові порання, які саме і кільки одержуєте від них прибутків.....*нема*.....
19. Майнове становище:
- а) до революції, чи володіли нерухомістю, якою, як землею, так скільки було десятин *не володів*.....
 - б) в цей мент, чи маєте нерухомість і яку, як землю, то скільки десятин.....*не маю*.....
- особистий підпис _____

Зразок 1925 р.

УЧЕТНАЯ КАРТОЧКА ⁴³

для служителя культа

Борзенского района Конотопского округа _____

Черниговской губернии

А корешок № 35 (выдается на руки взятому на учет)

1. Имя, отчество и фамилия Аркадий Петрович Ильяшенко

2. Возраст (год рождения) 1894

3. Место служения (название молитвенного дома или религиозной общины) города или села Шаповаловка района Борзенского округа Конотопского губернии Черниговской, священник, автокефалист-украинец Покривской церкви.

4. Место жительства (город или село, район, округ) с. Шаповаловка

5. Состав семьи – (жена 22 лет от роду) дети 1 душа а) дочь 1 лет

6. Перемена состава семьи _____

7. Взят на учет 1925 года апреля месяца _____
тринадцатого числа в Борзенском исполкоме _____
Конотопского округа
Предисполкома:

Зворот

8. Отметка о перемене места жительства _____ село
_____ район _____ округа _____ губерния

9. Снят с учета для направления на учет в отречение от сана 14.02.28
исполком _____ округа _____ губерния

10. Отметка о перемене места жительства _____ село
_____ район _____ округа _____ губерния

11. Снят с учета для направления на учет в _____
исполком _____ округа _____ губерния

12. Отметка о перемене места жительства _____ село
_____ район _____ округа _____ губерния

13. Снят с учета для направления на учет в _____
исполком _____ округа _____ губерния

14. Отметка о перемене места жительства _____ село
_____ район _____ округа _____ губерния

15. Снят с учета для направления на учет в _____
исполком _____ округа _____ губерния

№.....60..... *Зразок 1928 р.*
.....Уманська округа.....

РЕЕСТРАЦІЙНА КАРТКА СЛУЖБОВЦЯ КУЛЬТУ ⁴⁴

1. Прізвище, ім'я та по-батькові.....*Олійник.....Севастіян.....*
Прокіпович

2.Рік народження.....*1895*.....

3. Коли вступив на службу до релігійних громад.....*1917*.....

4. Професія до вступу на службу до релігійних громад

.....*учитель*.....

5. Освіта (точно зазначити назву учбового закладу, що скінчив,
або де вчився)

.....*бувшиВторокласнаучительська ...школа*.....

6. В яких релігійних громадах служив і які обов'язки там виконував.....*В різних місцевостях на Поділлю, посади: регента, диякона, священника*.....

7. В якій релігійній громаді служить зараз, точно зазначити місце перебування – село, місто, район – релігійної громади, адреса (в містах – улица та число будинку)

..... *с. Хайлова, релігійна громада*

..... *Монастирищанського р-ну*

8. Які обов'язки виконує зараз *священника*

9. На якій мові відправляє службу *на українській*

10. Якому церковному управлінню підлягає, якого єпископа визнає *підлягає УАПЦ*

11. Розмір місячної платні, що одержує від громади *двадцять крб.*

12. чи має будь-які допоміжні заняття, які саме й скільки від них має прибутку *ні*

13. Майновий стан:

а) чи володів нерухомим майном (землею, будинками) до революції *ні*

б) чи володіє землею, будинками зараз *ні*

14. № попередньої реєстраційної картки *№ 5254*

15. Підпис службовця культу *священник С. Олійник*

16. Відмітка про взяття на облік та зняття з нього в райвиконкомі або окремій відділі

Взято на облік Знято з обліку

В Монастирському РАВ 17/V – 28 р.

Зав. РАВ

підпис

17. Відмітка про зречення сану та служіння церкві (зазначити дату зречення та в якому часописі оголошено про нього)

18. № реєстраційної картки зреченця

19. Підпис зав. окрвідділом культів або зав. адмінвідділенням

райвиконкому (по належності)

¹ Коляструк О. Необхідність і мотивація вивчення повсякдення // Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921-1928 рр.): Колективна монографія/ Відп.ред. С.В.Кульчицький: В 2 ч. – Ч.1. – К., 2009. – С.6.

² Там само.

³ Кульчицький С.В. Початок комуністичної революції // Там само. – С. 67.

⁴ Кульчицький С. Національна політика більшовиків в Україні під час створення комуністичного ладу // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Випуск 13. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С.12.

⁵ Докладніше див. Кульчицький С. Голодомор 1932 – 1933 рр. в Україні як геноцид // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Випуск 14. – К. Інститут історії України НАН України, 2005. – С.271.

⁶ ЦДАВО. – Ф.5. – Оп.1. – Спр.2186. – Арк.78.

⁷ Там само.

⁸ Там само. – Оп.2. – Спр.238. – Арк.11.

⁹ Там само. – Оп.1. – Спр.2186. – Арк.77.

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само. – Оп.2. – Спр.190. – Арк.68.

¹² Там само. – Спр.231. – Арк.113.

¹³ Там само. – Спр.199. – Арк.66.

¹⁴ Бурко Д. Період воєнного комунізму („Красный террор”) // Бурко Д. Українська Автокефальна Православна Церква – вічне джерело життя. – Саунт-Бавнд-Брук, Н-Й., 1988. – С.78.

¹⁵ Там само. – С. 78-80.

¹⁶ Там само. – С. 80-81.

¹⁷ ЦДАВО. – Ф.5. – Оп.2. – Спр.199. – арк.66.

¹⁸ Там само. – Арк.68.

¹⁹ Там само. – Арк.70.

²⁰ Там само. – Оп.2. – Спр.954. – Арк.8.

²¹ Там само. – Спр.990. – Арк.192.

²² Там само. – Спр.230. – Арк.211.

²³ Там само.

²⁴ Там само.

²⁵ Там само.

²⁶ Там само. – Арк.210.

²⁷ Там само.

²⁸ Там само. – Спр.990. – Арк.192зв.

²⁹ Там само. – Спр.199. – Арк.15.

³⁰ Там само. – Спр.1013. – Арк.23.

³¹ Там само.

³² Там само. – Арк.43.

³³ Там само. – Оп.3. – Спр.1173. – Арк.9.

³⁴ Там само.

³⁵ Там само.

³⁶ Там само.

³⁷ Там само. – Арк.10.

³⁸ Там само.

³⁹ О религиозных объединениях. Постановление Всероссийского центрального исполнительного комитета и Совета народных комиссаров РСФСР // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917 – 1941. Документы и фотоматериалы. – М., 1996. – С.250 – 261.

⁴⁰ Там само. – Оп.2. – Спр.191. – Арк.28 – 28зв.

⁴¹ Там само. – Оп.3. – Спр.1174. – Арк.5.

⁴² Там само. – Арк.4.

⁴³ Там само. – Спр.1175. – Арк.99.

⁴⁴ Там само. – Арк.3.

Патріарх Мстислав (Скрипник) про обставини руйнування Успенського собору Києво-Печерської лаври

Стаття присвячена одній з найбільш суперечливих проблем новітньої історії України – руйнації Успенського собору Києво-Печерської лаври 3 листопада 1941 р. У ній аналізуються мало-відомі джерела, що дозволяють по-новому розглянути версії про причетність до цього злочину німецької та радянської сторони.

Ключові слова: *Києво-Печерська лавра, Успенський собор, Йозеф Тісо, вибух, диверсія, нищення історико-архітектурних пам'яток*

Руйнація під час Великої Вітчизняної війни головного храму Києво-Печерського монастиря – Успенського кафедрального собору, - залишається однією з найтрагічніших сторінок сучасної історії України. Навколо цієї контроверсійної теми й досі точиться гостра полеміка. Проте мало кому відомо, що першим, хто наважився зайнятися розслідуванням резонансного злочину ще в умовах німецької окупації, був Степан Іванович Скрипник, майбутній архіпастир Української автокефальної православної церкви, а в той буремний час член Архієпископської ради при Холмському владиці Іларіоні (Огієнку) і Української ради довір'я на Волині, а також видавець часопису «Волинь», що з вересня 1941 р. виходив у Рівному.

Згадані події розгорталися наступним чином. 26 жовтня 1941 р. С. Скрипник разом зі своїм сином Ярославом та відомим письменником Уласом Самчуком виїхали до Києва, щоб ознайомитись з поточною обстановкою на окупованих Вермахтом українських землях. Під час нетривалого перебування в Києві С.Скрипник зупинився у помешканні відомого скульптора та кінорежисера Івана Кавалерідзе. В ці дні він знайшов можливість пройтись по Хрещатику й оглянути зруйнований центр міста, побував в Андріївській церкві, зустрічався з представниками київської інтелігенції. У перших числах листопада С.Скрипник, залишивши Самчука в Києві, виїхав до Полтави, щоб з'ясувати долю своїх родичів, від яких не мав звісток від початку 1920-х рр.

На зворотному шляху подорожуючих очікувала шокуюча новина. Ось як пізніше згадував про це Ярослав Скрипник: «Як під'їхали на нашій старенькій машині «фіат» під Київ, побачили в панорамі Києво-Печерської лаври зяючу дірку: зникли золоті бані Успенського собору. Нам розповіли про страшну трагедію 3 листопада 1941 року, коли «хтось» висадив у повітря храм, який простояв у Лаврі майже дев'ять століть. У Києві батько упродовж кількох днів розбирав надзвичайно заплутану церковну справу. Хотів про неї написати у «Волинь», але справа була настільки складна й суперечлива, що від статті довелося відмовитись»¹.

Дійсно, жодних дописів про інцидент в Печерській лаврі за підписом С.Скрипника у газеті «Волинь» так і не з'явилося, хоч саме він висвітлював там церковну проблематику. Редакція часопису помістила лише кілька кореспонденцій на цю тему. У статті, підписаній акронімом «У.К.», повідомлялося, що Успенський собор Києво-Печерської Лаври знищила «сатанинська рука вірного сина Москви»². Кількома репліками про ці події відбувся й Улас Самчук, який описав свої враження від побаченого в Києві в кількох публіцистичних есе з циклу «Крізь бурю і сніг»³.

Спочатку письменник сповіщає про своє фатальне передчуття трагедії: «Йдемо до Арсеналу. До Лаври не пускають. Вона підмінована. Ось-ось зірветься»⁴. Судячи з ремарки, цей запис був заготовлений напередодні вибуху, 2 листопада 1941 р. В наступному номері газети письменник обмежується вже простою констатацією: «злетіла в повітря Лаврська церква, будована перед восьми століттями і зірвана большевицьким руйнівним духом Року Божого 1941»⁵. Можна припустити, що сутність справи, дійсно, виявилася настільки *складною і суперечливою*, що редакція часопису просто не могла дозволити собі більш відвертих й категоричних оцінок того, що сталося.

Слід звернути увагу, що спостереження, зроблені Уласом Самчуком, сильно різняться від сучасних трактувань подій. По-перше, автор засвідчує, що німецька сторона вже на початку листопада 1941 р. *очікувала* вибуху в Лаврі й *відкрито* інформувала про це городян. Слова: «до Лаври не пускають. Вона підмінована» прямо вказують на те, що заходи перестороги забезпечувались посиленою вартою, яка попереджала про небезпеку всіх, хто намагався увійти до монастиря. Дійсно, від 18 жовтня 1941 р. Верхня лавра перебувала під цілодобовою охороною есесівської залоги⁶ і «першої станиці Комісаріяту Печерського району Охоронної поліції»⁷, які не пускали сюди жодних відвідувачів. По-друге, натякаючи на *причетність* до вибуху радянської сторони, автор чомусь уникав

подальших роз'яснень, *хтб* або *щб* стояло за «*большевицьким руйніним духом*». Подібна двозначність полишала широкий простір для сумнівів і довільних тлумачень.

Що ж могло приховуватись за цими туманними натяками? Відповідь на це питання вдалося знайти в зібранні Української Академії мистецтв і науки в Нью-Йорку (The Ukrainian Academy of Arts and Sciences, New York), де зберігаються дублікати окремих документів з архіву патріарха Мстислава. Йдеться про приватне листування, яке досі не оприлюднювалось⁸.

15 листопада 1973 р. до преосвященного Мстислава, на той час митрополита УПЦ у США, звернувся інженер Леонід Романюк⁹, який бажав «спричинитись до в'яснення справи вибухів у Києві за часів 2-ої Світової Війни, зокрема за часів німецької окупації» і «розкрити перфідну і нищівну ролю червоних москалів у Києві, як і в решті України». Л.Романюк повідомив, що впродовж війни він працював у словацькому фільмовому товаристві «Наступ» й отримав від нього завдання «зфільмувати марш словацької панцирної дивізії, що також посувалась на Київ, а також зафіксувати побут Президента Д[окто]ра Тиси в Києві». Цей візит припав на початок листопада 1941 р. й завершився 3.XI відвіданням словацькою урядовою делегацією Києво-Печерської лаври.

Далі Л.Романюк повідомляє, що по свіжих слідах мав бесіду з співробітниками знімальної групи й від них дізнався подробиці трагедії. «Камерамани оповідали мені, що коротко після того, як Президент Д[окто]р Тиса з почотом вийшли з Лаври, вхід до Неї вилетів до повітря. Є сильне підозріння, що червоні планували вибух на час, коли Президент Словаччини і його почот виходили з Лаври, але помилка в часі перечеркнула цей план». Зі сказаного випливає, що Романюк особисто не супроводжував Йозефа Тисо й взагалі погано орієнтується у топографії монастиря, інакше не сплутав би Успенський собор з Троїцької надбрамною церквою. Тим не менше до нього потрапили окремі відрізки відзнятого фільму про цей візит, що були «частиною сирого фотографічного матеріялу». На підставі всіх зібраних матеріалів та співбесід інженер дійшов висновку, що вибух у Лаврі був здійснений у повній відповідності до «проголошеної самим Сталіним "політики спаленої землі"».

У зв'язку з цим Л.Романюк запропонував владиці «створити спеціальну комісію /при Вільній українській академії Наук чи що/ з людей, що пережили бурі війни в Києві, а тепер перебувають по цей бік Залізної Завіси, зібрати матеріяли-спомини тощо - з тої доби і видати їх з ілюстраціями, використовуючи

позитиви [кінохроніки], котрі є у мене». При цьому були названі імена потенційних свідків, які «ті люті часи пережили в Києві», серед них письменниці Докії Гуменної, інженерів Повстенка, Артимовського-Таїрова, Мілянча та професора Замші. Наостанок Л.Романюк згадав і самого владику: «Зрештою я думаю, що і Ви перебували певний час у Києві. Я дуже цінив би Вашу думку в цій справі, а також і пораду». Тут містився натяк на те, що архіпастир міг знати якісь важливі подробиці про вибух в Лаврі.

Відповідь преосвященного Мстислава надійшла за два тижні, 30 листопада 1973 р. Він визнав слушною ідею видати книгу-альбом про руйнування українських святинь під час Другої Світової війни, однак зробив при цьому одне суттєве застереження, що прояснювало його власну позицію до київських подій і розкривало причини цілковитого відсторонення від подальшого розслідування справи.

«[Мене не було]¹⁰ у Лаврі, я був у Полтаві, їздив туди, щоб показати синові, де батько на світ прийшов. До Києва повернувся на третій день після того, як вилетіла у повітря головна лаврська церква Св. Успіння, а не вхідна брама до Лаври. Ця брама і досі стоїть, з надзвичайно цінною церквою Св. Тройці над нею. Всі старожили і свідки київських вибухів свідчили, що викликали їх заложені большевиками міни. Положили вони їх і під головну лаврську церкву. Оповідали, що німці знали про це та виключили на деякий час струм до тих мін, а пізніше, забравши з церкви, в якій був музей, безцінні скарби, довели до вибуху. Вперше чую, щоб той вибух німці допасували до побуту в Лаврі президента Словаччини о. Др. Тиси, до речі, мого доброго опікуна і приятеля під час перебування на Словаччині».

Зі слів владики випливає, що:

1. Корінні кияни були чудово поінформовані про справжнє підґрунтя і призвідців «київських вибухів».

2. Вони знали, що ці вибухи спричинило залишене радянським командуванням («большевиками») військове обладнання («міни»)

3. Проте Успенський собор цілеспрямовано «довели до вибуху» саме німці, попередньо викравши з нього «безцінні скарби», вочевидь, церковне начиння й різні художні витвори.

4. Версія про руйнування собору внаслідок замаху на словацького президента лишалася невідомою для митрополита Мстислава попри його особисте знайомство з Йозефом Тісо.

З наведених свідчень стає одразу зрозуміло, чому Степан Скрипник був змушений в 1941 р. припинити своє розслідуван-

ня й відмовитися від будь-яких публікацій на цю тему у редактованому ним часопису. Викриття зловмисників, що сплундрували Успенський собор, виявилось тоді неможливим, тому що до вибуху в Лаврі були, насправді, причетні нацисти. Наскільки вмотивованими були звинувачення владики? Чи не слід тут говорити лише про нічим непідкріплені підозри? Звичайно, преосвящений Мстислав не міг повністю уникнути суб'єктивності в оцінці одного з найжахливіших злочинів проти Церкви і культури в роки Другої Світової війни, проте немає жодних підстав сумніватися в його щирості і правдивості, підкріплених високим духовним авторитетом.

Підкреслимо, що владику Мстислава в жодному разі не можна запідозрити в намірі применшити відповідальність радянської сторони за злочини проти Церкви і культурних надбавків в Україні. Навпаки він обіцяв цілковите сприяння своєму співбесіднику у організаційній і фінансовій площині й заохочував його видати книгу одразу двома мовами – українською і англійською, скориставшись матеріалами Музею-Архіву в Баунд-Бруці! Тому можна уявити собі, який величезний тягар відповідальності лягав на його плечі за оприлюднення досі прихованих свідчень¹¹. Нагадаємо, що лише за кілька років до того на Заході вийшла друком у безцензурній редакції книга Анатолія Кузнецова «Бабин Яр»¹², де була виголошена абсолютно відмінна версія руйнації Успенського собору. За цих обставин, в умовах чергової ескалації «холодної війни» з Радянським Союзом будь-які висловлювання протилежного змісту виглядали як вкрай необачні і несвоечасні.

Показово, що через кілька років, у 1977 р., версія про причетність комуністичної влади до знищення Успенського собору отримала чергове підтвердження після публікації англійською дослідницею Кейт Армс «секретного німецького комюніке»: «Президент [Словаччини] Тісо відвідав Київ 3 листопада 1941 р. і заїхав до Лаврського монастиря. Він прибув зі своїм почтом до монастиря близько 11 год. 40 хв. і відбув з монастирської площі близько 12 год. 30 хв. За кілька хвилин перед 14 год. 30 хв. усередині собору стався невеличкий вибух. Один вартовий помітив три постаті, що втікали. Їх застрелено. Кілька хвилин по тому стався грандіозний вибух, який зруйнував усю будівлю собору. Вибухова речовина, ймовірно, була закладена заздалегідь. Детонація не сталася раніше тільки завдяки досконалому оточенню кордоном і дбайливій охороні всієї будівлі. Очевидно, цей акт треба розглядати як замах на життя президента Тісо. Трьох імовірних злочинців неможливо було ідентифікувати, бо у них не було ніяких паперів»¹³.

Наведене вище «комюніке» було широко розрекламоване у вітчизняних мас-медіа впродовж останніх десятиліть і стало вважатися вирішальним доказом на користь «антирадянської версії». Сюжетна лінія, присутня в ньому, була розвинута у низці викривальних матеріалів, написаних начебто від імені безпосередніх учасників замаху¹⁴. Проте, як з'ясувалося, згадані дописи ґрунтуються винятково на домислах і їхні автори змушені визнати, що в них просто бракує достовірних даних. Свою безпорадність вони, як правило, намагаються виправдати за допомогою непереконливих інвектив. «...упевнений, що спроби дослідників бодай якось потвердити документально на користь версії, одмінної від загальноприйнятої, будуть марними – архіви для них виявляться або неприступними, або порожніми», - пише один з таких «експертів»¹⁵. Проте цей примітивний авторський релятивізм заснований, насправді, на чисто споживацькому ставленні до пошукової праці. Відповідні документи не були знайдені лише тому, що їх взагалі не шукали або шукали дуже погано. Вітчизняні дослідники чомусь вирішили, що матеріали щодо руйнації Успенського собору мусять зберігатися лише в архівах радянських спецслужб. Між тим кілька важливих свідчень, що повністю підтверджують слова преосвященного Мстислава, були оприлюднені ще 1997 р. в Німеччині та Британії

Перше з них – це спогади Отто Кляйна, співробітника Айнзацштабу Розенберга, члена «Зондерштабу декоративного мистецтва» (XI.1941-VIII.1942), що восени 1941 р. займався вилученням ікон з Музейного містечка на території Лаври. Він стверджував, що руйнування Успенського собору було здійснено гітлерівцями у якості помсти за диверсію проти німецьких вояків:

«Від одного солдата я дізнався, що ціла рота німців була висаджена в повітря росіянами і в якості відплати за це було заплановано підірвати Успенський кафедральний собор у Лаврі. [...] В найближчий день, понеділок, 3 листопада 1941 р., зненацька близько 15-ої години, сильний вибух сколихнув місто. Над Києвом простерлася щільна чорна хмара. Це старовинна церква, старша за 900 років, древній кафедральний собор Київської лаври разом зі своїм начинням і всіма художніми скарбами, що знаходились там, була висаджена в повітря німцями, баня і стіни вляглися разом в одне звалище. [...] Розповсюдили слух, що кафедральний собор висадили українські партизани. Це не відповідало дійсності. [...] Це була справжнісінька чортівня. Нацисти хотіли зруйнувати все історичне в Києві»¹⁶.

Тут йдеться про загибель на Оглядовому майданчику Лаври німецької артилерійської команди (Artillerie-Kommandeur 134 – Arko 134) та її командира полковника Ганса фон Зейдліц-унд-Голау

внаслідок вибуху радянського радіокерованого фугасу на другий день окупації Києва, 20 вересня 1941 р. Це сталося через недбальство німецького командування, що проігнорувало попередження місцевих жителів¹⁷. Окремі споруди на території Музейного містечка, зокрема підвали кількох експозиційних приміщень і Трапезної церкви¹⁸, дійсно, були заміновані саперними підрозділами Головного військово-інженерного управління Червоної Армії. Про це в завуальованій формі ще в 1971 р. згадував у своїх спогадах лейтенант Михайло Татарський¹⁹. Проте після перших втрат німцям вдалося успішно (!) нейтралізувати дію «розривних зарядів з дальнім займанням» на території монастиря²⁰ і попередити подальші вибухи. Таким чином окупанти з самого початку повністю контролювали ситуацію довкола Успенського собору (пригадаймо слова С.Скрипника: «німці знали про це та виключили на деякий час струм до тих мін»).

Разом з тим диверсія на Оглядовому майданчику завдала гітлерівцям нищівного морально-психологічного удару й похитнула їхню впевненість у своїй непереможності і невразливості. Вибух в Лаврі 20 вересня і заподіяні ним жертви розцінювалися в німецьких інформаційних зведеннях як перший демонстративний виклик супротивника у «вже попереній більшовицькій цитаделі» і прелюдія до «мінної війни», що невдовзі спалахнула в місті²¹. Особливого розголосу ці події набули після того, як оберсту Зейдліцу було посмертно присвоєно звання генерала й він виявився єдиним німецьким генералом, що загинув за весь час облоги й окупації Києва! Недосяжність організаторів замаху стала серйозним викликом для нацистського керівництва і змусила його вдатися до паліативних заходів - вже апробованої тактики перенесення агресії на матеріальні або символічні об'єкти, в даному випадку безцінні пам'ятники культури.

Друге джерело - це секретна німецька радіограма, перехоплена англійськими дешифрувальниками з урядової школи дешифрування в Блечлі-Парку під Лондоном. Вона дає вичерпне уявлення, хто стояв за знищенням старовинного храму. Радіограма була надіслана 9 жовтня з рейхсканцелярії вищому начальнику СС і поліції Південної Росії Фрідріху Еккельну й містила інструкції щодо Печерського обителі:

«Таємно. Фюрер наказав, щоб священники, ченці, тобто місцеві віряни або служителі культу, не могли мати доступу в монастир, що знаходиться на цитаделі Києва. Монастир ні в якому разі не може бути чимось на зразок місця паломництва або релігійної святині. Охорону (монастиря) слід передати поліції й після пере-

дачі зруйнувати його. Верховне Головнокомандування Вермахту, Штаб оперативного керівництва, Відділ оборони країни (4-QU) № 02316-41, підписав Шеф Орпо з комендатури G 2 (01) № 526-41 (G)»²². Текст радіограми повністю корелює з відміткою у службовому календарі рейхсфюрера СС Генріха Гімлера про тривалу бесіду тет-а-тет з фюрером 9 жовтня 1941 р., на якій обговорювалася «доля монастиря в Києві»²³.

З наведених свідчень випливає, що руйнація Успенського собору була спланована найвищими партійними функціонерами та чинами поліцейного апарату Третього Рейху й формальним приводом до здійснення цього блюзнірства стала загибель німецького підрозділу, дислокованого в Лаврі. Наруга над Успенським собором цілком відповідала примітивним уявленням про помсту як відплатну дію у дусі середньовічного принципу *Vergeltung*, широко культивованого в нацистському Рейху. Проте основним мотивом до «відплатної акції» послужили, насправді, світоглядні міркування політичного та ідеологічного характеру, відображені в оцінках та рекомендаціях очільників Третього рейху. Зокрема, в інструкції нацистського міністерства східних окупованих територій щодо методів нацистської політики на Сході, підготованої у вересні 1941 р., говорилося наступне: «слід завадити тому, щоб давніші місця релігійного культу стали місцями паломництва і, отже, центрами руху за автономію»²⁴.

Ідеологічне виправдання варварської акції було обґрунтовано в директиві Рейнгарда Гейдріха, керівника Головного управління імперської безпеки (РСХА), від 31 жовтня 1941 р. В ній зазначалося, що сильне прагнення до відновлення церковного життя серед місцевого населення може викликати з часом негативну політичну реакцію, шкідливу для німецької влади. Тому церковне питання на окупованих землях пропонувалося вирішувати із застосуванням «певних умінь», що припускають «закриття заражених єврейськими догматами Церков, які знаходяться в східних областях»²⁵. Цілком очевидно, що використані тут евфемізми («закриття», «певні уміння») мали на увазі черговий різновид «остаточного рішення», але цього разу по відношенню до монументальних пам'яток. Таким чином доля Лаври як найбільш впливового й уславленого духовного центру Східної Європи була вирішена наперед. Показово, що пізніше високопоставлені гітлерівські чини висловлювали вдовolenня, що «славний історичний монастир Києво-Печерської лаври був знищений, бо, на їхню думку, зникнення цього пам'ятника ослабить національну свідомість українців»²⁶.

Як зазначалося вище, руйнація Успенського собору подавалася в «секретному німецькому комюніке» як невдалий замах радянського підпілля на словацького президента Йозефа Тісо. Проте цей документ не заслуговує найменшої довіри, оскільки має відверто дезінформаційний характер і становить собою лише набір суперечливих силогізмів. (Достатньо сказати, що текст «комюніке» був підготований не військовою розвідкою, а шефом 4 управління (гестапо) РСХА Генріхом Мюллером на підставі отриманого з Києва рапорту керівництва айнзацгрупи С²⁷). «Досконале оточення кордоном» і «дбайлива охорона всієї будівлі» (Успенського собору) чомусь не змогли запобігти руйнації храму. Твердження про повну необізнаність охорони («вибухова речовина, ймовірно, була закладена задалегідь») відверто суперечить заяві про їхню «компетентність». Яка вже тут «ретельна охорона», якщо прогледіли тони вибухівки! Водночас самий перебіг подій не дає переконливих підстав пов'язувати вибух із спробою вбивства Тісо. Якби вибух, і справді, стався з двогодинним запізненням, то його можна було б списати на що завгодно – нещасний випадок, халатність, запобіжний захід тощо.

Такі ж сумніви викликає й причетність до вибуху «імовірних злочинців». Варто відзначити, що тіла загиблих були сфотографовані 19 грудня 1941 р. співробітником Айнзацштабу Розенберга угорським археологом Нандором Феттіхом. З його світлин видно, що вони мали дивне маскування й екіпіровку – були одягнуті в солдатські гімнастерки, мали короткі зачіски²⁸, а в одного з них навіть знайшли сховану за халявою чобота ...ложку²⁹! Все це дозволяє припустити, що під виглядом «диверсантів» у Лаврі були страчені радянські військовополонені, що утримувались в одному з розташованих на Печерську концтаборів³⁰.

Але найбільше вражає та обставина, що посягання на життя німецького сателіта в присутності чинів окупаційної адміністрації не викликало жодних публічних репресій у Києві! Більше того сама версія про «замах на Йозефа Тісо» була невдовзі *дезавуована* гітлерівським керівництвом і не отримала офіційного розголосу в жодному з періодичних видань, що виходили на теренах Третього Рейху та окупованих ним територіях. Німці не лише намагались приховати інформацію про «інцидент» зі словацьким президентом, але й взагалі «забули» повідомити киян про його приїзд до Києва! Звідси легко збагнути, чому С.Скрипник нічого не чув про «допасування вибуху в Лаврі до візиту Тісо». Натомість киянам була запропонована версія про «вибух через необачність». За спогадами очевидців, 3 листопада 1941 р. околи-

ці Лаври були обклеєні оголошеннями, в яких місцевим жителям наказувалося терміново залишити свої житла у зв'язку проведення робіт по... розмінуванню Успенського собору³¹. Цим розпорядженням німці немовби брали на себе повну відповідальність за те, що незабаром сталося з храмом. І дійсно, подібне тлумачення подій було широко поширене серед городян восени 1941 р.!

Приміром в щоденнику киянки Ірини Хорошунової під 6 листопада 1941 р. записано наступне: «Вибухом у Лаврі знищений старовинний пам'ятник архітектури – Успенський собор. Висадили його німці. Пояснюють тим, що нібито під ним були міни, і вони не могли їх розмінувати»³². Згадана вище письменниця Докія Гуменна взагалі вважала, що окупанти зробили це навмисне: «...Лавру підмінували й приготували до знищення більшовики, німці ж тільки полінувалися витягнути міни й вирішили, що не варто возитися, менше клопоту буде, коли все злетить у повітря»³³. До такої ж думки схилився й службовець міськуправи К.А. Голобутський: «більшовики заклали в соборі багато мін і (зробили це) настільки майстерно, що виїняти їх було не можливо, тому в цілях безпеки його довелося висадити у повітря»³⁴. Ця версія була відображена навіть у розвідувальному донесенні Центрального штабу партизанського руху: «Історична пам'ятка мистецтва – головний собор Києво-Печерської лаври німцями підірваний під приводом порятунку населення від неминучого вибуху, оскільки «більшовики сильно мінували лавру»³⁵. Зрештою, і впливовий чиновник міністерства східних окупованих територій Карл Розенфельдер був змушений визнати: «Серед місцевих жителів також панує думка, що монастир підірваний німцями»³⁶.

Серйозні підозри примножувала також інформація про пограбування собору перед вибухом, про що відверто писав С.Скрипник. Про це він міг дізнатися від безпосередніх очевидців. «Гітлерівці вивозили на тачках до центральних Троїцьких воріт коштовні речі, а біля воріт вантажили все на криті автомашини», - повідомляє колишній співробітник Музейного містечка³⁷. «Після того, як німецька поліція закрила Лавру, щоранку і пізнього вечора з воріт її безперервно виїжджали одна по одній закриті вантажні машини», – додає інший свідок, що пережив німецьку окупацію³⁸. Навіть міський голова Леонтій Форостівський стверджував, що німці займалися в Лаврі звичайними грабунками³⁹. З Успенського собору передусім були вивезені старовинні ікони із зібрання Харитоненка та Порфирія Успенського⁴⁰.

У довідці про діяльність Оперативного штабу Розенберга відверто визнається, що його співробітники з жовтня 1941 р. здій-

снювали «численні конфіскації у Лаврському монастирі», проте за браком робочих рук та через елементарне невігластво самих «експертів» (колекцію церковного начиння тут названо «мідними тарілками»!) дуже часто вилучалися випадкові речі; дійсно коштовні експонати були поставлені нарівні з «революційним архівом» та «речами з радянського життя в галузі мистецтва»⁴¹. Частина колекції церковного шитва з ризниці Успенського собору була взагалі відібрана не через свою першорядну історико-культурну цінність, а задля подальшої варварської «утилізації» їхньої золототканої основи!

Таким чином твердження, що німці в жодному разі не могли підірвати собор, доки в ньому лишалися художні витвори⁴², є наївною. Нацисти сповідували дуже утилітарний підхід до культових речей обрядового призначення, вважаючи їх ідеологічно шкідливими. Це цілковито відповідало ідейному претексту нацизму, що мав антихристиянську складову в своїй основі. З іншого боку, «акція» в Лаврі була заздалегідь приурочена до приїзду Тісо, а отже «евакуація» речей з Успенського собору була обмежена ліченими тижнями. Коли один з кураторів виїмки музейних колекцій спробував 25 жовтня 1941 р. пришвидшити «вивезення потрібного матеріалу», то отримав від обергрупенфюрера Фрідріха Еккельна, відповідального за охорону території Печерського монастиря, рекомендацію заручитися дозволом рейхскомісара Коха⁴³. Тобто високопоставлений керівник поліційного апарату свідомо затягував передачу мистецьких цінностей, хоча був втаємничений у приготування довкола Успенського собору!

Вже післявоєнного часу на судових процесах над нацистськими злочинцями сплила інформація, що восени 1941 р. в Лаврі було здійснено спецоперацію, у якій приймали участь солдати з айнзацгрупи С. Про це повідомив колишній співробітник зондеркоманди 4а, який на власні очі бачив, як незадовго до вибуху вони заносили в Успенський собор якись важкі ящики. Шеф зондеркоманди Пауль Блобель пізніше натякав, що там була вибухівка⁴⁴. Особливий цинізм даної ситуації полягав в тому, що підроблене донесення про вибух в Лаврі (згадане вище «комюніке») було фактично підготоване безпосередніми організаторами цього вибуху.

Після закінчення війни вичерпні зізнання про причетність німецької сторони до руйнації Успенського собору були отримані також від Фрідріха Еккельна. Протоколи його допиту слідчими з Головного управління контрозвідки «СМЕРШ» нині зберігаються у фонді німецьких військовополонених та інтернованих осіб Російського державного військового архіву (РГВА). На жаль, ці ма-

теріали поки що оприлюднені лише в довільному переказі: «28 або 29 жовтня я повернувся з Риги. Штурмбанфюрер Дьорнер доповів мені, що підготовку до руйнування Києво-Печерської лаври завершено і що таким моментом мав стати приїзд на початку листопада до Києва президента Словаччини Тісо. Особисто я з Києва вилетів відразу ж до Кременчука у справах служби, а вибух відбувся 3 або 4 листопада 1941 року, через 30 хвилин після того, як Тісо залишив Києво-Печерську лавру, а потім було передано провокаційне повідомлення про причини вибуху, в якому вказувалося, що Києво-Печерська лавра підірвана Радами з метою замаху на президента Словаччини Тісо»⁴⁵.

Використання одразу двох взаємовиключних версій знищення храму: «замах диверсантів» і «вибух через необачність» - лише підтверджує провокаційний характер інциденту. «Розмінування» собору не перешкодило німцям привезти до Лаври словацьку делегацію, ігноруючи при цьому елементарні заходи безпеки! При чому окупанти навмисно дезінформували своїх союзників про причини й характер навколишніх руйнувань, повідомивши їм, що це наслідки ...«великого бомбардування»⁴⁶. Тобто словаків просто використали з відволікальною метою. Привертає увагу й те, що згідно показів свідків Успенський собор був, насправді, підірваний не через 2 години, а вже за ...20-30 хвилин після від'їзду Тісо⁴⁷. Фактично вибух «відтермінували» на пізніший час, щоб уникнути дипломатичного скандалу та звинувачень у злочинному недбалстві!

Проте ця історія все ж таки призвела до серйозних чвар у нацистському керівництві. Вона викликала страшне невдоволення у міністра пропаганди Йозефа Геббельса, що розцінив події в Києві як прояв цілковитої сваволі з боку місцевого партійного керівництва в особі всесильного рейхскомісара Еріха Коха⁴⁸. Такої ж думки притримувався і згаданий вище Карл Розенфельдер: «Щодо вибуху церкви серед німців панує загальна думка, що він був проведений за наказом РКУ (рейхскомісаріата України, тобто його очільника Еріха Коха – Авт.)»⁴⁹. Те ж саме засвідчував Фрідріх Хайер, офіцер Вермахту в сані євангелічного священника: «Скоріше за все, за акцією стояли керівник Партійної канцелярії Мартін Борман і рейхскомісар Еріх Кох, які переслідували мету позбавити Україну її ідеологічного центру, щоб, якщо церква і буде знов відбудована, то вже не пробуджувала історичних спогадів...»⁵⁰

Конфлікт інтересів різних конкуруючих нацистських відомств перешкодив використати вказаний інцидент в пропагандистських цілях. До того ж в окупованому Києві лишалося дуже багато

людей, що знали про «розмінування» собору німцями. Це й змусило окупантів, зрештою, виявити велику стриманість в оцінках скоєного. До початку весни 1942 р. у місцевій пресі не з'являлося *прямих* звинувачень радянської сторони у руйнації храму, а писалося лише про детонацію радянської вибухівки з «невстановлених» причин. Перші *прямі* інвективи на адресу СРСР пролунали з боку німців лише ...15 березня 1942 р.⁵¹, після трансляції у Великобританії пастирського послання московського митрополита Сергія, в якому говорилося про утиски Православної церкви на окупованих територіях. Лише після цього гітлерівці почали описувати загибель Успенського собору як злочин, вчинений комуністами⁵².

Туманні обставини трагедії і ретельне приховування документів, що могли пролити світло на її перебіг, сприяли виникненню щільної завіси секретності навколо цієї історії. У підсумку можна говорити про використання архітектурного комплексу Лаври у військових цілях обома протиборчими сторонами, що стало наслідком повного зневажання духовних принципів і моральних засад. До профанації святині були причетні обидві тоталітарні системи, без огляду на те, хто своїми нерозумними діями створив лише привід для блюзнірства, а хто його насправді вчинив.

Список скорочень

- ВАВ - Bundesarchiv, Berlin
ВА-МА - Bundesarchiv-Militararchiv, Freiburg
PRO - Public Record Office, London
ГАРФ - Государственный архив Российской Федерации, Москва
ГДА СБ України - Галузевий державний архів Служби безпеки України, Київ
ДАКО - Державний архів Київської області, Київ
РЦХИДНИ - Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории, Москва
ЦДАВО України - Центральний державний архів вищих органів влади та управління України, Київ

¹ Запис від 23 серпня 2003 р. Цит. за: Степовик Д. Патріарх Мстислав. Життя і архіпастирська діяльність. - К., 2007. - С. 66.

² У.К. Москва – руїник українських святинь // Волинь. – 1941. – № 23. – 11 грудня. – С. 3

³ Ці нотатки у переробленому вигляді були пізніше включені до автобіографічної книги «На коні вороному» (1-е вид.: Вінніпег, 1975).

⁴ П.Б. [Улас Самчук]. Крізь бурю і сніг [VI]. Байкове кладовище. Бессарабка // Волинь. – 1941. – № 26. – 21 грудня. – С. 2-3.

⁵ П.Б. [Улас Самчук]. Крізь бурю і сніг [VII]. Чорні ночі. Прощання // Волинь. – 1941. – № 27. – 25 грудня. – С. 3.

⁶ ДАКО. – Ф. Р-2356. – Оп. 6. – Спр. 171. – Арк. 24.

⁷ ДАКО. – Ф. Р-2412. – Оп. 2. – Спр. 226. – Арк. 1.

⁸ Висловлюю щире вдячність к.і.н. Наталії Сінкевич, завдяки якій була зроблена ця безцінна знахідка.

⁹ Романюк Леонід (1898-1984), колишній вояк УНР, інженер, економіст, громадський діяч, публіцист. У міжвоєнні роки жив на Підкарпатській Україні, в Мукачевому, з травня 1945 р. - на еміграції, спочатку в американській зоні окупації Німеччини, пізніше в США. Особисті документи зберігаються у фонді 50 архіву Української Вільної Академії Наук ім. Дмитра Антоновича у США.

¹⁰ Виділені слова опинилися на згині аркушу листа й, на жаль, не читаються на світлині, тому ми реконструювали їх умовно.

¹¹ Власне кажучи, після викладеної оцінки подій 1941 р. підготовка книги про «вияснення справи вибухів у Києві» виявилась неможливою, хоча в листі й було чітко сформульовано перспективи практичної реалізації проекту.

¹² Anatolii Kuznetsov (A.Anatolii). Babii Iar. Roman-dokument (documentary novel). - © Possev-Verlag, V.Gorachek KG, 1970.

¹³ German Intelligence reports. Translated by Keith Armes // Religion in Communist Lands. - Kent, 1977. - Vol. 5. - № 2. - P. 102.

¹⁴ Василевський Пантелеймон. Хто знищив Успенський собор у Києві? // За вільну Україну. - 1991. - № 228 (353). - 14 грудня. - С. 2; Кулиняк Данило. Хто мінував собори? // Пам'ятки України. - 1991. - Ч. 4. - С. 48-49; Немчинський А. Жертвы минной войны // Совершенно секретно. - 1995. - № 2. - С. 27-28.

¹⁵ Гурков І. Хто висадив у повітря Успенський собор? // Літературна Україна. - 1991. - № 31. - 1 серпня. - С. 6.

¹⁶ Bentchev Ivan. Gerettete und verschollene Kirchenschätze. Otto Klein und der deutsche „Kunstschutz" in Kiev 1941-1943 // Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst. - 1997. - Heft 1. - S. 31.

¹⁷ ГДА СБ України. - Ф. 16. - Оп. 1 - Спр. 4. - Арк. 72; ЦДАВО України. - Ф. КМФ-8. - Оп. 1. - Спр. 265. - Арк. 41-42.

¹⁸ ДАКО. - Ф. Р-2356. - Оп. 6. - Спр. 171. - Арк. 27.

¹⁹ Советский пограничник. - 1971. - 15 жовтня.

²⁰ ВА-МА. - RH 26-113/8. Цит. за: Arnold Klaus Jochen. Die Eroberung und Behandlung der Stadt Kiew durch die Wehrmacht im September 1941: Zur Radikalisierung der Besatzungspolitik // Militärgeschichtliche Mitteilungen - Potsdam 1999. - Bd. 58. - S. 52.

²¹ ВAB. - R 58. - Bd. 217. - Bl. 436; R 58. - Bd. 218. - Bl. 62.

²² PRO. - HW 16/32. - Nr. 31 v. 9.10.1941 Add.

²³ Der Dienstkalender Heinrich Himmlers 1941/1942 / Bearbeitet, kommentiert und eingeleitet von P. Witte, M. Wildt, M. Voigt, D. Pohl, P. Klein, C. Gerlach, C. Dieckmann, A. Angrick. - Göttingen: Wallstein Verlag, 1999. - S. 230.

²⁴ ВА-МА. - RH 22/171. Цит. за: Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні. - Париж-Нью-Йорк-К., 1993. - С. 530.

²⁵ РЦХИДНИ. - Ф. 17. - Оп. 125. - Спр. 92. - Арк. 23-25.

²⁶ ВAB. - R 6/85, f. 20-27. Цит. за: Косик В. Україна і Німеччина ... - С. 262.

²⁷ Зегер Андреас. «Гестапо-Мюллер». Карьера кабинетного преступника. - Ростов-на-Дону, 1997. - С. 229-230.

²⁸ Феттґі Шандор. Київський щоденник (3.XII.1941 - 19.I.1942). - К., 2004. - С. 128. - Іл. XII.

²⁹ Заява уповноваженого Кіровського (Печерського) райвиконкому по Печерській Лаврі В.Тверського та намісника Лаври архімандрита Валерія (Устименко) голові урядової комісії по розслідуванню злочинів німецьких окупантів, 29 листопада 1943 р. Див.: Пам'ятки України: Історія та культура. - 2003. - Ч. 1-2. - С. 41.

³⁰ Концтабір «за лаврською стіною біля колодязів Антонія і Феодосія Печерських» згадується у заяві В.Тверського та намісника Лаври архімандрита Валерія (Устименко). Див.: Пам'ятки України: Історія та культура. - 2003. - Ч. 1-2. - С. 43.

³¹ Спогади Євгена Ніколюка (архів автора) та Ю.С.Асеева (Міляєва Л. Спогади про мандрівку до Німеччини // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. - К., 2007. - Вип. 19. - С. 172.).

- ³² Хорошунова И. Первый год войны. Киевские записки // Егупець. Художньо-публіцистичний альманах Інституту юдаїки. – К., 2001. – Вип. 9. – С. 72.
- ³³ Гуменна Докія. Хрещатий Яр (Київ 1941–1943). Роман-хроніка. – К., 2001. – С. 260, 261.
- ³⁴ ГАРФ. – Ф. 7021. – Оп. 65. – Д. 10. – Л. 61–62.
- ³⁵ Київ у дні нацистської навали. За документами радянських спецслужб. До 60-річчя визволення України від гітлерівських загарбників. – К.-Львів, 2003. – С. 261.
- ³⁶ ВАР. – R6/179. – Вл. 81.
- ³⁷ Гуржій А. Прорахунок Черногубова: Спогади очевидця про те, як фашистські окупанти грабували, висадили в повітря Успенський собор у Державному музеї-заповіднику «Киево-Печерська лавра» // Пам'ятки України. – 1989. – Ч. 3. – С. 30.
- ³⁸ Галабутський М. Руйнування, вчинені німцями у Лаврі // Київська правда. – 1944. – № 43. – 1 березня. – С. 2.
- ³⁹ Форостівський Леонтій. Київ під ворожими окупаціями. – Буенос-Айрес, 1952. – С. 38–39.
- ⁴⁰ Гіляров С. Німецькі грабіжництва в музеях Києва // Київська правда. – 1943. – № 26. – 14 грудня. – С. 4.
- ⁴¹ Основні напрями нацистської політики в документах. Документальна публікація архівних джерел // Бібліотеки Києва в період нацистської окупації (1941–1943). Дослідження. Анотований покажчик. Публікації документів. – К., 2004. – № 13. – С. 647.
- ⁴² Жук Б. Пожары в Киеве в 1941 году // Вестник Института по изучению СССР. – Мюнхен, 1956. – № 2. – С. 109; Кошман-Коврайский А. [Шугаевский В.] Как был разрушен Успенский собор в Киеве // Пам'ять століть. – 1997. – № 6. – С. 152.
- ⁴³ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 1. – Спр. 221. – Арк. 250.
- ⁴⁴ Der Dienstkalender Heinrich Himmlers 1941/1942. – S. 230.
- ⁴⁵ Краснощок Ю. Диявольська гра (досьє важливого, але небажаного свідка). Документальний детектив. – К., 2002. – С. 265, 432.
- ⁴⁶ Репліка словацького диктора у кінохроніці про візит Й.Тісо до Києва.
- ⁴⁷ У словацькій хроніці також говориться, що вибух стався «через 20 хвилин після відбуття пана президента та його супроводу».
- ⁴⁸ Шпеер Альберт. Воспоминания. – Смоленск-Москва, 1997. – С. 328.
- ⁴⁹ ВАР. – R6/179. – Вл. 81.
- ⁵⁰ Heyer F. Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. – Köln-Braunsfeld, 1953. – S. 202–203.
- ⁵¹ Нове українське слово. – 1942. – № 59. – 15 березня. – С. 3.
- ⁵² Кабанець Є.П.Замах на Йозефа Тісо (Знищення Успенського собору Києво-Печерської лаври) // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. 2010 рік. – Книга II. – Львів, 2010. – С. 415–423.



Українські ієрархи в обороні давніх прав Київської митрополії

В статті аналізується діяльність українських ієрархів у відстоюванні прав Київської митрополії перед правлячими колами Речі Посполитої (у першій половині XVII ст.) та в умовах наступу централізаційної політики російських властей (з середини XVII – до кінця XVIII ст.)

Ключові слова: Київська митрополія, українська церковна еліта, Річ Посполита, українські церковні традиції, російська світська і церковна влада

Важливість створення єдиної Української Помісної Православної Церкви як вирішення найважливішої для українського народу проблеми – об'єднання навколо власного єдиного духовного центру – не потребує зайвої аргументації. Адже незалежний устрій церковного буття є найвищою формою духовної самоорганізації української нації та її духовний ідеал упродовж віків. У цьому зв'язку варто звернутися до тих часів, коли Київська митрополія – осердя і символ Української Православної Церкви – виборювала у XVII – XVIII ст. своє право на існування і відстоювала власні історичні традиції. Проаналізувати роль у цих знакових процесах української церковної еліти – завдання даної статті.

Передусім слід зауважити, що тогочасні українські ієрархи були виразниками і послідовниками традицій в українському церковному і суспільно-політичному житті в умовах, коли Церква – єдина національна інституція в умовах відсутності національної держави – брала на себе чимало функцій останньої, а митрополит і в очах влади, і в очах суспільства вважався лідером усієї нації.¹

На часи перебування Київської митрополії у складі Речі Посполитої Київський митрополит користувався широкими повноваженнями. Він приймав висвяту від Константинопольського патріарха і значився його екзархом; йому належало право посвяти в священний сан православних єпископів в межах Київської митрополії, контролю над ними, а також над архімандритами та ігуменами єпархіяльних монастирів, за винятком ставропігійних,

власний судоустрій. При цьому юрисдикційне підпорядкування Київського митрополита Константинопольському патріарху традиційно залишалося номінальним.

З давніх часів київські ієрархи мали титул «митрополита Київського, Галицького і всія Руси». З відновленням 1620 р. православної митрополії київський ієрарх повернув собі і колишній титул. Таким чином титулувалися митрополити Петро Могила, Сильвестр Косів, Діонісій Балабан, Антоній Винницький, Йосиф Нелюбович-Тукальський.

Київські митрополити разом з духовенством користувалися нарівні з шляхтою всіма правами і вольностями, які традиційно затверджувалися польськими королями, великими князями Литовськими і московськими царями. Так, у царській настольній грамоті, даній 15 грудня 1686 р. р. при посвяті Гедеону Святополку Четвертинському стверджувалося, що всі «прежнія духовного чина права и вольности» митрополита будуть збережені і відправлятися за давніми звичаями: Київський митрополит буде й надалі обиратися «вольною елекцією» з природних мешканців Малоросії і без втручання російської влади – «лиш по указу царському и с благословенія Московского патріарха». Загалом стверджувалося, що Київська єпархія буде „как в митрополичьей чести, так и во исправлєнїи духовнаго чина и церковнаго начала и в сохраненїи прав и вольностей обыклых... в таком же соблюденїи, в каком она была до того времени под благословенїем Константинопольскаго патріарха.² Аналогічні грамоти, які підтверджували всі права Київського митрополита, були надані московськими царями в 1690 і 1708 рр. Варлааму Ясинському та Іоасафу Кроковському відповідно.

З відновленням 1620 р. Київської митрополії її найпершому зверхнику Іову Борецькому доводилося відстоювати українську православну ієрархію перед владою Речі Посполитої. З метою обґрунтування легітимності висвячення православної ієрархії патріархом Феофаном у квітні 1621 р. вийшов твір митрополита Іова Борецького «Протестація і благочестива юстифікація», написаний разом з іншими нововисвяченими ієрархами – Ісайєю Копинським та Йосифом Курцевичем.

У «Протестації», спрямованій на захист відновленої православної ієрархії, докладно висвітлювалося питання її законності, захищалися історичні права українців на власну вітчизну і Церкву. Зокрема, автори твору посилялися на права, що їх надали руському народові монархи та князі Русі, а в контексті суспільно-політичної ситуації в Речі Посполитій навіть висловили думку

про окремі Руське та Литовське князівства.³ У творі також підносився авторитет козацтва, за допомогою якого відбулося становлення ієрархії: «...те плем'я чесного народу руського, з насіння Яфетового, котре Чорним морем і по суху Грецьке Царство воювало».⁴ Стверджувалося, що козаччина є спадкоємицею «старої Русі», старих руських князів, що козаки – це дійсні лицарі Христа, що віра й спасіння душ православних – це провідна мета їхніх подвигів. Фактично автори цього твору дали перше теоретичне осмислення козацтва як суспільного феномену, спадкоємців «старої Русі» князівських часів. За пропагування козацтва і активні зв'язки з його представниками, зокрема гетьманом П. Сагайдачним, Іов Борецький заслужив славу «козацького митрополита».

Відновлення православної ієрархії, обґрунтоване у творах Борецького та його однодумців, сприяло піднесенню ролі Києва як важливого релігійного центру тогочасної Східної Європи і, як припускають, утвердженню за Києвом слави «другого Єрусалиму». Відомі, зокрема, архіпастирські послання Іова Борецького, в яких Київ порівнюється з Єрусалимом.

З метою захисту позицій православної ієрархії, крім підтримки козацтва, Іов Борецький вдавався також до зв'язків з єдиновірною Москвою: відправляв туди на службу своїх родичів, посольства за милостинею та в інших справах. Одне з них, на чолі з Луцьким єпископом Ісаакієм Борисковичем (який жив у Києві при митрополитській кафедрі, оскільки його була зайнята уніатами) просила царя прийняти православний український народ «під государеву руку». Однак у Москві обмежилися тільки щедрими подарунками, відклавши практичну допомогу на майбутнє.⁵

Разом з Печерським архімандритом Петром Могилою Іов Борецький шукав вирішення унійного питання і спосіб примирити «Русь із Руссю». Вони виступили ініціаторами ідеї «універсальної унії» на основі поєднання обох Церков на засадах створення Київського патріархату, єдиного для православної і греко-католицької спільноти. Уже в 20-ті роки XVII ст. в середовищі українського вищого духовенства починають здійснюватися практичні заходи, які були спрямовані на реалізацію цієї ідеї (собори 1627 і 1628 рр.), але вони не досягли свого результату. У цьому контексті С. Голубєв зазначав: «Под влиянием стеснительных обстоятельств, в которых находилась в рассматриваемое время южно-русская церковь, иерархи не чужды были мысли о сближении с латино-униатами, видя в нем одно из действительных средств к улучшению своего положения; но они понимали подобное сближение не в видѣ безусловнаго подчинения православной церкви – церкви запад-

ной, с прийнятиєм всѣх особенностей ея вѣроученія, а смотрѣли на него, как на братское единеніе между обѣими церквами, причем существенною уступкою со стороны православних предполагалось почетное признаніе ими папскаго главенства».⁶ Отже, митрополит Іов Борецький і його сучасники сприймали унію як спосіб збереження і захисту прав Православної Церкви у складних для неї умовах.

Митрополиту Петру Могилі з початком сприятливого для Української Церкви царювання польського короля Владислава IV вдалося добитися легалізації відновленої 1620 р. православної ієрархії. Затверджені 1634 р. польською владою «Пункти заспокоєння народу руського» надавали Українській Православній Церкві рівне становище з Католицькою і Уніатською Церквами, православна ієрархія отримувала державне визнання. Разом з існуючими Львівською, Перемиською, Луцькою та новоствореною Мінською єпархією православні отримували ще чотири єпархії: Полоцьку, Володимир-Волинську, Холмську і Пінську, засновувалась і нова єпархія у Мстиславі.⁷

Наступні київські митрополити, сподвижники Петра Могилі, твердо йшли виробленим ним шляхом в питаннях віри, суспільно-політичної і культурної діяльності, були активними захисниками українських старожитностей.

Близькість до кола Петра Могилі, церковний і літературний авторитет Сильвестра Косова сприяли переходові його 1647 р. на Київську митрополічну кафедру після смерті свого великого попередника. Його митрополічне правління припало на епоху національно-визвольної війни 1648-1657 рр.

Переяславський договір 1654 р. з новою силою висвітлив суперечності, які існували в Гетьманщині між світською і духовною владою. Він ніс потенційне обмеження прав Київського митрополита, що не могло не викликати негативної реакції з боку Сильвестра Косова, який дотримувався соціально-політичної орієнтації на компроміс з королівською владою і підтримку української православної шляхти. Орієнтована на звичні, гарантовані Річчю Посполитою привілеї, ця частина гетьманської адміністрації швидко розчарувалася в порядках, які почали запроваджувати на Україні московські воеводи. З огляду на рішучий наступ московської світської і духовної влади на самотність Української Православної Церкви впливала спочатку досить обережна, а згодом і ворожа Москві позиція митрополита Сильвестра Косова.⁸

Перше “вияснення стосунків” Косова з представниками московської влади відбулося зразу ж після Переяславської ради. Піс-

ля молебна 16 січня 1654 р., на якому були присутні московські послы, боярин Бутурлін поцікавився у митрополита: «почему он, митрополит, в то время, как гетман и все войско запорожское неоднократно просили великаго государя о принятии их под государеву высокую руку, никогда о том не бил челом, не писал и не искал себѣ милости царской».⁹ Митрополит на це ухильно відповів, що йому начебто нічого невідомо про зносини гетьмана з царем. Коли наступного дня в Києві царю присягало козацьке військо, Бутурлін звернувся до митрополита і печерського архімандрита з вимогою закликати до присяги своїх підданих, однак отримав відмову. Ще серйозніший конфлікт між митрополитом і московськими властями виникнув у лютому 1654 р. у зв'язку з намірами останніх побудувати фортецю на митрополичій землі, поблизу Софійського собору. У відповідь на дії московських воєвод Сильвестр Косов заявив, що він «... этой земли не уступит и города или острога на этом мѣстѣ ставить не даст, потому что земля его Софійская, Архангельскаго и и Никольскаго монастырей и Десятинной церкви, под его митрополичьею паствою; а если бояре начнут ставить город на том мѣстѣ, то он станет с ними биться».¹⁰

Така позиція Косова, ворожа загалом Москві, була, по суті, викликом і політиці Хмельницького. Однак останній, розуміючи складне становище митрополита в умовах розділеної між двома можновладцями території Київської митрополії, взяв архієрея та інтереси Української Православної Церкви під свій захист перед царем та московськими воєводами. Так, коли мешканці українських сіл та містечок і митрополичі піддані принесли царську присягу, гетьман відправив до Москви своїх посланців з чолобитною про затвердження прав всього українського народу, Запорозького війська і духовенства. Зокрема, Хмельницький просив царя, щоб українське духовенство не було вилучено з-під влади Константинопольського патріарха; духовні владика утримували свої посади до смерті; їх наступники вибиралися правом вільного вибору; росіяни не повинні обсаджувати українські церковні престולי і т. і. На прохання гетьмана цар затвердив маєткові права українського духовенства, однак при цьому застеріг: «...а митрополиту Киевскому, также и иным духовным малыя Росси быть под благословением святѣйшаго патріарха Московскаго и всея Великія и Малыя и Бѣлыя Россіи, а в права духовныя святѣйшій патріарх вступати не будет». Гетьман взяв під свій захист митрополита і під час його зіткнення з московськими воєводами через спробу побудувати фортецю на митрополичій землі. У відповідь на вимогу царя викликати непокірного митропо-

лита в Москву з поясненнями (“чтобы он в том дѣлѣ дал о сѣбѣ исправленье”), гетьман добився царського дозволу надати Київському митрополитові взамін відведеного під фортецю ґрунту іншу землю. Окрім цього, у листі від 27 березня 1657 р. Хмельницький виправдовував Сильвестра перед патріархом Никоном, у якого позиція митрополита, направлена на збереження давніх прав Київської митрополії, викликала особливе незадоволення. Косів з свого боку оцінив заступництво Хмельницького, назвавши його в грамоті на ім'я царя «нашей земли начальником і повелителем».¹¹

Підтримана надалі сподвижниками-могилянцями позиція Сильвестра Косова, спрямована на захист давніх прав довіреної йому обширної митрополії, сприяла тому, що понад тридцять років після входження Лівобережної України до складу Московської держави Київські митрополити зберігали за собою право вільного вибору і традиційної канонічної висвяти у Києві. Лише 1686 р., за особливих обставин, Московський патріархат зміг підпорядкувати собі Київську митрополію, причому ця залежність до 20-х рр. XVIII ст. значною мірою залишалася номінальною.

З підпорядкуванням 1686 р. Київської митрополії Московському патріарху почалися спроби пониження митрополичої гідності київських ієрархів. Так, у настольній грамоті, даній Гедеону Святополк-Четвертинському він вже значився як «митрополит Київський, Галицький і всієї Малої Росії».

За Київських митрополитів Варлаама Ясинського та Іоасафа Кроковського для Української Православної Церкви настали відносно кращі і спокійніші часи. Цьому сприяла підтримка їм як в Україні - з боку гетьманської адміністрації, очолюваної гетьманом Іваном Мазепою, так і в Москві. По смерті патріарха Адріана найвищим церковним сановником Російської Церкви, блюстителем патріаршого престолу став українець Стефан Яворський.

По смерті Київського митрополита Іоасафа Кроковського (1718 р.) українське, передусім київське, духовенство довгий час було під підозрою. Обрання киянами межигірського архімандрита Іродіона Жураковського на вакантну київську кафедру не було затверджено – згідно з імператорським указом на її заміщення було призначено Варлаама Ванатовича. Тим самим, з цього часу припинилася традиція вільного обрання київських ієрархів, Настановлення Ванатовича показово і в тому сенсі, що при хіротонії він отримав лише титул архієпископа Київського і Галицького, – а не митрополита, як його попередники, і без додатку «і Малої Росії». Фактично цим Київську митрополію було позбавлено її давнього визначального статусу.

Однак з призначенням Варлаама Ванатовича київським першоєрархом російська влада не отримала бажаного результату – мати керованого ставленика, який пройшов чернечу школу на російському ґрунті.¹² У своїй архіпастирській діяльності Ванатович був противником церковно-адміністративних перетворень і намагався зберегти і відстояти права і особливості Київської митрополії. Як стверджував М.Петров, Варлаам Ванатович, «опираєсь на стародавня права и привилегіи Киевской митрополіи и понимая их в смысле сохранения *statum quo* сей митрополіи, кажется, признавал Духовный Регламент и дополнительные к нему синодальные указы обязательными для себя настолько, насколько они не противоречили стародавним правам и привилегіям Киевской митрополіи, тем более, что Духовный Регламент издан был в такое время, когда в Кіеве не было в наличности митрополита, а следовательно и без соизволительной подписи последнего»¹³

За часів Варлаама Ванатовича спостерігаються неодноразові вияви опозиційних настроїв в середовищі української церковної еліти, а іноді й відкритих протестів проти централізаційної політики російських властей. Сам київський архієрей, попри вказане йому обмежене титулування, на всіх своїх указах, підписаних «рукою власною», продовжував, як і його попередники, додавати «і Малої Росії».¹⁴ Київська консисторія, отримавши в листопаді 1721 р від Монастирського Приказу указ про збір коштів з архієрейських і монастирських вотчин, написала донесення в Синод, що даний указ не стосується Малої Росії і добилася його відміни.¹⁵ Особисто Варлаам Ванатович, посилаючись на українські традиції, не виконав розпорядження Синоду щодо продажу при церквах воскових свічок.¹⁶ Він також не став віддавати Синоду прибутки від «вічних пам'ятей», а використовував їх на потреби єпархії та Києво-Могилянської академії.¹⁷ Коли Синод, посилаючись на Духовний Регламент, який велів утримувати архієрейські школи за рахунок хлібного збору, звернувся з запитом про способи утримання Київської Академії, Варлаам Ванатович відповів, що в Київській єпархії цей збір ніколи не проводився, на утримання учителів і учнів дається «пособіе» «из казны архієрейской», «а церковных в Малороссіи земель барзо мало и рѣдко гдѣ обрѣтается, и поведенія того здѣсь нѣтъ».¹⁸ Варлаам Ванатович також відстоював майнові права київського духовенства, коли з ініціативи гетьмана Данила Апостола вийшли «Рѣшительные пункты», згідно з якими духовним особам заборонялося набувати нерухоме майно, і клопотався про звільнення церковних маєтків від збору податків на військовий скарб.¹⁹

Водночас він намагався офіційно повернути статус Київської митрополії. Про це свідчить прохання Варлаама Ванатовича з підлеглим йому духовенством імператору Петру II про відновлення в Києві митрополії.²⁰ Після викладу історії Київської кафедри з 54 її зверхниками включно з митрополитом Іоасафом Кроковським, автор переходить до суті прохання: „Всемилоствѣйшій государь Обще со всѣм духовенством моей паствѣ подсудственным прошу Вашего Императорскаго величества, да повелит высокодержавство ваше милостивым своим указом, дабы паки по прежнему была митрополія при Киевском престолѣ». ²¹ Дати на документі немає, але Ф. Терновський вважає, що його подано 1727 р., коли з воцарінням Петра II в українського духовенства з'явилися надії на відновлення його давніх прав.

Не дивно тому, що така діяльність Варлаама Ванатовича, як ревного охоронця давніх прав Київської митрополії, викликала незадоволення російської влади і автора Духовного Регламенту Феофана Прокоповича, наслідком якого стали трагічні обставини подальшої долі київського архієрея. Приводом цьому став донос київського вїйта, який використав давнє протистояння єпархіального керівництва і міської влади. Невдоволений діями митрополита, вїйт Д. Полоцький, скориставшись непорозумінням, пов'язаним із проголошенням маніфесту та не відправленим вчасно Ванатовичем молебня на честь сходження на російський престол Анни Іванівни, направив на нього донос (19 червня 1730 р.). Негативну роль у цьому зіграла і позиція Феофана Прокоповича, який у випадку з київським архієреем посилив вкрай підозріле ставлення імператриці до вищого київського духовенства. Ванатовича викликали в Москву, де його було піддано суду, позбавлено архієрейського сану і священства та заслано довічно до Кирило-Білозерського монастиря Новгородської єпархії.

Через десять років заслання, у жовтні 1740 р. – з нагоди сходження на престол імператриці Єлизавети – Варлаам Ванатович отримав помилування і йому було повернуто архієрейський сан. Проте від архієрейських регалій він відмовився. Останні роки життя провів у Тихвінському Успенському монастирі, прийнявши схиму.

Окремі дослідники цього питання, зокрема Ф. Терновський, вказуючи на «непритязательность и самозаклученность» Варлаама Ванатовича, вважали, що ініціатива подання петиції про відновлення Київської митрополії належала не самому архієрею, а київському вищому духовенству.²² Водночас О. Риболовський не підтримує цю думку, вважаючи, що Ванатович був «че-

ловек с сильною волей и твердым характером, решительно отстаивавший интересы свои и своей епархии», хоча при цьому стверджує, що «Варлаам Ванатович стоял совершенно в стороне от политической жизни, о интересов той или другой политической партии и был слишком пуглив в отношении к тогдашним интересам государственных лиц».²³ Проте наведена нами вище послідовна опозиційність архієрея і відмова його повернути собі втрачені регалії після дарованої йому імператрицею Анною Іоанівною амністії виявляють сильний і вольовий характер особистості Варлаама Ванатовича, його здатність до вирішальних дій.

У 1731 р. на архієпископа Київського, Галицького і всієї Малої Росії було висвячено Рафаїла Заборовського (1731 – 1747). За сприятливого для України царювання імператриці Єлизавети йому вдалося 1743 р. повернути титул мирополита і втрачений статус Київської митрополії. Цим титулом користувався і наступник Заборовського на київській кафедрі – Тимофій Щербацький, правління якого (1748 – 1757) також припало на часи, коли російський престол належав цій імператриці.

Ситуація змінилася, коли до влади прийшла імператриця Катерина II. Її метою було продовження секуляризаційних реформ Петра I і повна централізація у всіх сферах правління Російської імперії. Ці зміни зачепили і тогочасного Київського митрополита Арсенія Могилянського (1757 – 1770), якому, на відміну від попередників, було заборонено титулуватися з додатком «і всієї Малої Росії». Мотивація відповідної грамоти Синоду була такою, що «Малороссия не в единой Киевской епархии, но еще у двух преосвященных состоит» (тобто, Чернігівського і Переяславського), а тому митрополиту Арсенію було велено іменуватися «Киевским и Галицким, как и прочие епархиальные преосвященные состоят».²⁴ Як відзначав у цьому зв'язку М. Шпачинський, російські власті залишали без уваги ще одну невідповідність титулатури Київського митрополита – позначка «Галицкій», на думку дослідника, «в титуле не соответствует действительному значению Киевского иерарха, только составляет историческое воспоминание», а тому «в таком же смысле и значении можно было бы оставить и добавку в титуле – слов «и Малыя России, для исторического напоминания о бывших правах и влиянии Киевских владык».²⁵

Довідавшись про пониження митрополичої гідності Арсенія Могилянського, київське вище духовенство в черговий раз взялося відстоювати втрачені права Київської кафедри. Для цього були зібрані всі необхідні документи – давні патріарші і царські

грамоти, які були свого часу надані митрополитам Гедеону Четвертинському, Варлааму Ясинському та Іоасафу Кроковському, а також синодальна грамота, надана попередникові Могилянського, митрополиту Тимофію Щербацькому, але їхнє прохання залишилося без уваги.

Останньою спробою українських ієрархів зберегти права Української Церкви, у тому числі статус Київської митрополії, було напруження ними у 1767 р. пунктів на Комісію Нового Уложення 1767 – 1774 рр. До складеного українським духовенством проекту під назвою “О дарованіи малоросійському духовенству разнаго рода выгудностей и возвращеніи ему тех прав, привилегій, вольностей и свобод, которыми оно пользовалось в прежнія времена”, зокрема, йшлося і про відновлення статусу Київської митрополії і київського архієрея досинодального періоду (п. 36-44, 46, 66).²⁶

Укладання пунктів від духовенства Київської єпархії було доручено архімандриту Києво-Золотоверхо-Михайлівського монастиря Модесту (він став і депутатом в Комісії) та ігумену Києво-Видубицького монастиря Іакову. Порівняно з наказами від духовенства інших українських єпархій (окремо формулювалися накази від духовенства всіх трьох українських єпархій – Київської, Чернігівської і Переяславської, а також від двох ставропігійних монастирів – Києво-Печерської лаври і Києво-Межигірського монастиря) «пункты о выгудностях киевскаго духовенства» відзначалися значним обсягом (всього 74 пункти), особливою аргументованістю і виваженістю. Не було жодного пункту, який би не супроводжувався відповідними історичними документами чи іншими доказами. І ця обставина не пройшла повз увагу дослідників. Як вважав М. Шпачинський, «кієвські пункты по своему направлению представляют параллель прошенію гетмана Разумовскаго 1763 – 1764 г. и казацких старшин о возстановленіи прав малоросійскаго казачества и об учрежденіи наследственнаго гетманства. Здесь та же тенденція возвратить и отстоять все прежнія права и привилегіи...»²⁷

Найважливішими з усіх пунктів, представлених київським духовенством в Комісію Нового Уложення, були пункти, які стосувалися особи і прав київського ієрарха – 36 – 44, 46, 66 (11 з усіх 74 пунктів). Головний з них, 36-й вказував на привілеї Київського митрополита з часів прийняття християнства: висвята і повноваження екзарха Константинопольського патріарха; право посвятити в священний сан православних єпископів та настоятелів в межах визначеної юрисдикції; титул «митрополита Київського, Галицького і всія Руси»; користування всіма правами і вольностями на-

рівні з шляхтою; вільне обрання митрополита з природних мешканців Малоросії і без втручання світської влади.

Втім, саме ці пункти, як і загалом більшість пропозицій українського духовенства, залишилися у Комісії без розгляду.

Отже, більшості зверхників Української Православної Церкви зазначеного періоду доводилося стояти в обороні прав Київської митрополії: у першій половині XVII ст. – від правлячих кіл Речі Посполитої, з середини XVII ст. – до кінця XVIII ст. – в умовах наступу централізаційної політики російських властей. Якщо головною турботою першого очільника відновленої Київської митрополії Іова Борецького було намагання легімітизувати перед владою Речі Посполитої українську православну ієрархію, то київські ієрархи, починаючи від Сильвестра Косова, відстоювали статус Київської митрополії в умовах її поступового – спочатку суто канонічного, згодом фактичного – підпорядкування російській церковній владі. Найбільш показовими у цьому зв'язку були петиції вищого українського духовенства про відновлення статусу Київської митрополії за часів Варлаама Ванатовича і Арсенія Могилянського.

¹ Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки на Україні. У трьох книгах.- Книга 3. Кінець XVI - середина XIX століття / О.П. Крижанівський, С.М. Плохій - К., 1994. - С.82.

² [Болховитинов Евгений]. Описание Киевософийского собора и киевской иерархии. - К., 1825. - Дополнения. - № 19. - С. 87 - 95.

³ Сас П.М. Політична культура українського суспільства (кінець XVI - перша половина XVII ст./ П.М. Сас - К.: Либідь, 1998. - С. 59-60 пор. Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та нація в ранньомодерній Україні / Сергій Плохій. - К.: Критика, 2005. - С. 209.

⁴ Сас П.М. Політична культура українського суспільства. - С. 57.

⁵ Викул П., свящ. Киевский митрополит Иов Борецкий (1620 - 1631) /свящ. П. Викул. - Каменец-Подольский, 1894. - С. 20.

⁶ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования) / С. Голубев. - Т.1. - К., 1883. - С. 184 - 185.

⁷ Погорецький В. Українська духовна культура і Петро Могила / Погорецький Василь, о. д-р. - Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. - С. 69.

⁸ Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки на Україні. - С.83.

⁹ Русский биографический словарь. - Т. Сабанеев - Смыслов. - СПб., 1904. - С.435; Сильвестр Коссов, митрополит Киевский (оттиск из Киевских епархиальных ведомостей. - 1878. - № 7 - 10). - С. 44.

¹⁰ Там же. - С. 45.

¹¹ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. - Т.3. - СПб., 1861. - С.415-416.

¹² Варлаам Ванатович - вихованець Києво-Могилянської академії, звідки викликаний Стефаном Яворським в Московську слов'яно-греко-латинську академію. Служив флотським обер-ієромонахом, після чого отримав настоятельство у Тихвінському Успенському монастирі Новгородської єпархії.

¹³ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721 - 1795)/ Под ред. Н. И. Петрова. - Т.1 (1721-1750 гг.). - Ч.1. - К., 1904. - С. XII.

¹⁴ Пясецкий А. Время Варлаама Ванатовича, архиепископа Киевского и Галицкого (1722 – 1730) / А. Пясецкий // Полтавские епархиальные ведомости. - 1897. Часть неофициальная. - № 8. - с. 306].

¹⁵ Акты и документы..., .1, ч. 1. - № VII.

¹⁶ Там же, № III.

¹⁷ Там же, № XVII.

¹⁸ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. - Т.VII. (1727). - СПб., 1885. - Приложение VIII.

¹⁹ Акты и документы..., Т.1, ч.1., № XXVII.

²⁰ [Терновский Ф.] Прощение киевского архиепископа Варлаама Ванатовича императору Петру II о предоставлении киевской кафедре прежнего титула митрополии // Киевские епархиальные ведомости. - 1874. - №3. - Отдел второй. - С. 63 -78.

²¹ Там же. - С. 74.

²² Там же. - С. 73.

²³ Рыболовский А.П. Варлаам Ванатович, архиепископ Киевский, Галицкий и Малыя России /А.П. Рыболовский // Труды Киевской духовной академии. - 1908. - №5. - С. 199.

²⁴ Шпачинский Н., священник, Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757 – 1770 г.)/ священник, Николай Шпачинский. - К., 1907.- С. 509.

²⁵ Там же. - С. 510.

²⁶ Орловский П. К истории малорусского духовенства / П. Орловский // Киевская старина. - 1896. - Т.LIV - С.49.

²⁷ Шпачинский Н., священник, Киевский митрополит Арсений Могилянский... - С. 500.



Штатний розподіл церковного майна в Російській імперії та зміна статусу Свято-Михайлівської обителі (1786 р.)

Стаття подає відомості стосовно секуляризаційних заходів імператриці Катерини II в Росії та Україні. Детально аналізується її негативний вплив на прикладі Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря.

Ключові слова: *секуляризація, монастирі, маєтності.*

Те значення, яке мали монастирі Київської єпархії в XVII ст. під час їхньої боротьби з унією, коли вони були центрами і твердинями православ'я і української народності, з приєднанням України до Росії було природно втрачене ними. У XVIII ст. ці монастирі постають перед нами в зовсім іншому статусі. Їхнє буття в цю добу звузилося у тісні рамки власних приватних інтересів, а ці останні були обмежені тільки матеріальними потребами, які допускали хіба тільки внутрішні особисті подвиги, які відомі одному Богу. Звідси й суспільне значення монастирів у XVIII ст. стає менш помітним, ніж в попередні часи.

В церковно-суспільному відношенні монастирі Київської єпархії в XVIII ст. були свого роду пунктами, біля яких зосереджувались цілі групи поселень. Всі монастирі володіли маєтностями, селами, лісами, лугами. У селах, які належали монастирям, знаходились церкви, які, разом із належними до них причтами перебували у залежності від адміністрації своїх монастирів. У деяких селах, ближчих до монастирів, навіть не було своїх окремих церков, бо жителі їх для задоволення своїх духовних потреб зверталися безпосередньо в свої монастирі, причому ієромонахи останніх здійснювали для них всі таїнства, навіть хрещення і шлюб.

Найбільшого удару православному чернецтву було завдано секуляризаційними заходами проти монастирського землеволодіння. Статус духовенства в ті часи різко падає. Так, у Москві перші спроби цього здійснив цар Іван Васильович III. У 1478 р., скориставшись правом завойовника, він половину новгородських монастирських і архієрейських володінь роздав своїм боярським

дітям, а в 1494 р. аналогічно вчинив із частиною майна новгородського владики, яке ще не було забране. Подібне він хотів поширити на усю країну, й навіть знаходив підтримку в деяких монахах, наприклад преподобного Ніла Сорського та інших Білозерських пустельників¹.

У 1503 р. Іван Васильович запропонував Собору в Москві відібрати взагалі у всіх монастирів населені земельні володіння. Але йому відповіли: "...самі негідні царі ординські не чіпали власність єпископів і монастирів... не сміємо віддати церковного стягання, бо воно є Боже і недоторкане". І він не наважився вступати в боротьбу з монахами.

Виданий при Олексії Михайловичу закон забороняв патріарху, митрополитам, архієпископам, єпископам та монастирям купувати й брати в заставу, навіть для вічних поминань, які б то не було маєтності. При Петрі I в 1697 р. зроблене розпорядження, яке обмежувало монастирі навіть щодо нових будівель. Вимагалися для пред'явлення в Москву "приходні" книги про гроші й хліб. Після смерті Патріарха Адріана (13 жовтня 1700 р.) Петро I віддав під мирський суд усіх людей, які були у володіннях патріарха, архієреїв та монастирів².

Реформи Петра I зіткнулися з протидією Церкви, яка, з одного боку, була абсолютним моральним цензором для населення держави, а з другого – через посередництво монастирів володіла значною частиною матеріальних цінностей і земельних угідь, ставши "державою в державі"³.

За українським законодавством, зневага до священослужителів передбачала таке ж покарання, як і за зневагу світських шляхетних осіб. Гетьманськими універсалами визначалось, що "якщо хтось із козаків чи самовправників буде своїх духовних осіб, священників і ченців словами безчестити й монастирям шкоду робити, то таких смертю строго карати"⁴.

Петровські укази обмежили права духовенства й позбавили його правового захисту⁵. Самоуправне українське козацтво починає нападати на будинки священослужителів, на монастирі, грабувати й не рідко вбивати господарів. У 1728 р. з подання гетьмана Д. Апостола виходить "височайший указ", відповідно до якого духовенству, церквам й монастирям заборонялось купувати козацькі землі та угіддя⁶. Цей указ суттєво підривав матеріальний добробут духовенства, адже земля на Україні була найпершим джерелом багатства й головним об'єктом пожертв.

У 1762 р. вийшов указ царя Петра III, який проголошував повну секуляризацію церковного майна, але він не був приведений

в дію через скинення й вбивство імператора. 28 червня 1762 р. зійшла на імператорський престіл Катерина II, яка зразу ж повертає всі маєтності монастирям та в управління Духовної Колегії, а Колегію Економії наказує ліквідувати⁷.

Але вже через два роки (1764 р.) вона затверджує звіт ревізійної комісії, яка перевіряла церковні володіння, про погане управління духовенством своїми землями як таке, що не корисне для добробуту в державі, і в цей же рік забирає в Церкви усю її нерухомість⁸. Виняток був зроблено лише для України та південних губерній, однак впровадження там секуляризаційної реформи ставало лише питанням часу⁹.

Ці заходи протирічили всім установленим законам та постановам. Так, у старозавітному Біблійному законодавстві майно, яке присвячене Богу і належить Церкві, визначалось терміном залятого, - "святині Господньої, яка не продається". "Все заляте є велика святина Господня" (Лев. 27: 28, 29). У поглядах римського законодавства і новозавітних канонів на церковне майно легко помітити наслідування старозавітному принципу. За римськими законами це майно було поставлене під захист права божественного і ніякій приватній особі належати не могло¹⁰. Воно, як говориться в церковних канонах, є майном, яке належить Богу, володінням Господнім, стяжання Господне. Посвячене Богу не може стати мирським¹¹.

Проти секуляризаційних заходів виступило декілька єпископів: єп. Костромський Даміан, митр. Московський Тимофій, єп. Старгородський Сильвестр, архієп. Переяславський Афанасій. Всі вони отримали за це догану від Св. Синоду. Особливо гостро протистояли цьому українські архіпастирі: митр. Ростовський св. Арсеній Мацієвич, якого заарештували 1 квітня 1763 р., позбавили сану й відправили в заслання, де він і помер¹², та митр. Тобольський св. Павло Конюшкевич, якого Св. Синод засудив до позбавлення сану¹³. Інші, зокрема, російські архієреї, тільки сприяли швидкому впровадженню реформи.

В Україні цей процес прискорило прохання від Малоросійської Колегії, складене графом П. Рум'янцевим, бригадиром П. Мещерським, полковником І. Хвостовим, генеральним хорунжим Д. Апостолом "...про звільнення духовенства від світських турбот і приєднання усіх чернечих маєтків до корони"¹⁴.

Необхідно відзначити, що на монастирські володіння посягали не одні козаки й міщани. Часто спостерігались і приклади того, що один монастир захоплював володіння сусіднього¹⁵. Особливо часто ці захоплення практикувались ставропігійними мо-

настирями: Києво-Печерською Лаврою, яка привласнювала собі ґрунти Києво-Видубицького, а також Києво-Межигірським монастирем, який вів затяжну земельну “тяжбу” із Золотоверхо-Михайлівським монастирем¹⁶.

Інкони монастирі вели одночасно кілька судових справ. Так, Києво-Богословський жіночий монастир вів суперечку одночасно з Києво-Флорівським і Золотоверхо-Михайлівським із-за Ходосівки та Крюківщини. Справа ця тянулась 75 років, була на розгляді Св. Синоду і Сенату, та все ж залишалась без кінцевого розв'язання. У загальному XVIII ст., особливо його середина, в історії київських монастирів та й українських є епохою боротьби за свої давні права та привілеї, на які посягали козаки, міщанство та інші можновладці¹⁷.

Передбачаючи секуляризацію, монастирі стали до цього готуватись. Так, Михайлівська обитель відпустила на волю усіх своїх кріпаків, залишивши за собою тільки 163 “двори” для монастирських робіт, переважно в наближених до Києва маєтностях. Після цього в 1775 р., стали зменшувати господарство, передчасно продаючи худобу. Архімандрит Тарасій Вербицький* так багато продав усякого монастирського майна, що в 1782 – 1783 рр. замінив покрівлю над усією церквою, позолотив куполи і вилив два великих дзвони (525 пудів обидва)¹⁸.

Коли в 1786 р. вийшов указ про відібрання маєтностей Свято-Михайлівська обитель була вже до цього підготовлена. За штатом вона була зарахована до першого класу із утриманням братії в числі 33-ох чол.¹⁹ Монастир замість прибутку від колишніх володінь почав отримувати із казни щорічно суму на потреби монастиря у розмірі 2300 крб.²⁰

Необхідно зазначити, що до цього кожен монастир, звичайно, приймав братії стільки, скільки вимагали потреби обители й поміщалось у її будинках. Згідно із відомістю 1757 р. в Києво-Михайлівському Золотоверхому монастирі налічувалось 63 чол.

На підставі указу 1786 р. від Михайлівського монастиря були забрані майже усі земельні володіння. Хоча декілька земельних наділів було залишено, але і вони були розібрані між київськими монастирями, оскільки архімандрит Тарасій пішов на спокій, і в обителі панував безлад, і не було кому клопотати про монастирські інтереси. Для Золотоверхої обители залишилося тільки 2

* У жовтні 1779 р. із Київської Духовної Консисторії на ім'я архім. Тарасія надійшов указ, яким вимагалось надсилати ієромонахів, монахів та послушників у ті монастирі, де їх бракує, із тих, де їх достатньо (ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп.1. – Спр. 10. – Арк. 1 – 2 зв.).

“двори” та один острів для вигону худоби. Озеро для ловлі риби монастир отримав лише в 1836 р., а млина не отримав взагалі²¹. Указ не торкався грошових вкладів та пожертвувань у вигляді різних цінних речей.

При такому матеріальному становищі, звичайно, засобів для утримання невеликої братії залишалось дуже мало. А про благоустрій обителі не було чого й думати. Цікаво, що в ЦДІА України в м. Києві за 1786 р. (у Ф. № 169) майже повністю відсутні документи. Навпроти назви того чи іншого документа за цей рік просто стоїть штамп “выбыло”.

Та все ж у 1787 р. у Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирі була досить численна братія. Так, в описі монастиря перераховується: архіандрит – 1, ієромонахів соборних – 4, рядових – 14, ієродияконів – 9, монахів – 10, келійників, послушників і різних служителів – 34. Усіх разом – 73 чол.*²². Зрозуміло, що із усіх перерахованих, тільки невелике число їх одержувало штатні кошти, а усі інші утримувались за монастирський рахунок.

Внаслідок секуляризації в Україні (1786 р.), на яку Катерина II наважилась тут лише через 22 роки після такого ж указу в Великоросії, українські монастирі втратили основну масу маєтностей і опинились у жорсткій матеріально-фінансовій залежності від державних субсидій, що фактично означало їх приреченість на залежне від самодержавно-синодальних властей життя²³. З цієї точки зору накази, дані від Києво-Печерського, Межигірського, Михайлівського Золотоверхого та інших монастирів до катерининської комісії з підготовки нового зводу (уложення) законів Російської держави в 1766 р., були чи не останнім публічним і колективним виявом прагнень українських монастирів повернути їм стародавні права і вольності, досягнуті віковою боротьбою народу й духовенства.

За підрахунками деяких вчених, у результаті секуляризації в Україні (в межах Російської імперії) з 85 монастирів було скасовано 29 (34 %). За підрахунками, що базуються на первинних статистичних матеріалах В. Звіринського, в результаті трьох хвиль секуляризації було скасовано близько 45 монастирів, в тому числі такі відомі київські, як Софійський, Братський Богоявленський, Кирилівський, Межигірський та інші²⁴.

* У фонді Михайлівського монастиря (№ 169) за цей рік можна знайти наступну кількість братії: архіандрит, намісник, скарбник; ієромонахів штатних – 13, позаштатних – 6, ієродияконів штатних 4; монахів штатних – 8, позаштатних – 4; “больничныхъ ієромонаховъ” – 3, ієродияконів – 2. Разом 43 чоловіка (ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 1 (1787 г.). – Спр. 2. – Арк. 9 зв.). Як видно тут не враховані послушники, келійники тощо, яких завжди було немало.

Зазначимо, що, використовуючи непослідовність політики самодержавства в цьому питанні, монастирі в наступні роки змогли значною мірою компенсувати втрати, звівши акцію секуляризації до досить скромних результатів.

Останні ж дні та години тієї, яка впровадила ці секуляризаційні закони, Катерини II були надзвичайно важкими, жахливими та мучительними. За свідченням лейб-медика Роджерсона, вона була повалена апоплексичним приступом, за яким слідував параліч. Вона страждала 36 годин і померла, не промовивши жодного слова. Це сталося 6 листопада 1796 р.²⁵.

Указом Св. Синоду від 16 жовтня 1799 р. настоятелям Свято-Михайлівського монастиря призначено бути вікаріями Київського митрополита з саном єпископів Чигиринських. Першим отримав цей сан архімандрит Новгород-Сіверського монастиря Феофан (Шиянов), посвячений митр. Гавриїлом (Банулеско-Бодоні) 22 лютого 1800 р. Він був настоятелем обителі 7 років. 25 січня 1807 р. його переведено в Переяслав, де він і помер 24 січня 1812 р.²⁶.

Уже саме поєднання посад вікарія і настоятеля було надзвичайно корисним для обителі з матеріального боку, оскільки її господарство збільшилось через приєднання до монастирських маєтностей земельних наділів, призначених для утримання вікарія*. Але, крім цього, преосвященний Феофан виклопотав для Михайлівського монастиря до 150 десятин землі, хутір і млин, а для збільшення доходів влаштував при обителі іконно-книжну лавку²⁷. Завдячуючи цьому, монастир мав уже можливість провести певні ремонтні роботи, які були так необхідні.

На честь Феофана (Шиянова) хутір Лазарівщина названий Феофанією. У ньому преосвященний влаштував на кам'яному фундаменті дерев'яну церкву, а також замський архієрейський будинок²⁸. Цей хутір раніше належав Софійському монастирю, але після секуляризаційних заходів у 1786 р. був забраний в нього, а пізніше на прохання Преосвященного Феофана, відданий Михайлівському монастирю.

У 1866 р. за преосвященного Порфирія Успенського тут була збудована кам'яна церква в ім'я Всіх Святих і готель. Це було улюблене місце перебування цього єпископа-вікарія²⁹. Вже станом на 1913 р. в скиті Феофанія було 163 десятини 980 кв. сажнів землі³⁰. Вона також була місцем упокоєння ченців Золотоверхого монастиря.

* Так преосвящ. Афанасій єп. Чигиринський запів року отримував 582 руб. (ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 1. – Спр. 84. – Арк. 4).

Отже, не дивлячись на заходи московських володарів щодо пониження, пригнічення та зменшення монастирів, Михайлівський Золотоверхий, завдяки перебуванню в його стінах вікаріїв митрополита Київського єпископів Чигиринських (Черкаських), а особливо досить частим та великим пожертвам приватних осіб, постійно зростав як у внутрішньому благоустрої обителі, влаштуванні усіх необхідних приміщень на її території, так і щодо збільшення земельних наділів та хуторів.

За штатом 1842 р., у Михайлівській обителі затверджено: настоятель і намісник, 8 ієромонахів, 4 ієродиякони, 3 монахи і 8 послушників. На утримання монастиря і братії з казни приходило по 4125 руб. в рік, і до цього, на утримання вікарія й прислужників при ньому – 2240 руб. в рік³¹. Станом на цей рік (1842 р.) монастир уже отримував прибутки із таких маєтностей: 1) луг Кораблице, поблизу с. Козина (90 десятин); 2) маєтність на р. Либідь разом із будинком; 3) хутір Яровці (43 десятини); 4) млин в с. Мотовилівка (11 десятин)³².

І знову ж таки, як зазначав ієром. Євстратій (Голованський), монастир із-за щоденного служіння в декількох церквах та із-за часткового нагляду за господарським життям ніколи не міг задовільнитись наявним числом монастирської братії. У другій половині XIX ст. в обителі перебували, крім преосвященного настоятеля: 1 намісник, 22 ієромонахи, 5 ієродияконів, 19 монахів, 60 послушників, 22 співців, 20 служителів. Отож, усіх разом 139 чол.³³.

М. Закревський подає приблизно таке ж саме число братії в цей період (132 чол.). Перераховуючи достатки й різні прибутки обителі, він приходять до висновку, що кожен рік монастир отримував приблизно 40 тис. руб. Як зазначає дослідник, якщо розділити цей дохід на кожного з монастирської братії, то в середньому один чоловік отримував би 322 руб. у рік, не враховуючи окремої квартири та опалення³⁴.

На початку XX ст. монастирські володіння та кількість братії настільки зросли, що Михайлівський Золотоверхий став одним із найбагатших монастирів у імперії. У відомості цієї обителі за 1909 р. про кількість монастирської братії, землі та інших маєтків бачимо, що в ньому вже було: 2 архімандрити, 1 ігумен, 15 ієромонахів, 12 ієродияконів, 28 монахів та 143 різних служителів³⁵.

Також монастир володів хуторами: Феофанія (163 дес. 980 кв. сажн.), Бобриця (18 дес. 400 кв. сажн.), Вигурівщина (203 дес. 1800 кв. сажн.) тощо. Крім цього, були ще такі вікаріатські землі: Мотовилівка (сучасна вул. Васильківська – 46 дес. 1800 кв. сажн.), Яровці (28 дес. 960 кв. сажн.), Козин (320 дес. 1836 сажн.) та вікаріат-

ський Спраковський став (між селами Хотів і Пирогово – 17 дес.). Усього разом загальний дохід монастиря складав 263,380 руб. *

Через декілька років братія значно зростає: 1 архімандрит, 2 ігумени, 18 ієромонахів, 19 ієродияконів, 28 монахів і 170 тимчасово проживаючих послушників та інших служителів³⁶. Крім цього, монастир володів маєтністю на перехресті вул. Жиланської і Безаківської (1 дес. 2337 кв. сажн.), яка поділялась на 13 земельних наділів і була віддана в оренду на 12 років³⁷.

Першокласному Михайлівському монастиреві також належала вся теперішня “Володимирська гірка” з її схилами, які були вкриті виноградниками. Пізніше, після побудови пам'ятника св. рівноапостольному князю Володимиру, схили Михайлівської гори перейшли у власність міста. Тут було влаштовано сад із прекрасними алеями³⁸.

Як бачимо, знаходились ті чи інші коректування катерининського указу (1786 р.), але головне, звичайно, не в цьому. Монастирям, і не лише українським, було продемонстровано: їхнє існування відтепер залежатиме не від них, не від місцевого церковного керівництва, не від волі віруючих, а від самодержавної влади. Традиція навіть відносно національно-церковної автономії монастирів мала відійти в минуле. Допускався лише безумовний послух і підпорядкування російським самодержцям.

Варто також зазначити, що урядові так і не вдалося здійснити за рахунок секуляризації широкі проекти просвітництва, догляду за немічними та убогими. За винятком першого (відібрання маєтностей), жоден інший пункт катерининського указу від 10 квітня 1786 р. не був реалізований у повному обсязі³⁹.

¹ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: В 9 т. - М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, - Т. 6. - С. 125.

² Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. - СПб., 1876. - С. 51 - 54.

³ Ломачинська І. Монастирі між духом і світом // Людина і світ. - К., 1999. - № 11-12. - С. 47.

⁴ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 1407. - Оп. 2. - Спр. 70. (1649 г.) - Арк. 2; Спр. 132. (1654 г.) - Арк. 2.

⁵ Ломачинська І. Православне чернецтво і козацтво в XVII - XVIII ст. // Людина і світ. - К., 1999. - № 5. - С. 24.

⁶ Орловский П., прот. Старинная рукопись Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря // Въ память 800-летия Киево-Михайловского Златоверхого монастыря 11 июля 1108 г. - 11 июля 1908 г. - К.: Типогр. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1909. - С. 208-221; Шамрай С. Київська сотня на Гетьманщині // Київські збірники історії й археоло-

* Щороку монастир сплачував прибіл. 140 руб. державного податку. З них 76 руб. - міського збору (ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. - Оп. 6. - Спр. 315. - Арк. 6 зв.).

гії, побуту й мистецтва, видає академічна комісія історії Києва / Під ред. акад. М. Грушевського: Всеукраїнська Академія Наук. – К., 1930. – Зб. 1. – С. 282.

⁷ Лефорт А. История царствования государини императрицы Екатерины II. - М., 1837. - Ч. 3. - С. 45.

⁸ Багалай Д. К истории Екатериненской Комисии для составления проекта Нового Уложения // Киевская Старовина. - К., 1885. - Т. 13. - С. 84.

⁹ Лозінський К. Участь українського духовенства в роботі катериненської Комісії Нового Уложення 1767 - 1768 рр. Дисертація на здобуття вченого ступення кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. - К., 2000. - С. 127.

¹⁰ ІРНБУ ім. Вернадського. - Ф. 304. - Дис. №1055. Ковалевський В. Имеют ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мирян на управление церковными имуществами. - К., 1886. - С. 23.

¹¹ Книга Правильхъ Святыхъ Апостолъ, Святыхъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ, и Святыхъ Отець. - М.: Въ Синодальной типографіи, 1893. - С. 67 - 72.

¹² Лларіон (Огієнко), митр. Митрополит мученик Арсеній Мацієвич // Православний вісник. - К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1999. - № 7-8. - С. 51-69; № 9-10. - С. 44 - 46.

¹³ Варлаам (Пилипишин), архієп. Життя та діяльність святителя Павла (Конюшковича), митрополита Тобольського і Сибірського // Православний Церковний Календар 2000. - К., 1999. - С. 101.

¹⁴ Сборник Императорского Российского Исторического Общества. - СПб., 1885-1887. - Т. 10. - С. 229.

¹⁵ Граевский И. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий // Труды Киевской Духовной Академии. - К., 1911. - Кн. 4, (апрель). - С. 548 - 557.

¹⁶ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 51. - Оп. 1(1752 г.). - Спр. 682.- Арк. 1 - 4; Спр. 1777. (1758-1759 гг.). - Арк. 1-22.

¹⁷ Лозінський К. Боротьба українського духовенства за збереження своїх прав та привілеїв у 2-й половині XVIII ст. // Православний вісник. - К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. - № 1-2. - С. 45 - 50.

¹⁸ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. - Оп. 1(1779 г.). - Спр. 1.- Арк. 4; Спр. 4 (1780 г.); Спр. 3 (1783 г.).

¹⁹ Петровскій С., свящ. Златоверхій Михайловскій монастирь въ Києве... 1902. - С. 43.

²⁰ Преловська І. Джерелознавчий аналіз документальних матеріалів Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря за 1919 рік (на матеріалах Ф. № 4215 ЦДА-ВО України м. Київ та Ф. № Р-1 ДАМК // Український Археографічний щорічник. НАН України Археографічна комісія Інститут української історіографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. - К., 2001. - Вип. 5-6. - Т. 8-9. - С. 218-229.

²¹ Петровскій С., свящ. Златоверхій Михайловскій монастирь въ Києве... 1902. - С. 43 - 44.

²² ЦДІА України в м. Києві. Ф. 193. - Оп. 2(1787 г.). - Спр. 303.- Арк. 4.

²³ Климов В. Шлях у небуття // Людина і світ. - К., 1995. - № 3-4. - С. 19.

²⁴ Зверинский В. Материалы для историко-топографического исследования о Православных монастырях в Россійской имперіи, с библиографическим указателем. Преобразование старых или учреждение новых монастырей с 1764-95 по 1 июля 1890 г. - СПб., 1890. - С. 146 - 148.

²⁵ Лефорт А. История царствования государини императрицы Екатерины II. - М., 1837. - Ч. 3. - С. 7.

²⁶ Дегтярьов М., Реутов А. Михайлівський Золотоверхий монастир... 1997. - С. 127.

²⁷ Петровскій С., свящ. Златоверхій Михайловскій монастирь въ Києве... 1902. - С. 45.

²⁸ Євстратій (Голованскій), ієром. Кієво-Златоверхо-Михайловскій первокласный монастирь и его скитъ Феофанія... - С. 129.

²⁹ Лебединцев П., прот. Кієво-Михайловській Золотоверхій монастирь въ его прошедшемъ и настоящемъ состояніи... 1884. – С. 34 – 35.

³⁰ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 6(1913 г.). – Спр. 1410.– Арк. 5 зв.

³¹ Захарченко М. Кієвъ теперъ и прежде. - К.: Издат. Паровое Лито-Типографическое заведение С. В. Кульженко, Ново-Елисаветинск, собст. д., 1888. – С. 223 – 224.

³² Лебединцев П., прот. Кієво-Михайловській Золотоверхій монастирь въ его прошедшемъ и настоящемъ состояніи... 1884. – С. 55 – 56.

³³ Євстратій (Голованскій), іером. Кієво-Златоверхо-Михайловській першокласный монастирь и его скитъ Феофанія... – С. 100.

³⁴ Закревський Н. Описание Киева: В 2 т. - М.: Иждивен. Москов. археологического о-ва, 1868. - Т. 1. – С. 549.

³⁵ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 127. – Оп. 876(1902 г.). – Спр. 855.– Арк. 2.

³⁶ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 6(1913 г.). – Спр. 1410.– Арк. 5 – 11.

³⁷ ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 6. – Спр. 1410... – Арк. 5.

³⁸ Крашенінніков С. Київ Шевченкових часів. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто: Друкарня в-ва «Америка» Наукове Т-во ім. Шевченка, 1984. – С. 99.

³⁹ Крижанівський О., Плохій С. Історія Церкви та релігійної думки в Україні: У 3 кн. - К.: Либідь, 1994. - Кн. 3. – С. 213.



Літургійна практика і мистецтво доби Петра Могили (на прикладі розписів церкви Спаса на Берестові)

У даній праці означено деякі особливості української духовної і художньої культури доби Петра Могили. Монументальний ансамбль церкви Спаса на Берестові 40-х рр. XVII ст. розглянуто в контексті літургійної практики цього часу. На цьому прикладі продемонстровано взаємодію богослужбового ритуалу і церковного мистецтва.

Ключові слова: церква Спаса на Берестові, іконологія, монументальний ансамбль, літургійна практика, система розписів.

В православній традиції Слово і Образ завжди становили нерозривну єдність. Після перемоги іконошанування це було закріплено й догматично. Актуальні тенденції богословської думки, зміни в богослужбовій практиці – все це в будь-яку історичну добу прямо чи опосередковано відображалось в церковному мистецтві. Монументальне малярство особливо чутливе до таких змін – сама його специфіка передбачає зв'язок із світоглядними проблемами.

Показовим прикладом цього є монументальні розписи церкви Спаса на Берестові 40-х рр. XVII ст. (іл. 1) Ця пам'ятка є не тільки рідкісним зразком малярства поствізантійської традиції на теренах України. Вона цікава як свого роду історичний документ: в особливостях системи розписів і підборі сюжетів цього ансамблю відобразився певний етап еволюції українського богослужбового ритуалу. Ми можемо це стверджувати, оскільки приступили до розгляду проблеми іконології могилянських розписів і навіть на цьому етапі помітили деякі особливості. Хоча наші дослідження ще тривають.

Питання інтерпретації богословського задуму стінопису церкви Спас досі було практично не розкрите. Окремі дослідники лише пунктирно намітили певні теми ідейної концепції. Зокрема, відзначимо працю Є.П. Кабанця "Світильник, сяючий

у п'їтьмі...»¹ Стаття мїстить досить розгорнутий опис декорації інтер'єру церкви, визначено головні акценти у системї розписів. Зауважено, що Спаський храм має чїтко сплановану концепцію малювання – в ньому простежується, щонайменше, кілька повноцїнних художньо-зображувальних тем: “євангелїчна, напучувальна; аскетична, спокутувальна; величальна, патетична”². Зазначено, що невеликі розміри храмового примїщення вимагали нових нестандартних, новаторських пїдходів до моделювання художньої композиції церкви³. Особливий наголос зроблено на втіленнї в стїнопису ідей ісихазму й означено низку сюжетів, що ці ідеї презентують⁴.

В цїлому ми подїляємо думки, висловлені цим ученим. Проте вважаємо, що проблема іконології ансамблю таким чином не вичерпана. Наразі ми висловимо деякі власні зауваження з цього приводу.

Нагадаємо, що розписи храму – єдиний цїлісний ансамбль, виконаний у Києві в цей час. В інших відновлюваних церквах (наприклад, у Софїї) Петро Могила й запрошені ним майстри мали рахуватися з уже наявним живописом. Тому в цих випадках не йшлося про чїтку й послїдовно проведену програму. У Спасї ж ми маємо повністю новий живопис, хоча й виконаний у древніх стїнах, частково поверх давньоруських фресок. У невеликій спорудї було порівняно легко реалїзувати цїлісну концепцію, яка неминуче відобразила певні історичні реалїї. Це робить монументальний ансамбль Спаського храму надзвичайно важливим для означення особливостей не тїльки художньої, але й духовної культури моголянської доби взагалї.

Набір сюжетів і розміщення основних композицій в системї розписів повністю відповідає традиції візантїйського мистецтва. Ми бачимо канонїчні зображення Христа і Богородиці в різних типах на ключових мїсцях (їл. 2). Презентований також празниковий цикл – іконографія бїльшості сюжетів склалася давно і не була новою для українського мистецтва. У розписах внутрїшнього нартексу презентований страшний цикл – іконографія деяких із цих сюжетів хоча й склалася порівняно пїзно, але у XVI – XVII ст. вони вже стали “загальним мїсцем” у мистецтві схїднохристиянської церкви.

На різних конструктивних частинах храму представлено також образи чисельних святих. Деякі з них, дійсно, не характерні для українського мистецтва попередніх перїодів, але вельми поширенї у візантїйському й поствізантїйському мистецтві. Усі вони теж мали вже усталену іконографїю. Дослїдника стїнопи-

су церкви Спаса має вразити в першу чергу саме відсутність нових сюжетів і тем, яких на межі XVI – XVII ст. в поствізантійському мистецтві з'явилося вже досить багато. Ми вважаємо, що оригінальність розписів церкви Спаса не в іконографічних нововведеннях. Оригінальним був богословський задум храму, в якому виражено складний зміст у традиційних сюжетах і формах.

Ми звернули увагу, що в храмовому ансамблі церкви Спаса є наполегливі повторення певних сюжетів. Двічі повторено сюжет храмового празника – композиція “Преображення” розміщена у зовнішньому нартексі над вхідним прорізом (іл. 2) і на східній стіні внутрішнього нартексу.

У приміщенні внутрішнього нартексу “здубльовано” деісусну композицію. Вона зображена на головному склепінні приміщення у вигляді триморфону із Собором Небесних Сил (іл. 3). Ще раз Деісус презентований там само, нижче, у верхній частині східної стіни, над тріумфальною аркою – це славнозвісна композиція із портретом Петра Могили (іл. 4). Фігура Христа Великого Архієрея з цього Деісусу розміщена точно під зображенням Христа із деісусної композиції склепіння. І ці зображення розміщено по центральній осі храму.

Двічі у розписах храму Христос презентований у типі Пантократора: в деісусній композиції склепіння внутрішнього нартексу і в розписах зовнішнього нартексу (тут представлено тронний варіант) (іл. 1).

Кілька разів у розписах церкви презентовано образ Христа Емануїла. Зокрема, у композиції “Богородиця Знамення” у найурочистішому місці над центральною апсидою, на площині, утвореній нервюрними ребрами склепіння. І поряд – образ Спаса Емануїла у центральному медальйоні склепіння храму. Обидва ці зображення теж розміщено по центральній осі церкви. У типі Емануїла Христос представлений і у композиції “Спас-Дитя Недрімне Око” на південній стіні внутрішнього нартексу.

В храмі є також інші іконографічні типи Христа: на протилежних стінах внутрішнього нартексу (північній і південній, відповідно) представлено “Св. Чрепіє” і “Св. Убрус”. У ніші жертовника презентовано композицію “Цар Слави”.

Впадають у вічі також багаточисельні зображення Небесних Сил, зокрема, фігури архангелів Михаїла й Гавриїла. Небесні Сили різних чинів презентовані у композиції склепіння внутрішнього нартексу, до складу якої входять також композиції “Собор архангела Гавриїла” і “Собор архангела Михаїла” у верхніх регістрах північної і південної стін. Архангели Михаїл і Гавриїл зображе-

ні по сторонах Богородиці Знамення на склепіння вівтаря. Особливо репрезентативні фігури архангелів вміщено на укосах тріумфальної арки (іл. 5). Архангели Михаїл і Гавриїл “співслужать” святителям у композиції “Служба Св. отців” центральної апсиди. (Додамо, що фігури архангелів традиційно представлено також у таких композиціях храму, як “Хрещення Христа”, “Благовіщення”, “Вознесіння”, “Моління про чашу”, “Спас Недріманне Око” та ін.)

Усі згадані композиції знаходяться на ключових місцях у системі розписів, отже можна говорити про свідоме бажання розставити певні акценти. Спробуємо визначити основні теми богословського задуму стінопису.

Одна з провідних тем богословського задуму стінопису, безперечно, пов'язана з присвятою храму святу Преображення (це відзначив ще Є.П. Кабанець⁵). Це ідея нетварного світла, преображення людської плоті Христа. Вона сприймається християнською традицією як запорука майбутнього преображення людини, її єднання з Господом. Ця ідея розроблялася у вченні ісихазму. Один із засновників цього містичного вчення – Св. Григорій Палама зображений на віконному укосі у вівтарній частині церкви Спаса. Сюжет храмового празника двічі представлений у стінопису не випадково. Невипадково також на укосах аркової ніші північної стіни внутрішнього нартексу презентовані зображення Косьми Маюмського та Іоанна Дамаскіна – ці святі склали канони свята Преображення.

Єднання людини з Господом відбувається також у таїнстві Євхаристії. Ця тема в ансамблі виражена у багатьох сюжетах. Водночас виявлено тему Боговтілення. До неї додається мотив славословлення – його співають Євхаристичній Жертві Небесні Сили. Так, композиції “Соборів архангелів” у символічному вигляді презентують теми Боговтілення й поклоніння Євхаристичній Жертві. Додатковий мотив теми Боговтілення – довічна Рада Небесних Сил: чисельні зображення Небесних Сил, що славословлять Господові, уміщено на склепінні внутрішнього нартексу.

З метою акцентувати євхаристичну тему, Христос у дійсній композиції із портретом Петра Могилы презентований у типі Великого Архієрея – новозавітного священика, що приносить самого себе в жертву.

Смисловим центром євхаристичної теми є розписи центральної вівтарної апсиди, де презентовано Службу Святих отців. В урочистому архієрейському богослужінні з рипідами тут беруть участь архангели Михаїл і Гавриїл, котрі зображені у дияконському вбранні обабіч престолу. Таким чином Небесні Сили співслужать Христу в таїнстві Євхаристії.

Зображення Спаса Емануїла на склепінні храму, і в композиції “Богородиця Знамення” презентує тему Боготілення й довічного існування Христа. Ця тема у поєднанні з євхаристичною виражена у композиції “Спас-Дитя Недрімання Око” на південній стіні внутрішнього нартексу.

Більшість цих богословських тем виражено у славнозвісному написі, що розміщений на східній стіні зовнішнього нартексу навколо круглого віконного отвору (іл. 6). Подаємо цей текст в адаптованому перекладі: *“Петро Могила, архієрей Божий, підніс цей храм і себе самого Господу Владиці і скінчив цей гідний хвали і вічної пам’яті дім, вивівши його із забуття, перстами греків написав славу, яку ти, Безначальний, нажив хресними стражданнями в світі, бо ж у храмі Божому кожен складає подяку. Ти, що підтримуєш склепіння небосхилу і тягар землі Твоєю десницею тримаєш, утримуй і цей дім назавжди непорушним у славу Твоєї держави. У літо від Різдва Ісуса Христа 1644, листопада 16”*. В цьому тексті йдеться про Славу Господню - Небесні Сили, про Христову спокутну Жертву, й означена необхідність складати подяку Господові – вірні здійснюють це в таїнстві Євхаристії.

Це, безперечно, поки що побіжні зауваження. Окремі теми ми лише намітили. І богословська концепція розписів ними не вичерпується. Ми вважаємо також, що в стінопису храму відображено деякі особливості богослужіння могилянської доби. Велика кількість зображень Небесних Сил у порівняно невеликому приміщенні храму, акцент на образах архангелів Михаїла й Гавриїла може пояснюватися певними особливостями чину тогочасної Літургії, адже церковне мистецтво нерідко фіксує зміни в літургійній практиці.

Прагнення зрозуміти складний богословський задум розписів спонукало нас звернутися до богослужбової літератури. Наразі ми пропонуємо здійснити певні зіставлення богослужбових текстів і сюжетів та образів церкви Спаса на Берестові. Згадаємо також деякі історичні обставини.

Відомо, що Петро Могила займався впорядкуванням українського богослужбового ритуалу. При ньому була видана низка богослужбових книжок і творів догматичного змісту. Серед них слід особливо відзначити “Літургіаріон” (К., 1629, перше з видань служебників, що вийшли стараннями П. Могили), Короткий катехізис (“Собраніе короткой науки об артикулах віри православнокафолической христианской ведлуг визнания и науки церкви святой восточной Соборной апостольской”, К., 1645), Великий Требник (“Евхологіон, албо молитвослов или Требник”, К., 1646).

Митрополит здійснив ревізію видань, що раніше використовувалися у богослужінні. Він намагався виправити наявні у них помилки й розбіжності, користуючись авторитетними джерелами, насамперед, грецькими. П. Могила і богослови з його оточення завжди наполягали на спадковості від святоотецької ранньохристиянської традиції. Наприклад, у передмові до згаданого Літургіаріону 1629 р. редактор видання Тарасій Земка писав: *“/.../ ми соборния Апостолския Церкве суще уди, Древних отец наших учителей церковних Догмат правих держимся, и им не преложно и неотступно послідуєм”*⁶.

Могилянська реформа потребувала участі багатьох богословів, котрі групувалися, насамперед, навколо двох просвітницьких осередків – Києво-могилянської колегії та Києво-Печерської лаври. Самий митрополит, як відомо, виконував у цій справі не лише організаторську роль. Він був і автором, і укладачем, і редактором цілої низки богословських, богослужбових і полемічних видань. У тій самій передмові до Літургіаріону 1629 р. Тарасій Земка відзначав, що митрополит мав намір написати тлумачення Божественної літургії і на момент виходу згаданого службника активно над цим працював⁷. Тобто, немає сумнівів щодо пильної уваги П. Могили до форми і змісту православного богослужіння.

В контексті нашої проблеми важливим є богословське розуміння участі Небесних Сил у здійсненні церковних таїнств. Це питання зацікавило нас і в історичному, і в догматичному аспекті, адже український богослужбовий ритуал за доби Петра Могили зазнав змін. Зміни й виправлення відбувалися у ньому і в наступні епохи. Значні уточнення відбулися, зокрема, у Синодальний період, на чому ми зупинимося нижче.

Зазначимо, насамперед, що згадування Небесних Сил, залучення їхньої молитовної допомоги відбувається на різних службах добового циклу православного богослужіння й у різні моменти цих служб. Їхня незрима присутність постійно відзначається й під час здійснення таїнства Св. Євхаристії. “Нині Сили Небесния с нами невидимо служат” – ці слова співає хор на Літургії після другої молитви вірних⁸. Потім їх виголошують диякон і священник у вівтарі, коли кадять Св. Трапезу і Св. Предложення⁹. Ці тексти здавна були у чині Літургії й досі є незмінними.

Однак у послідуванні Проскомідії могилянської доби є певна особливість, що буде відсутня у богослужінні Синодального періоду. Це стосується одного із найурочистіших моментів, коли з просфор видаляються частки, які згодом опускаються у потир. Як відомо, після т. зв. Агнця і частки, що виймається за Богоро-

дицю, вилучаються частки за дев'ять чинів святих. Святи на проскомідії згадуються, по-перше, для вшанування їхньої блаженної пам'яті, й, по-друге, для того, щоб їхніми молитвами Господь прийняв приготовану жертву Євхаристії.¹⁰ Таким чином ми сповідуємо силу Божу, що в святих відкрилася: вони ж бо вірили у хресні заслуги Боголюдини. Ми висловлюємо вдячність Господові не тільки за них самих, але й за те, що Господь в них прославив людську природу.¹¹

У могилянському Літургіаріоні 1629 р. (та інших службениках, що були видані за часів митрополита) було зазначено однак, що першими в ряду угодників Божих згадуються Св. арх. Михаїл та Небесні Сили безплотні¹². І це є досить важливим моментом, оскільки пізніше ангельські чини на Проскомідії при вилученні часток вже не згадувалися (не згадуються вони і в сучасній службі Божій). Вважається, що спокутна Жертва була принесена за людей, а не за ангелів.¹³

Інші чини святих – Св. Іоанн Предтеча, старозавітні пророки, апостоли, святителі вселенські й російські, мученики й мучениці, преподобні отці й матері, святи чудотворці й безсрібники, святи праведні Богоотці Йоаким і Анна, святий дня й усі святи, автор Літургії (Св. Іоанн Златоуст або Св. Василій Великий) – всі вони згадувалися під час вилучення часток на службах як могилянської доби, так і Синодального періоду. І послідовність їхнього згадування, в цілому, збігається. Отже, відмінність полягає саме у згадуванні ангельських Сил на Літургії могилянської доби раніше за всіх інших святих.

Зазначимо, що ця особливість є у грецькому чині Літургії, прийнятому у Великій Константинопольській церкві і на Св. афонській горі: там також на Проскомідії під час вилучення часток одразу після Богородиці згадуються Небесні Сили Безплотні¹⁴. Про це писали й вчителі Східної Церкви, зокрема, блаж. Симон Солунський: говорячи про просфру на честь святих, він зазначав, що першу частку ієрей виймає на честь і у пам'ять небесних Сил¹⁵. Тобто, орієнтація П. Могили на грецьку традицію очевидна. Нагадаємо, що грецькі майстри (найвірогідніше, греки-колоністи, запрошені митрополитом із його батьківщини - Молдови) розписували й церкву Спаса на Берестові, що вказано у ктиторському написі: *“/.../ перстами греков написав славу”*.

Додамо, що згадування ангельських Сил під час вилучення часток у грецькому чині Проскомідії також має богословське обґрунтування. Вважалося, що кров'ю хреста Сина Божого було умиротворене все, й земне і Небесне (Кол. 1. 20). Хоча Христос втілювався

не для безгрішних ангелів, страждав і помер на хресті не для них, але плоди Його Хресної Жертви поширюються на весь світ, видимий і невидимий. До Боговтілення і Хресної Жертви небесне і земне були розділені міцною стіною. Цю стіну зруйнувала смерть Христа. Небесне й земне Христос поєднав в одну Церкву і став її Головою (Еф. 1. 22). І тому ангели, котрі стали ближче спілкуватися з людьми, радіють про єдиного грішника, що покався (Лк. 15. 10), і допомагають всім, хто прагне спасіння (Євр. 1. 14). Якщо таке спілкування між ангелами й людиною є плодом Хресної Жертви, то згадування ангелів перед Безкровною Жертвою на Проскомідії виправдане бажанням подякувати Господові за цей рятівничий плід. Разом із тим залучається молитовна допомога ангелів до молитви людей¹⁶. Євхаристична жертва, як відомо, це і жертва умилює, і жертва подяки Богу Отцю¹⁷.

Отже, акцентування уваги відвідувача на образах Небесних Сил у розписах церкви Спаса на Берестові виглядає не випадковим в контексті богослужбової реформи і літургійної практики доби П. Могилы. Монументальний живопис храму таким чином дає змогу пролити світло на проблеми духовного й культурного життя Києва 1-ї пол. XVII ст.

¹ Кабанець Є.П. Світильник, сяючий в п'їтьмі... - Людина і світ. - 2003. - №. 8-9. - С. 34-40.

² Там само. - С. 35.

³ Там само. - С. 37.

⁴ Там само. - С.37.

⁵ Там само. - С. 37.

⁶ Літургіаріон, си есть: служебник. - К., 1629. - Арк. 7 нн., рах. 1.

⁷ Там само. - Арк. 5, рах. 1.

⁸ Там само. - Арк. 257, рах. 3.

⁹ Там само. - Арк. 257, рах. 3.

¹⁰ Виссарион. еп. (Нечаев). Толкование на божественную Литургию по чину Св. Иоанна Златоуста и Св. Василия Великого. - СПб., 1895. - Репринтное издание, Сергиев Посад, 1996. - С. 22-23.

¹¹ Там само. - С. 22.

¹² Літургіаріон, си есть: служебник. - Арк. 122-123, рах. 2.

¹³ Виссарион. еп. (Нечаев). Толкование на божественную Литургию по чину Св. Иоанна Златоуста и Св. Василия Великого. - С. 24-25. - Прим. 1.

¹⁴ Там само. - С. 25. - Прим. 1.

¹⁵ Там само. - С. 25. - Прим. 1.

¹⁶ Там самою - С. 25. - Прим. 1.

¹⁷ Там само. - С. 23.



Психологічні основи духовності як чинник формування національної свідомості

У статті проаналізовано різні підходи до визначення феномену духовності, вказано на важливу роль духовності молодій людині, показано зв'язок національної свідомості та духовних потреб у сучасному суспільстві, виділено основи національної самосвідомості.

Ключові слова: *духовність особистості; духовно-етичне буття, свідомість, духовні потреби, духовні цінності, духовна зрілість, національна свідомість.*

Становлення України, як незалежної держави, її науково-технічний розвиток, освіта, культура, політика потребують діяльності людини з високим рівнем духовності, інтелектуальності та творчого потенціалу.

Сьогодні перед суспільством постає завдання: переорієнтувати мислення на формування в молоді, студентів бажання та вміння самостійно оволодівати знаннями з різних джерел інформації, застосовувати набуті знання у практичному житті, виробити вміння критично мислити і виховати творчу високодуховну особистість. Тому, що тільки високодуховна особистість може реалізувати себе.

Поняття «духовність» трактується неоднозначно. Частина вчених пов'язують її з рівнем інтелектуальності особистості, інші – розуміють духовність як активне споживання духовних цінностей, а також їхнє виробництво. А дехто духовність ототожнює з моральністю.

У психологічній науці все частіше піднімаються питання духовності і духовно-етичного виховання особистості. Їх актуальність визначається станом сучасного суспільства, що характеризується глибокою кризою духовності, яка охопила всі сторони життєдіяльності людини.

Проблема духовно-етичного буття людини є основоположною, оскільки її вирішення, визначає характер і напрям розвитку та форми взаємодії в суспільстві.

У вітчизняній психології проблема духовності і моральності висвітлена в роботах класиків психології – Л.С. Виготського, Л.І. Божович, А.Н. Леонтьєва, С.Л. Рубінштейна, Д.М. Узнадзе. У сучасній психології вона є предметом розгляду в дослідженнях К.А. Абульханової-Славської, Б.С. Братуся, А.В. Брушлінського, Ф.Є. Василюка, В.В. Знакова, В.А. Елісєєва, В.Д. Шадрікова та інших авторів [1, с. 598].

У психологічному плані духовність характеризується поняттями розуму і мислення, світом людських ідей і споглядань, такими психологічними емоційно-вольовими властивостями і станами, як доброта, любов, розкаяння, покірність. З суспільної точки зору вона є ідеальним комплексом норм, які виступають по відношенню до суб'єкта і суспільства не як даність, а як непопушуваний імператив.

Визначаючи роль духовності в розвитку особи, Б.С. Братусь вказує, що вона додає сенсу життя людині; у ній вона черпає відповіді на екзистенціальні проблеми, що її хвилюють: про сенс життя, про критерії добра і зла, істини і помилки тощо. Вона відкриває людині доступ до любові, совісті, почуття обов'язку, до правосвідомості і державності, до мистецтва, науки і релігії, вказує людині, що є для неї головним і найбільш цінним, дає їй те, заради чого варто жити. Духовність суб'єкта або **«індивідуальний дух»** є переживання людиною етичних норм буття як внутрішнього «категоричного імперативу», засвоєння вищих цінностей родового існування людини як своїх власних [2, с. 285].

На думку Ж. Юзвак, духовність – це інтегральне психічне утворення, яке забезпечує можливість духовного розвитку людини.

Духовність – це складний психічний феномен самоусвідомлення особистості, внутрішнє сприймання, привласнення нею сфери культури, її олюднення, вростання в неї та розуміння її як власного надбання.

Індійський філософ Ш.А. Грош говорить: «Духовність у своїй суті є пробудженням внутрішньої дійсності нашого створіння, нашої душі, внутрішнє прагнення пізнати, відчутти і ототожнити себе з нею, увійти в контакт з вищою дійсністю об'єднатися з нею, і як наслідок цього контакту – перетворити всю нашу істоту на нову, в нову особистість, в нову природу».

В останнє десятиліття дедалі більше психологів, політологів, політичних і культурних діячів, учителів, батьків звертаються до християнських основ духовності як найбільш стійких, універсальних, не підвладних політичній та ідеологічній кон'юнктурі. Наше суспільство поступово підходить до визнання й опануван-

ня етичних основ християнства, від яких воно було штучно відлучене протягом багатьох десятиліть і до яких у більшості людей навіть було сформовано різко негативне ставлення. У контексті нашої проблеми під духовністю розуміють внутрішній світ людини, її самосвідомість.

Звернення до духовності, в контексті виховання і розвитку людини, дозволяє зробити цей процес повноцінним і змістовнішим, дає людині широкі можливості усвідомити, на чому засновано її становлення як особистості і індивідуальності, в чому полягає справжній сенс її життя, на чому будується повноцінне існування і спілкування, формуються потреби зростання, реалізації своїх можливостей, породжується відчуття «духовного голоду».

Серед багатьох проблем нашого суспільства, які трапляються в наш час, є проблема зростання та розвитку *інтелектуального, духовного та фізичного* компонентів людини та безпосередньо молоді. Неперервність освітнього та професійного вдосконалення особистості, звернення до загальнолюдських і національних цінностей, насамперед духовно-моральних повинна стати основним вектором духовного зростання молоді.

До **показників духовного зростання** науковці відносять:

- усвідомлення значущого вибору;
- зростання внутрішньої чесності, заміна критеріїв обов'язку, совісті на критерії естетичної та творчої спрямованості, коли людина починає свідомо творити своє життя;
- зростання почуття гармонії світу, уникнення емоційного ставлення до добра і зла, оскільки це проблема свідомого вибору людиною власного шляху життя, відповідно до її розуміння світової гармонії.

За цим стоїть напружена внутрішня концентрація психічної активності, яка виявляється саме в тому, щоб суттєво знижувалась індивідуальна чутливість до зовнішніх впливів, другорядних внутрішніх переживань, сторонніх дій.

Мета формування духовності молоді людини конкретизується через систему таких завдань та положень:

- пробудження у молоді бажання бути моральними;
- формування ставлення до християнських цінностей як, до основи розвитку суспільно значущих рис і якостей особистості;
- формування моральної свідомості шляхом організації моральних стосунків дітей за допомогою включення їх у стихійну або спеціально організовану діяльність;
- формування у молоді розуміння сутнісних питань про сенс

- і мету життя людини та особистісного ставлення до них;
- формування культури, толерантного ставлення до інших культур і традицій;
- розвиток чеснот і позитивних моральних якостей, спонукання їх до самовдосконалення.

Формування духовності на основі християнських моральних цінностей передбачає вироблення моральних вимог, що відкладаються в свідомості людини й суспільства у вигляді норм, принципів, ідеалів, понять тощо.

Наступний етап цього процесу – донесення цих вимог і пов'язаних із ними уявлень до свідомості людини для того, щоб вона могла спрямувати і контролювати свої дії, ставити моральні вимоги до інших людей та оцінювати їхні вчинки. Це завдання виконується за допомогою морального виховання, яке передбачає формування моральних переконань, нахилів, почуттів, звичок, стійких моральних якостей особистості, тобто загалом моральності. Моральні цінності безвідносно до історичних епох мають неперехідний характер, моральні вимоги передаються від покоління до покоління.

Серед *психологічних методів і форм формування національної свідомості* є: ситуаційно-рольові ігри, тематичні тренінгові заняття, бесіди, аналіз соціальних ситуацій морально-етичного характеру, ігри драматизації, які дають можливість предметно, безпосередньо й емоційно залучатися до ситуації морального вибору та морального пошуку.

У процесі утворення і утвердження духовних цінностей важливу роль відіграє притаманне людині відчуття справедливості. Духовні переживання можуть бути обмежені, тобто проходити тільки на рівні суперсвідомості, можуть також включати і пізнання цілісного «Я».

Пройдений людством шлях доводить, що основним стрижнем, завдяки якому формується людська особистість, може бути лише вся сукупність ідеалів, які визначила й оберігає впродовж віків народ та *релігія*. Ще Платон казав: «Незнання Бога є для держави найбільшим лихом, і хто підриває релігію, підриває з тим і основи суспільства». Християнська мораль, утверджуючи людську гідність, любов до ближнього, як до самого себе, розвиває у суспільстві людяність, гуманність, яка є основою високої культури, міжнаціонального спілкування що підносить людину у її власних очах, облагороджує її наміри і бажання. Саме тому духовність є особливо актуальною як у процесі становлення особистості, так і під час формування національної самосвідомості.

І хоча у процесі формування національної культури і національної самосвідомості завжди існують об'єктивні закономірності і суб'єктивні фактори, їх аналіз і висвітлення в науковій літературі може бути неоднозначним. Процеси розвитку націй, нагромадження їх економічного, соціально-політичного й інтелектуального потенціалу стали важливим фактором, що сприяє піднесенню культури і всіх духовних запитів націй і народностей. Крім того, в культурі, у тому числі в національній культурі, завжди існував могутній соціальний потенціал, що сприяв формуванню і розвитку націй і народностей. Культура виконувала роль не тільки духовного, але і матеріального стимулу у збереженні і зміцненні стійкості національних особливостей, психологічного складу, традицій і обрядів. Це підсилювало вплив національної культури на національну самосвідомість. Пробудження національної самосвідомості вимагає активної дії національної культури, духовних цінностей. У свою чергу, ріст національної самосвідомості сприяє зростанню духовних потреб. Потім останні породжують нові прогресуючі сили в розвитку національних культур. Таким чином, даний процес перебуває у постійному русі, завжди взаємозалежний і взаємообумовлений.

Потреба в національних цінностях виступає важливим фактором соціальної активності сучасного українського суспільства, яке трансформується. Потреба у національній культурі – це процес прагнення до збереження і забезпечення духовних запитів нації за рахунок власних, внутрішніх потенціалів та їх відтворення.

Зростання потреб у духовних цінностях (у тому числі у цінностях національної культури) сприяють збагаченню і відтворенню культури в цілому й окремо, оскільки, як писав О.К. Ульодов, **«духовні цінності**, виступаючи предметом споживання, не зникають у процесі задоволення духовних потреб, а перетворюються в багатство духовного світу людини». Таким чином, зростання духовних запитів є об'єктивною закономірністю розвитку суспільства, результатом його матеріального, духовного й інтелектуального прогресу. Без «втручання» культури неможливий взагалі повноцінний суспільний розвиток, Культура є не тільки єдиним джерелом, що забезпечує духовні потреби людей, соціальних груп, націй; вона також виконує захисну і охоронну функції. «Чутливість» культури сильніша порівняно з економічною і соціально-політичною сферами. Ця «чутливість» виходить зі стійкого характеру захисних і охоронних функцій. З цього приводу національна культура відіграє роль носія національної самосвідомості. Ще однією важливою рисою культури як носія наці-

ональної самосвідомості є те, що вона виступає імпульсом, імперативом спонукальних засобів і сприяє виявленню особливостей внутрішнього і духовного світу різних націй і народностей. Крім того, у культурі існують якості національного почуття, що сприяють порушенню національної емоційності. Остання відіграє як позитивну, так і негативну роль у розвитку: у першому випадку як вираження національного інтересу, а в другому – як фактор гальмування національного розвитку.

Взаємозв'язок і взаємозалежність національної культури, національної самосвідомості і національних почуттів є основним чинником збереження і розвитку націй. Поки існує нація, потреба в духовних національних цінностях буде зростати. Останні є стимулом збереження нації і разом з тим сприяють подальшому розвитку національних культур.

Національна культура і національна самосвідомість – це два крила одного цілого – **духовного світу** націй і народностей. Аналіз показує, що донині тут нерозкритих, невивчених сторін більше, ніж відомих. Національна самосвідомість, як і інші явища, має свої суперечності. Вона формується на реальній економічній, територіально-державній, мовній і культурній базі народу. Природно, що ці бази за об'єктивними умовами і суб'єктивними факторами можуть знаходитися на різних рівнях взаємин між собою. І це перша причина, яка породжує суперечності в розвитку національної самосвідомості. Друга причина виникнення суперечностей у національній самосвідомості пов'язана з невідповідністю національного й інтернаціонального інтересів у рамках єдиної державності процесам зближення народів, наявністю різного роду помилок у взаєминах і збереженням по інерції старого типу відносин у суспільному розвитку з боку державних суспільних інститутів при новому стані національних процесів. Пробудження національних почуттів, звертання до успадкованих культурних цінностей, відновлення історичної пам'яті є прогресом, який має забезпечити відродження країни.

Духовними основами національної самосвідомості є:

- а) власна культурна спадщина кожної нації, народності як корінь їх подальшого розвитку;
- б) духовні цінності народів світу як джерело збагачення;
- в) культурний обмін між націями і народностями як фактор формування і розвитку національних культур;
- г) задоволення культурних духовних запитів націй і народностей;
- д) ідеологія національного визволення як ідейна основа формування світогляду нації.

Виходячи із сьогоденного стану національних процесів, можна дати визначення національної самосвідомості – що вона ствердженням нацією (народністю) самої себе як реально існуючого суб'єкта, носія матеріальних і духовних цінностей через усвідомленням своєї належності до певної етнічної спільності держави, мови, традицій і культури. Національна самосвідомість нерозривно пов'язана з духовністю, а та, у свою чергу, виражаючись через релігію, може утворювати специфічні державно-релігійні стосунки.

Під **державно-релігійними стосунками** слід розуміти сформовану на основі певних загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої і виконавчої влади) та складових релігійного комплексу [3, с. 598].

Нині Церква і держава мають об'єднати свої зусилля перед шквалом того беззаконня, яке має місце і культивується різними шляхами, найперше, засобами масової інформації через так звану «масову культуру», різними шляхами маніпуляції громадянами, невірною інформацією, а в більшості недуховною, аморальною, чужинською, бездуховною культурою. Про це повинні повідомляти релігієзнавці, релігійні ієрархи та соціологи, щоб сучасне українське суспільство очищалося і громадяни України могли мати майбутнє.

Держава і церква повинні спільно вживати заходи, спрямовані на подолання тенденцій до знецінення життя людини. Держава повинна використати всі можливості для реформування системи оплати праці, реалізації стратегії подолання бідності, підвищення легальних доходів громадян, впровадження практики щорічних державних доповідей з найважливіших питань життєзабезпечення населення.

Співпраця церкви і держави у сучасній Україні покликана слугувати консолідації громадян у суспільстві на засадах духовності, толерантності, християнського милосердя та любові між людьми різних вірувань і представників різних національностей. У церкві, як і в державі, не повинні мати визначального значення етнографічні, расові, національні особливості її мирян, так само, як у державі – її громадян. Потенційно охоплюючи усі народи і всіх людей, ні церква, ні держава не знищують і не відкидають їх.

Система державно-церковних відносин у сучасному українському суспільстві, у своїх основних положеннях відповідає демократичним принципам, загалом задовольняє права і свободи людини, ґрунтуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інститутами, історичних уроках як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин.

Взаємодія релігії і політики є об'єктивним процесом, насамперед у тому, що обидві форми суспільної свідомості (релігійна і політична) мають практично спільних носіїв. Політика є сферою взаємин різних соціальних груп та індивідів з приводу використання інститутів публічної влади для реалізації своїх суспільно значущих інтересів і потреб.

У системі взаємодії релігії і політики чільне місце посідає, як справедливо стверджує релігієзнавець О. Саган, *релігійна свідомість*, яка, має два рівні – теоретичний (концептуальний зміст релігії) та повсякденний, буденний. Найбільший вплив на формування та розвиток політичних мас має саме теоретичний рівень релігії, який формується на основі текстів, насамперед на основі текстів Святого письма (Веди, Тричижака, Авеста, Біблія, Коран), загатьновизнаних книг віроповчального характеру [1, с. 598]. Теоретична релігійність є основою не лише богословських, а й майже всіх розгорнутих філософських, етнічних і соціально-політичних вчень.

Політика не повинна нехтувати релігійними стосунками, бо її носіями є люди, миряни, які відвідують релігійні центри, здійснюють культу відповідно до своєї і конфесійної належності.

Політика, як феномен пронизує усі сфери суспільного буття, в такому разі справжній християнин не може бути поза політикою як суспільного явища, що пов'язане з кожною людиною. Справжня людина також повинна впроваджувати свої релігійні ідеали у всі сфери суспільного буття. Бо інакше, як стверджують сучасні богослови, Бог буде лише тільки в душі, тоді як важливо, щоб він був і в нашому суспільному бутті. Ніщо не перешкоджає участі православних мирян у діяльності органів влади. Так воно і є в сучасному українському суспільстві.

Церква у трансформаційний період розвитку українського суспільства повинна працювати в напрямі виховання любові у мирян не лише до Бога, а й до рідної землі, держави, уряду, Батьківщини.

Специфічність духовності, як явища одночасно об'єктивної і суб'єктивної реальності, часто породжує суперечність і крайнощі в розумінні її справжньої суті. У багатьох психологів, зокрема, і вітчизняних, не викликає сумніву той факт, що духовне життя людини тісно пов'язане з практичною матеріальною стороною, а роль і місце духовного в його реальній життєдіяльності визначаються умовами її виховання і навчання, а також власною активністю людини. Для психології актуальним є і питання про те, як засвоєння соціальної і духовної спадщини сприяє саморозвитку, «оволодінню» прийомами духотворчості і духопізнання.

Людина – духовна, але її чекає ще стати духовною, відзначав В.П. Зінченко. Духовність є тією потенційною суттю людини, яка забезпечує їй повноцінний розвиток і саморозвиток, засвоєння соціального досвіду з метою перетворення власної природи. Виступаючи як суть людини, духовність, одночасно, є метою і результатом становлення людини. Таке подвійне буття духовності як суть і як результат «олюднення» індивіда є ще однією причиною, що породжує проблему в розумінні природи духовності. Особливу важливість всебічний і безперервний розвиток творчого і духовного потенціалу людини за допомогою власних зусиль набуває в даний час через, відмічене, на думку дослідників, зниження віри в науку і прогрес людства, звернення до чорної магії, окультизму і різних псевдонаукових теорій, невірою людини в свої сили, втратою філософських традицій в осмисленні життя і суті людського буття, зростанні агресивності і зниження цінності людського життя і т. п.

У цих умовах особливо важливим є адекватне розуміння духовності, оскільки сам термін починає набувати статусу модного, і «застосовується так само тими, хто несе бездуховність, душевний розлад, порушення гармонійності в людську суть» [5, с. 179].

Тому одним із головних завдань сучасної психології є не тільки розробка проблеми духовності в теоретичному аспекті, але і в психологічному забезпеченні і супроводі духовного розвитку людини, в навчанні її протистояти перед лицем всіх змін песимізму, несприятливим прогнозам відносно майбутнього всієї планети і людства та осмислити життя у всіх його сторонах. Звернення до духовної сили людини як головного двигуна її життя, головної цінності, що дозволяє повно і всесторонньо насолодитися радістю Буття і реалізувати своє головне призначення, є важливою і основною проблемою психології. Допомогти людям в отриманні сенсу життя, заповнити «екзистенціальний вакуум», допомогти пережити випробування свободою, захопленість критикою всього – таке, на нашу думку, одне із завдань психології.

Звернення до поняття духовності у зв'язку з проблемами навчання і виховання є особливо актуальним, оскільки духовність відображає, в першу чергу, змістовну сторону життя особи, підкреслює глибину і складність людини, що втілює собою перетворену і натхненну природу, яка не зводиться до простої сукупності психічних процесів, властивостей і станів.

Поза контекстом духовності неможливо осмислити багато інтегральних і феноменологічних проявів людини, а також її відмову від зусиль по ухваленню власного рішення, від особового і

духовного розвитку на користь задоволення примітивних плотських потреб, спрощення людських взаємин і зведення їх до поведінкових реакцій на стандартні ситуації.

Не дивлячись на те, що проблема духовності розглядається століттями в рамках різних філософських психологічних і релігійних течій, вона залишається при цьому практично неопрацьованою: в уявленнях про духовність, разом з реальними досягненнями, мають місце примітивні концепції, утопічні ідеї, легковажні моделі, містичні побудови, спостерігається змішування філософсько-етичних, релігійних і психологічних підходів.

Причин такого явища, на наш погляд декілька: розрізненість відомостей про духовність, фрагментарність знань, відсутність єдиного розуміння суті духовності серед психологів, єдності між мінуваними і справжніми знаннями, розрив між теоретичними і практичними відомостями; різноманіття прояву феномена духовності в людському житті, що утрудняє виділення операціональних одиниць його вивчення, відсутність системи методів (в першу чергу, об'єктивних) для її дослідження. Залишається неопрацьованою і проблема – яка роль духовності в становленні людини, зокрема його розвитку як професіонала. Тим часом, духовність, як влучно відмітив С.Л. Франк, це реальність, але часто не видима і така, що не відчувається нами. Вона, «духовність», знаходиться за межами об'єктивної дійсності, тобто недоступна об'єктивному спостереженню і «уловлюється» лише самим суб'єктом. Здатність людини уловити і розвинути в собі цю суть і дає їй можливість бути суб'єктом.

Різноманіття підходів в розумінні духовності утруднює практичну роботу по її вихованню і розвитку, а тим часом саме духовність є умовою повноцінності людського життя, пізнання і перетворення себе, самовдосконалення, плідності і успішності професійної діяльності, стійкості і сили духу, самоактуалізації і самореалізації.

Психічна і духовна зрілість – основа гармонійної особи. Гармонія особи безпосередньо пов'язана з психічною і духовною зрілістю людини. На це, як правило, звертають недостатню увагу навіть психологи. Адже питання про основу гармонійною особу має величезне значення. Психічна зрілість людини виражається у відповідності психіки і ступеня її соціальної реалізації біологічному віку. Духовна зрілість повинна відбутися своєчасно, і цей процес підвладний людині.

Духовне життя народу України, його майбутнє в першу чергу залежить від рівня духовності, утвореної в молоді, яка тепер навчається у вищих навчальних закладах, а завтра молодими фахівцями прийде на роботу в школи і інститути, в промисловість і сіль-

ське господарство, де їй належить виховувати дітей і керувати діяльністю підлеглих. Тому освіта повинна виступати як пріоритетний напрям духовного розвитку молоді, оскільки вона включає діяльність навчання і виховання, при цьому виховання має пріоритетне значення, тому що звернено не тільки до інтелекту, знань, умінь, компетенції, а до людини як суб'єкту культури історії, власного життя. Не тільки розум і практичні навички, але і душа, відчуття, тілесне і духовне здоров'я, сенс життя, стратегія поведінки конкретні вчинки молоді особи є метою виховного процесу.

1. Академічне релігієзнавство: Підручник / За наук. Ред., проф. А.Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Андрушкевич А.А. Духовно-нравственное и нервно-психическое здоровье: медико-психологические аспекты диагностики, восстановления и формирования. Н. Новгород, 2001.
3. Борисова З. О. Основы релігієзнавства: Навч.-метод. посіб. — К.: Центр навч. літ-ри, 2006. — 288 с.
4. Братусь Б.С. Начало Христианской психологии / Учебное пособие для вузов. М., 1995.
5. Гіденс Е. Соціологія / Пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник; Наук. ред. О. Іващенко. — К.: Основи, 1999. — 726 с.
6. Гончаренко М.С. Этапы формирования духовности человека в учебно-воспитательном процессе. Теоретические и практические аспекты / М.С. Гончаренко В.Г. Гончаренко, Н.В. Михайленко // Валеологи сучасний стан, напрямки та перспективи розвитку Матер. 3-ї між народ, наук-практ. конф.: Т.1, Ч. 1, Ч. 2.-Харків, 2005. – С. 6–12.
7. Діагностичні підходи до визначення стану духовного і морального здоров'я особистості Навчальний посібник для проведення практичних занять / Укл проф. М.С. Гончаренко доц. Е.Т. Карачинська, В.Є.Новікова – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2006. – С. 157.
8. Кислюк К. В., Кучер О. М. Релігієзнавство: Навч. посіб. для студ. вузів / Народ, укр. акад. — 3-є вид., перероб. і допов. — К.: Кондор, 2004. - 646 с.
9. Колодний А. Основы релігієзнавства: Курс лекцій. — Дрогобич: Коло, 2006.- 168 с.
10. Лубський В. І., Теремков В. І., Лубська М. В. Релігієзнавство: Підручник. — К.: Академвидав, 2006. — 432 с.
11. Мельник П., Лановенко І. Психологічні механізми девіантної поведінки // Право України.-2000.- №4.- С.90-93.
12. Павлов В.Е., Стукан В.Л., Святковская Л.Б., Терлецкий С.К. Научно-методологические проблемы возрождения нравственности и духовности общества // Научно-методологические проблемы высшего образования на рубеже третьего тысячелетия. №1. СПб., 1995. С. 244 – 256.
13. Система социологического знания: Учеб. пособие / Сост. Г. В. Щёкин. - 4-е изд., стереотип. - К.: МАУП, 2001. - 208 с.
14. Соціологія. Курс лекцій: Навч. посіб. для студ. вищ. закл. освіти / За ред. В. М. Пічі. — 2-ге вид., допов. і випр. — Л.: "Науковий світ-2000", 2002.-312 с.
15. Українське суспільство 1992 – 2009. Динаміка соціальних змін: за ред. д.ек. наук. В. Ворони, д. соц. наук. М. Шульги. — К: Ін-т соціол. НАН України, 2009. - 560 с.
16. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. — М.: Госполитиздат, 1955. — Т. 2. Сущность христианства. — 350 с.
17. Шендеровський В. Нехай не згасне світ науки / За ред. Е. Бабчук. — К.: Смолоскип, 2004. — 416 с.

Нові епіграфічні знахідки: графіті на уламках фресок та плінфи з розкопок 2002 року на подвір'ї Софії Київської

Стаття присвячена публікації виявлених під час археологічних розкопок 2002 р. графіті на фрагментах плінфи та фрескового тиньку, які датуються другим десятиліттям XI ст.

Ключові слова: епіграфіка, графіті, Софія Київська.

У 1995 р. під час спостережень за земляними роботами господарчого призначення на 13 м південніше південно-західної вежі Софії Київської була виявлена прямокутна стародавня промоїна з перевідкладеним культурним шаром, який містив матеріали початку XI ст. (фрагменти голосників, фрескового тиньку) та XVII – XVIII ст. (фрагменти кераміки, цегли, кахлів, скляного посуду). У 2002 р. на ймовірному продовженні промоїни або „охвістя” невеликого яру було закладено два шурфи, комплекс знахідок яких за номенклатурою не відрізнявся від попереднього матеріалу [12; 13; 18]. Стратиграфія розкопу дозволила встановити, що промоїна була частково вирівняна шаром з будівельних залишків, утворених в результаті часткової руйнації храму, в XI ст. незабаром після завершення зведення Софії Київської [15, с. 155-157; 18, с. 30-32; 19, с. 340-341]. Ретельне вивчення фрагментів фрескового тиньку, насамперед, уламку зі збереженим малюнком рук невеликих пропорцій в одязі з вузькими рукавами, вказало, що матеріал походить, здебільшого, з веж собору, де нині, особливо у південно-західній, добре помітні сліди ремонтних робіт початку XI ст.: на її склепінні на фреску нанесено ще один шар тиньку, по якому виконано розпис, ідентичний основному [18, с. 29, 31, мал. 4; 19, с. 340-341]. Часткове руйнування веж пов'язується зі згаданою Тітмаром Мерзебурзьким пожежею 1017 р. у Софійському монастирі [23, с. 1; 25, с. 177; щоправда в останньому виданні фразу „in sancte monasterio Sophiae” перекладено як „у храмі св. Софії”, а не „у святому монастирі Софії”; про коректний переклад цього пасажу Тітмара див.: 19, с. 303-309]. Під цим роком літопис також згадує пожежу: „Ярославъ иде в Киевъ и погорци церкви”

[1, с. 182]. До речі, на виявлених залишках будівельного сміття також помітні сліди вогню [18, с. 32; 19, с. 340-341]. Зважаючи на свідчення Еймундової саги, пожежу 1017 р. слід пов'язувати з битвою між Ярославом та печенігами: вірогідно, вежі Святої Софії відігравали роль оборонних споруд [19, с. 341]. Враховуючи той факт, що на сьогоднішній день маємо достатньо доказів для підтвердження концепції Н. Нікітенко щодо заснування храму Володимиром у 1011 р. та завершення робіт за Ярослава у 1018 р. [див., напр.: 15, с. 23-31; 16; 17; 18; 19, с. 281-341; 20, с. 11-29], саме останній, 1018 рік, має бути визнаний часом археологізації будівельних залишків, серед яких, з-поміж інших, виділяються чотири фрагменти тиньку з графіті та уламок плінфи з нанесеним ще до випалу візерунком, публікації яких і присвячена дана стаття*.

Вивчення графіті на фрагментах тиньку відбувається за наступною методикою: кожен уламок фотографується при бічному освітленні, по роздрукованій фотографії при натурному дослідженні виконується прорисовка, наведені тушшю контури прорізів переносяться на чистий аркуш паперу. Під час публікації фотографія та негатив прорисовки подаються спільно з текстом опису графіті. Кожен окремий фрагмент одержує відповідний порядковий номер.

№ 461 (мал. 1). На невеликому уламку плінфи товщиною 3,5 см простежується фрагмент малюнку, що має вигляд трьох прокреслених подвійними рисками листоподібних овалів. Форма прорізів вказує, що візерунок було нанесено на сиру глину. На думку М. Нікітенка, позаяк малюнок подібний до трилистника, а відтак, якщо вважати за головне трьохчасне завершення на горизонтальній основі, його можна співвіднести лише з зображенням тризуба. Оскільки княжим знакам Ярослава притаманні ку-тастість та геометричність рисунка, а Володимира – овальність ліній та стрілоподібне завершення центрального листа, найвірогідніше припустити, що на плінфі прокреслений один з варіантів Володимирового тризуба [12, с. 156; 14, с. 168-171]. На нашу думку, більш вірогідним буде все ж таки розглядати малюнок як один з різновидів т.зв. восьмикінецьних „магічних знаків” (графіті № 82 та № 83) Апостольського приділа Софії Київської [2, с. 112-113, табл. LXXIII, 2; LXXIV, 1]. Оскільки малюнок виконано на поверхні плінфи ще до її обпалу, його можна впевнено датувати першим-другим десятиліттям XI ст.

* Автор висловлює вдячність старшому науковому співробітнику відділу науково-історичних досліджень Національного заповідника „Софія Київська” М. Нікітенку за наданий до вивчення та публікації матеріал

№ 462 (мал. 2). На фрагменті тиньку з зеленим пігментом читаються п'ять літер **М, Ц, А, Ю, Ї**. Глибина прорізів збільшується до кінця рядка. Збережена частина тексту реконструюється наступним чином:

М(цсꙗ)ца юн[иꙗ]...

Місяця червня...

Перед нами початок традиційної формули пам'ятного напису „**Мцсꙗцꙗ въ дцнь престависꙗ рабъ Божи**“, доволі поширена в давньоруській епіграфіці.

№ 463а (мал. 3) та № 463б (рис. 4). На уламку тиньку з зеленим пігментом збереглися залишки запису, прокресленого доволі впевненою рукою. У верхньому рядку чітко простежуємо сім літер **И, П, О, М, О, З, И**, причому над першою прокреслене горизонтальне титло з Х-подібним перехрестям, у нижньому – **О, Е, М, У, И, Ж**. Складовою цього ж тексту є фрагмент на уламку тиньку з зеленим пігментом зі збереженими літерами **Е, П, А**. На це вказує ідентичність у способі виконання літер: так, щогли прорізувались знизу вгору, горизонтальні – зліва направо. З розбивкою на слова та відновленням втрачених фрагментів наявний текст може бути представлений наступним чином:

[Г](оспод)и помози [св]оєму иж[е] епа

Господи, допоможи ... своєму, котрий ...

Перед нами фрагментарно збережена усталена молитовна формула „**Господи помози раба своєма**“, також доволі широко представлена у давньоруській епіграфіці. Літери **епа** вірогідно розглядати як середню частину імені **Степанъ**, що мало стояти, відповідно до тексту, у давальному відмінку. Якщо ж припустити, що між реконструйованими словами **иже** та **Степанꙗ** не було інших, весь текст молитви може бути прочитаний як „Господи, помози рабу своєму, тому, який є Степаном“. В свою чергу це дозволяє припустити замовний характер запису.

№ 483 (рис. 5). На доволі великому уламку тиньку з зеленим пігментом збереглось чотири графіті.

№ 483(а). У верхній частині уламка простежуються три невеликі літери: **П, О** та, на деякій відстані, **И**.

Дещо нижче прокреслене інше графіті, № 483(б), яке містить одинадцять літер: **Е, О, Р, Г, И**, та, дещо нижче, **А, А, С, К, И, Д**. Той факт, що останні шість опущені нижче перших п'яти, обумовлений наявністю попереднього графіті № 483(а). Прорізи літер мають різне заглиблення, шість останніх виконані більш схематично, тут ми не бачимо закруглених ліній. Це складає враження, що на тиньку прокреслені два написи, а не один. Однак форма про-

різів примушує розглядати всі одинадцять збережених літер як один напис, текст якого, з розбивкою на слова та відновленням втрачених фрагментів, виглядає наступним чином:

[Г]еорги(и) Ласкид(ъ).

Георгій Ласкід.

Доволі поширеною формулою пам'ятних написів в епіграфіці є та, що передбачає вживання дієслова **пѣсалъ** та імені автора. С. Висоцький відносив такі графіти до „записів автографічного характеру” [2, с. 55], однак інші дослідники середньовічної епіграфіки, зокрема, А. Мединцева [11, с. 194], вважають за можливе інтерпретувати принаймні частину таких формул як молитовні написи. На нашу думку, тлумачення формули „писав такий-то” як залишений від нудьги під час служби автограф є абсолютно безпідставним, оскільки воно вступає у протиріччя як з релігійним світоглядом середньовічної людини, так і з мотиваційними чинниками, що спонукали її видряпувати записи на стінах храму. Такі графіти мають розглядатись з позицій підкреслення факту перебування автора у храмі, своєрідне підтвердження своєї присутності з метою отримання надії на звершення висловлених молитовних сподівань. В нашому випадку дієслово пропущене, що також неодноразово зустрічається в давньоруській епіграфіці.

Графіти є підписом автора, в якому перше слово є ім'ям, а друге – прізвиськом, утвореним від грецького дієслова **ψαλιν** „співати, сповіщати, голосно проголошувати, кричати”**. Серед графіти Софії Київської В. Янін виділяє утворені від грецької основи прізвиська Аніма та Астат, прочитані ним в графіті №146 [28, с. 28]. Проте інші дослідники ставлять під сумнів можливість такого тлумачення напису [8, с. 272-273; 26, с. 37-38], тому питання правильності прочитання графіти № 146 лишається відкритим. Як вважає А. Залізняк [8, с. 272], утворені від грецької основи прізвиська були малозрозумілими для оточуючих, а тому їх застосування не мало сенсу. З цим твердженням ми не можемо погодитись: Софійський собор був митрополичою резиденцією, митрополити мали, за невеликим винятком, грецьке походження, як і значна частина кліру; крім того, греки перебували в оточенні князя, а також серед купців. Тож грецька мова не була такою вже диковиною в середовищі Софії Київської, що засвідчили писані грецькою мовою графіти, які нещодавно почали вводиться в науковий обіг [4; 5; 6]. Враховуючи „звуковий” характер прізвиська, можемо припустити, що Георгій був співаком у соборному хорі.

** Автор висловлює вдячність к.і.н. Ю. Мінець за надану інформацію.

Середню частину фрагмента тиньку займає великий чотирирядковий напис № 483(в), виконаний, найвірогідніше, голкою. Як і у випадках з графіті № 483(б) та № 462, глибина прорізів літер поступово зростає. Збережений текст виглядає наступним чином:

--- р е ш ъ н о м о у и п о м и ---

--- м ъ н д е ж е п о ч и в а ж в ---

--- и г ѣ л о н и с т а в л а в д у ---

--- ъ н и к а

З розбивкою на слова та відновленням втрачених фрагментів:

... [г]решънома и поми[лан]...

...мъ идеже почива в...

...и Г(осподи) Елон и С(вѣ)таѣ В(ла)д(ы)ч(иц) [а]...

...[греш]ъника.

...грішному і помилуй...

...коли спочиваю у...

... Господь Боже мій і Свята Владичиця...

...грішника.

Як можемо зробити висновок з давального відмінку першого збереженого слова (прикметника *грешънома*), напис є розширеним варіантом традиційної молитовної формули „Господи помози раба своема”

№ 483(г): у нижньому куті уламка тиньку простежуються дві поставлені під горизонтальне титло літери **ГИ** – скорочена форма написання слова **Г(оспод)и** ‘Господи’, що є початком традиційної молитовної формули.

Вище ми зазначали, що верхньою межею археологізації означених уламків є 1018 р., відтак і датувати графіті слід другим десятиліттям XI ст. Однак визначені в ході вивчення стратиграфії хронологічні рамки можливої появи написів мають бути обов'язково перевірені на підставі даних палеографії їхніх складових. Під час досліджень софійської епіграфіки для датування кирилических написів нами застосовуються таблиці форм написання літер, складені: Б. Рибаківим на основі вивчення датованих епіграфічних пам'яток XI – XIV ст. [21], А. Залізняка за результатами дослідження корпусу датованих за стратиграфією новгородських берестяних грамот XI – XV ст. [7], Л. Черепніним на підставі даних писемних пам'яток XI – XIX ст. [27]; також залучаються виконані Я. Запаском описи рукописних книг XI – XVII ст.,

де автор наводить фотографії сторінок рукописів [9], форми написання літер в легендах на монетах початку XI ст. Володимира, Святополка та Ярослава [24]; звичайно ж, ми спираємось і на власні спостереження над особливостями палеографії софійських датованих графіті. Назви палеографічних ознак складових літер ми наводимо відповідно до термінології А. Залізняка [7]. Палеографічний аналіз графіті на фрагментах фрескового тиньку дозволив встановити, що форми написання літер не суперечать їх віднесенню до першої чверті XI ст., хоча, звісно, за суто палеографічними ознаками записи могли б датуватись більш широким хронологічним діапазоном. Щоправда, нахилена перекладина літери и графіті № 483(а) у новгородських берестяних грамотах зустрічається з початку XII ст. [7, с. 170-171]. Однак варто зауважити, що в деяких випадках палеографічні характеристики окремих літер на матеріалах новгородських берестяних грамот значно омолоджуються, підтвердження чому ми неодноразово зустрічали в графіті Софії Київської. Зокрема, у найдавнішому датованому кириличному написі № 1684 головного вівтаря собору літера к має ІС-подібну форму [10], яка в новгородських берестяних грамотах з'являється з першої чверті XII ст. [7, с. 172-173]. Така сама ситуація спостерігається в написі на пірофілітовому біконічному пряслиці, виявленому в 1996 р. у Вишгороді [22]: за стратиграфією верхньою хронологічною межею археологізації пряслиця є остання чверть XI ст., однак для літер ѝ (без перекладини) та ѣ (петля з двома заломами) нижньою хронологічною межею палеографічних ознак є, відповідно, друга чверть XII ст. та друга чверть XIII ст. [7, с. 204-205, 216-217; 22, с. 35, 38]. Отже, як бачимо, таку палеографічну ознаку як форма літери и з нахиленою перекладиною цілком припустимо віднести до другого десятиліття XI ст. Вочевидь, ми маємо ранню форму подібного її написання.

Таким чином, виявлені на подвір'ї Софії Київської уламки фрескового тиньку зберегли написи, які на сьогоднішній день є одними з найдавніших кириличних текстів, що датуються другим десятиліттям XI ст.

1. Бугославский С.А. Текстология Древней Руси. Т. 1: Повесть временных лет. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 312 с.

2. Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI – XIV вв. Выпуск I. – К.: Наукова думка, 1966. – 240 с.

3. Высоцкий С.А. Киевские граффити XI-XVII вв. – К.: Наукова думка, 1985. – 208 с.

4. Евдокимова А.А. Греческие граффити Софии Киевской (Предварительная публикация) // Восточная Европа в древности и средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. – М., 2006. – С. 56-62.

5. Евдокимова А.А. Греческие граффити Софии Киевской (публикация) // *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XIX. Аспекты компаративистики III.* – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2008. – С. 609-648.

6. Евдокимова А.А. Языковые особенности греческих граффити Софии Киевской. Автореф... канд. филологических наук. – СПб., 2008. – 24 с.
7. Зализняк А.А. Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990 – 1996 гг.). Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. – М.: Русские словари, 2000. – С. 134-429.
8. Зализняк А.А. К изучению древнерусских надписей // Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997-2000 годов). – М.: Русские словари, 2004. – С. 233-287.
9. Запаско Я.П. Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. – Львів: Світ, 1995. – 480 с.
10. Корнієнко В.В. Найдавніше датоване кириличне графіті Софії Київської: нова знахідка // Пам'ятки Національного заповідника "Софія Київська": культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції "Софійські читання". Київ, 25-26 жовтня 2007 р. – К.: Горобець, 2009. – С. 444-445.
11. Медынцева А.А. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI – XIV века. – М.: Наука, 1978. – 312 с.
12. Нікітенко М.М. Археологічні дослідження на подвір'ї Софії Київської у 2002 році // Проблеми та досвід вивчення, захисту, збереження і використання архітектурної спадщини. Матеріали Перших науково-практичних Софійських читань (Київ, 27-28 листопада 2002 р.). – К.: Фенікс, 2003. – С. 155-157.
13. Нікітенко М.М. Розкопки на подвір'ї Софійського собору в 2003 р. // Сакральні сподирини у житті суспільства: історія і сьогодення. Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції „Софійські читання” (Київ, 27-28 листопада 2003 р.). – К.: Фенікс, 2004. – С. 208-210.
14. Нікітенко М.М. Семантика рисунка на плинфе из Софии Киевской // Символ в религии и философии. Сборник научных трудов. – Севастополь: ЧП Арефьев, 2005. – С. 168-171.
15. Нікітенко Н.М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві. – К.: Академперіодика, 2003. – 332 с.
16. Нікітенко Н., Корнієнко В. Найдавніші графіті Софії Київської та її датування // Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. – К., 2008. – Вип. 7: До ювілею професора Василя Іринарховича Ульяновського. – С. 365-399.
17. Нікітенко Н.М., Корнієнко В.В. Найдавніші графіті Софії Київської та датування собору // Пам'ятки Національного заповідника "Софія Київська": культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції "Софійські читання". Київ, 25-26 жовтня 2007 р. – К.: Горобець, 2009. – С. 417-443.
18. Нікітенко Н.М., Нікітенко М.М. Час виникнення Софії Київської: дані джерел у світі лі нових досліджень // Архітектурна спадщина України. Вип. 3, част. 1: Питання історіографії та джерелознавства української архітектури – К.: Українознавство, 1996. – С. 25-36.
19. Нікітенко Н.М. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. – К.: Слово, 2004. – 416 с.
20. Нікітенко Н. Свята Софія Київська. – К.: Горобець, 2008. – 384 с.
21. Орлов Р.А., Козюба В.К. Нова знахідка пряслиця з графіті з Вишгорода // Археологія. – 2008. – № 3. – С. 35-39.
22. Рыбаков Б.А. Русские датированные надписи XI – XIV веков. – М.: Наука, 1964. – 48 с. + табл.
23. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Отдел II. Известия очевидцев, современных и иностранных писателей. – К., 1874.
24. Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России: Сводный каталог русских монет X-XI веков. – Л.: Искусство, 1983. – 240 с.
25. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 кн. – М.: Русская панорама, 2005. – 256 с.
26. Турилов А.А. Заметки о киевских граффити // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. – М., 2000. – С. 26-58.
27. Черепнин Л.В. Русская палеография. – М.: Госполитиздат, 1956. – 616 с.
28. Янин В.Л. Эпиграфические заметки // Вопросы языкознания. – 1992. – № 2. – С. 21-36.

диякон Петро Лопатинський

Богословсько-апологетичний аналіз есхатологічних очікувань сучасності

Стаття частково розглядає основні чинники, що впливають на загострення есхатологічних очікувань в сучасному суспільстві. Наводяться приклади схожих есхатологічних світоглядних помилок в минулі часи. Робляться певні висновки щодо помилковості підходу до очікування близького кінця в минулому, порівнюючи з сучасністю. Даються основні положення православного підходу до питання кінця світу.

Ключові слова: Бог, Ісус Христос, Есхатологія, Кінець світу, Останні дні, Світ, Час, Церква.

В наш час, як і протягом усієї історії людства, питання кінця світу набуває особливої актуальності. Науково-технічний прогрес, ядерна зброя, постійна загроза вичерпання природних ресурсів, стихійні та екологічні катастрофи змушують більшість людей серйозно задуматись над питаннями можливості чи неможливості кінця людської історії. Внаслідок страху і часто на незнанні церковного погляду на всі ці так звані ознаки наближення кінця, виникають різноманітні нездорові уявлення на цю тему. Це вимагає певного дослідження, як правильності чи неправильності тих чи інших уявлень що стосуються есхатології, так і спроби надати основні православні позиції щодо цього питання.

Для християнської свідомості природно давати життєвим фактам духовну оцінку, яка нерідко вплітається в есхатологічний контекст. Проте надмірна концентрація уваги на темі останніх часів може мати досить болючі наслідки. Нормою для християнина є праведне життя, влаштоване таким чином, що Друге пришествя не застане «зненацька» людини, щогодини готової зустріти кінець світу. Образ такого стану душі християнина дає нам Спаситель в притчі про мудрих і нерозумних дів, що очікують приходу нареченого. Очевидно, що надмірне акцентування свідомості на есхатологічному моменті є прямим наслідком нашої гріховності та породжуваного нею страху перед прийдешнім Судним днем [1].

Великий вплив на формування світоглядних поглядів мають засоби масової інформації. Телебачення в сучасному суспільстві поширює різноманітні міфи. Воно ж примушує нас вірити: якщо відбувається щось важливе, то це неодмінно з'являється на телеекранах. Очевидно, що для мільйонів людей сучасності телебачення значно більшою мірою, ніж релігія, створює образи і символи, які дають відповідь на основні питання: "Хто я?", "Як я повинен жити?". Новини загострюють ключові питання християнської апологетики. Образ сучасного світу, який в новинах складається з воєн, катастроф, криміналу, політичних і соціальних конфліктів, робить проповідь Божественної любові, що діє в історії, неймовірно важкою. По суті, телевізійні новини є найяскравішою ілюстрацією слів Спасителя в Євангелії від Матфея: " Почуєте про війни і чутки про війни. Глядіть, не жахайтесь, бо належить усьому тому бути, та це ще не кінець. Постає бо народ на народ, і царство на царство; і будуть голод, моровиці і землетруси у різних місцях; усе ж це – лиш початок хвороб. Тоді видаватимуть вас на муки і вбиватимуть вас; і вас зненавидять усі народи через ім'я Моє. І тоді багато хто спокуситься, і видаватимуть один одного, і зненавидять один одного; і багато лжепророків з'явиться і багатьох спокусять; і через збільшення беззаконь охолоне любов у багатьох. Хто ж витерпить до кінця, той спасеться. І буде проповідане це Євангеліє Царства по всьому світу, на свідчення усім народам; і тоді прийде кінець! " (Мф. 24, 6 -14). Есхатологічний характер телевізійних новин посилюється їх постійним повторенням. Ми не щодня читаємо Святе Письмо, не щотижня чуємо гарну проповідь, але кожную годину ми маємо можливість побачити погані новини дня. Як результат, навколишній світ виглядає більш страшним і небезпечним, ніж він є насправді. З новин зникає краса світу. Краса, яка закликає нас пізнати Творця [2].

За історію Церкви було немало спроб пророцтва термінів кінця або ототожнення своєї епохи з кінцем історії. Так, за часів мужів апостольських пришествя Христа очікувалося в недалекому майбутньому. Святитель Климент Римський пише: «Бачите, як в короткий час плоди дерев досягнуть зрілості. Скоро воістину і несподівано здійсниться воля Господа за свідченням самого Писання: скоро прийде, не зволікатиме, і несподівано прийде в храм Свій Господь і Святий, Якого ви очікуєте» [3, с. 135]. Ерм, автор "Пастиря", вважає, що "вежа", тобто Церква, буде скоро закінчена; він вже бачить прийдешнім Власника башні. Автор "Послання Варнави" пише: "Близький день, в який усе загине з нечестивим. Близький Господь і нагорода Його"[13].

Таке ж очікування ми зустрічаємо і у апологетів. Святий Юстин Мученик вважає, що людина беззаконня "вже стоїть при дверях", і тому для навернення юдеїв залишається небагато часу. Спробу визначення термінів кінця ми знаходимо вже в згаданому "Посланні Варнави": "В шість днів, тобто в шість тисяч років, закінчиться усе". Так само вважає і святий Іринеї Ліонський. Якщо для Господа один день - як тисяча років (Пс. 89: 5, 2 Пет. 3: 8), а число днів творіння є пророцтвом про майбутнє, то ясно, що світ припинить існування в шеститисячний рік від створення [4, с.507]. Святий Іполит Римський розділяв хіліастичні погляди (про тисячолітнє царювання Христа зі святими на землі): «Перше пришествя нашого Господа в плоті здійснилося від Адама в 5500 році. Отже, щоб наступила субота треба, щоб 6000 років виконалися, тому що субота є образ і подоба того що, має відкритися царство святих. Таким чином, від Різдва Христового треба відрахувати 500 років, що залишаються до виконання шести тисяч, - і тоді буде кінець» [12].

Отже, святий Іполит вважав, що кінець світу наступить в 500 році від Різдва Христового. У нього ж ми знаходимо згадку про те, що вже його сучасники помилялися в пророцтві термінів кінця: був предстоятель Церкви в Понті: чоловік богобоязливий і покірливий, але не займався старанно Писанням, а довіряв більше своїм видінням. Випробувавши удачу в одному, другому, третьому сновидінні, він почав проповідувати братам як пророк. "Я бачив, - говорив він, - то-то і то-то, це і повинно статися". І ось одного дня він сказав: "Знайте, брати, що через рік буде суд". Вони ж, почувши пророцтво його, з плачем і криком стали молитися Богу день і ніч. І ось, він привів своїх братів в такий страх і трепет, що вони залишили свої господарства і поля, а багато хто з них знищив і своє майно. Таким чином, вони безрозсудно втратили своє майно і опинилися в положенні бідняків [4, с. 510].

Оріген не визначав точно часу пришествия Христа, але вказував деякі ознаки, передуючі цій події. Він вважав, що перед явленням Христа припинять існування усі релігії, крім християнства [4, с. 157]. До істинної віру навернуться усі народи, у тому числі юдеї; їх царство і Єрусалим не буде відновлене.

Спостерігаючи за навколишнім світом, святий Киприан Карфагенський вважав, що він повністю вироджується і скоро припинить існування: «Світ вже показує явний доказ свого кінця. Немає вже зимою такої великої кількості дощів, літом такого сонячного жару; не настільки вже веселі посіви у весняну пору, не така щедра осінь плодами. Менше витягається мармурових

брил з надр, зритих і виснажених; вичерпані вже копальні в меншому вже достатку доставляють золото і срібло; на полях бракує землероба, на морі матроса, в таборах солдата; немає чесності на торжищі, правди на суді, однастайності між друзями, знання в мистецтвах, благочинності в традиціях. Усе вироджується унаслідок старості самого світу, тому ніхто не повинен дивуватися, що у світі стало бракувати того чи іншого, коли сам світ знаходиться вже в розслабленні і при кінці» [7, с. 275].

Святитель Іоанн Златоуст проповідував про те, що не слід покладатися на ознаки другого пришествя, тому що Писання не говорить, що прихід антихриста "буде знаменням пришествя Христа, але (стверджує), що (Христос) не даватиме знамень про себе, а прийде несподівано і неочікувано" [5, с. 548]. Красномовний святитель пише про своїх сучасників: «Ні в чийй природі немає стільки допитливості і жадності до знання невидимого і прихованого, як в людській. Наш розум сильно бажає дізнатися і досягнути багато що, а особливо час кончини (світу). Яка б була користь (знати це), скажи мені? Припустимо, що кончина (світу) буде через двадцять років, через тридцять, через сто років: яке це має до нас відношення? Чи не є для кожної людини кончина століть кінець її життя?» [5, с. 544].

Про посилення на думки отців писав митрополит Веніамін (Федченков): «Передусім треба перевірити: Хто саме? Що говорив? Невже про точні терміни (роки)? Невже про тисячоліття?. Не вірю. А якщо говорили, то це старці не від Бога - або ж цього разу Бог допустив їм помилитися. Іноді і отці помилялися. З одного боку, вони по суті праві, - бо охоплюють своїм почуттям (те чого не чують більш глухі) найвіддаленіші звуки грому грози, що все більше наближається. Але в розрахунках можуть помилятися, тим більше що їх чуйний слух наближає до них гул грози більш, ніж це є насправді. А крім того, може бути гроза і місцевого характеру, а не вселенського. Греція закінчилася після Риму. Може бути ще китайці, індуси, японці дадуть світу і Печерські Лаври, і нових Антоніїв і Феодосіїв, і Сергіїв, і Серафимів. Почому знати? Ну, можливо, закінчиться Росія, а помираючи, народить християнський Схід.» [7, с. 211].

Священне Писання вказує одну з безперечних ознак наближення кінця - відсутність очікування, несподіваність пришествя Господнього. Зараз ми спостерігаємо якраз зворотнє: багато хто повний апокаліптичних страхів і передчуттів. Але ж саме ці очікування повинні завірити нас в тому, що апокаліптичний час ще не прийшов. При самому кінці говоритимуть: "Мир

і безпека" (1 Фес. 5: 3), тобто перестануть думати про кінець. У Євангелії від Луки після опису прийдешніх бід Христос додає: "Але це ще не кінець" (Лк. 21, 9).

Перші слова Ісуса Христа на початку Його публічної проповіді – це сповіщення початку нового часу: "Настав час і наблизилося Царство Боже" (Мк 1,14). Останні слова воскреслого Ісуса Христа, сказані Його учням на землі – це сповіщення Його присутності в Церкві "по всі дні, до кінця віку" (Мф 28, 20). Цей вік закінчиться. Новий вік вже є присутнім в цьому часі. Останні рядки Нового Завіту проголошують: «Так гряди скоро! Амінь. Так, гряди, Господи Ісусе» (Откр. 22, 20).

Останній час для Церкви полягає не в тимчасовому відрізку тієї або іншої тривалості, що передує апокаліптичним подіям, а в тому новому існуванні, нового еону, який відкрився з приходом у світ Христа. Саме буття Церкви - це "грядуща есхатологія" [8, с.187]. Спасительні діяння Божі здійснилися в останні дні. Його пришествя у світ, смерть на Хресті, Воскресіння і Вознесення, зішестя Святого Духа - це події, здійснені одного дня і назавжди, події есхатологічні: єдині і остаточні. У певному значенні це завершуючі події - виконання і звершення месіанських пророцтв і обітниць. Пришествя Христа у світ відкриває новий еон. Церква, існує "у світі цьому", в той же час не належить "світу цьому", але живе радістю віку прийдешнього. "Відколи Христос, Син Божий, був розіп'ятий на землі і прославлений на небі, наступив кінець світу" [9, с. 123].

"Діти остання це година", - писав в кінці I століття св. апостол Іоанн Богослов (1 Ін. 2: 18). Перших християн не покидала думка про швидкий раптовий кінець світу. Усе їх життя було пронизане есхатологічним очікуванням. Священне Писання Нового Завіту закликає вірян завжди, бути готовими зустріти прийдешнього Жениха: "Отже, не спіть; тому що не знаєте ні дня, ні години, в який Син Людський прийде" (Мф. 25: 13), "А що вам говорю, говорю усім: не спіть" (Мк. 13: 37). І в той же час очікуване Царство Боже вже зараз може бути здійснене. Проповідь Іоанна Хрестителя і Самого Христа починається із заклику до покаяння, "бо наблизилося Царство Небесне" (Мф. 3: 2; 4: 17). Євангеліє від Матфея повідомляє, що Царство Боже вже "настало для вас Царство Боже" (Мф. 12: 28), а в Євангелії від Луки Спаситель говорить, що воно "не прийде примітним чином; і не скажуть: "ось, воно тут", або: "ось, там". Бо Царство Боже всередині вас є" (Лк. 17: 20-21). Сам Христос навчав Своїх учнів молитися про наближення Царства : "Нехай прийде Царство твоє" в молитві Господ-

ній (Мф. 6: 10). Таке має бути безперервне благання християн: "гряди, Господи Ісусе"! (Откр. 22: 20). Як ми вже відмітили, перші християни чекали швидкого Кінця. "Втім близький усьому кінець", - пише св. апостол Петро в Першому посланні (1 Пет. 4: 7). Згодом стало ясно, що Господь дозволить пройти не одному поколінню християн, перш ніж прийде знову, але вже в славі. Господь чекає, що і наступні покоління зможуть знайти віру і життя вічне, і в цьому велика милість Божа. Вже в апостольський час з'явилися "зухвальці", які глузували з християнської віри в Божу обітницю скоро прийти і говорили: «Де обітниця прищестя Його? Бо з того часу, як почали вмирати батьки, від початку творіння, все залишається так само» (2 Пет. 3: 4). Ці скептики вказували на незмінний порядок речей у світі, на те, що і після Втілення, смерті і Воскресіння Христа світ продовжує існувати за законами занепалого єства. Апостол Петро в Другому посланні пояснює причину того, «зволікання» Божого. «Єдине ж не повинно бути приховане від вас, улюблені, що у Господа один день як тисяча років, і тисяча років як один день! Не зволікає Господь з виконанням обітниці, як деякі вважають те зволіканням, але довго терпить заради нас, не бажаючи, щоб хто загинув, але щоб всі прийшли до покаяння.» (2 Пет. 3: 8-9). З цих слів видно, що Господь готовий терпіти людство до тих пір, поки не побачить, що вже ніхто з прийдешніх поколінь не знайде віру, не очиститься покаянням, не виявиться здатним увійти до Царства Божого.

Втім, яке б не було Боже довготерпіння, ми вже живемо "при кінці". Як пише єпископ Калліст (Уер), кінець світу "неминучий і в духовному сенсі завжди близький, навіть якщо в часі далекий" [10, с. 25]. Останній час відраховується від заснування Церкви Божої на землі. Ми живемо у цьому світі як "прибульці і мандрівники" (1 Пет. 2: 11), "не маємо тут постійного граду, але шукаємо майбутнього" (Евр. 13: 14), якого Бог будівничий та творець. (Евр. 11: 10). Така антиномія християнського життя: у "світі цьому" - але "не від світу цього", в "часі цьому" - але вже "при кінці" і, більше того, в радості "віку прийдешнього" [10, с. 26].

Тільки другому прищестю належить виявити сокровенну реальність першого, але воно повинне настати несподівано, в терміни, про які людям забороняються припущення і домисли, застаючи людей в рутині їх щоденної поведінки (спонукальний імпульс до того, щоб вносити суворість до себе саме в цю рутину). Через це імператив есхатології помітно інтеоризується, як би переноситься в духовний світ людини і її релігійно мотивовані стосунки з іншими людьми ("Царство Божий всередині вас" - Лк. 17:21 - слова,

які в грецькому оригіналі і з урахуванням семітського лексичного субстрату можна зрозуміти і "між вами", в праведності вашого між особового спілкування [11, с. 300]).

Саме до такого підходу щодо питання останніх часів закликає Церква та, як свідчить практика, більшість православних прихожан такого уявлення не мають. Виникає питання в чому причина?

Ми багато говоримо, що успішно йде процес духовного відродження нашого народу в даний час, тобто в період, що послідував за крахом комуністичної ідеології. Це, звичайно, так. Але вже стає очевидним, що сьогодні мало використовувати в цьому процесі одні лише «екстенсивні» методи. Сьогодні недостатньо лише відроджувати знищені храми та будувати нові, творити лише зовнішні форми церковного життя. Потрібна їй інтенсифікація. Необхідно, перш за все, розвивати наші школи, робити акцент на розвитку духовної освіти й місіонерської діяльності. Причому, розвивати шкільну справу Церква повинна не абстрактно, а виходячи із завдання освіти сучасного суспільства, пошуку того методу і мови, з допомогою яких можна було б ефективно проповідувати Христа в сучасному світі. Ми не повинні внутрішньо заспокоювати себе усвідомленням того, що наше церковне життя сьогодні за своїми зовнішніми параметрами наблизилося до того стану, в якому вона перебувала до катастрофи 1917 р., бо ми сьогодні маємо справу з абсолютно іншим суспільством, іншою свідомістю, до яких потрібно вміти знайти підхід [1].

Нам треба усіма можливими способами доносити Православні погляди до сучасного суспільства тільки за таких умов народ зрозуміє, що на розмови про Останні часи він повинен реагувати не питанням: «Коли настануть?», а питанням: «Що зробити, щоб не бути засоромленими на Суді?».

-
1. Святе Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1408+VIII с.
 2. Архиепископ Львовский и Галицкий Августин. Современные проблемы церковной жизни, связанные с эсхатологией. Доклад на богословской конференции РПЦ «Эсхатологическое учение Церкви» (14 листопада 2005) [pdf документ]. [Електронний ресурс] // Синодальная Библийско-богословская комиссия Русской Православной Церкви. - *Режим доступу:* http://www.theolcom.ru/ru/text.php?SECTION_ID=26
 3. Сергей Чапнин . «Христианская эсхатология в зеркале СМИ: мифы и катастрофы как информационный повод». Доклад на богословской конференции РПЦ «Эсхатологическое учение Церкви» (14 листопада 2005) [pdf документ]. [Електронний ресурс] // Синодальная Библийско-богословская комиссия Русской Православной Церкви. - *Режим доступу* http://www.theolcom.ru/ru/text.php?SECTION_ID=26

4. Климент Римский, свт. Первое послание Климента Римського к коринфянам // Писания мужей апостольських. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – С.135-172.
5. Ириней Лионский, свт. Пять книг против ересей // Святоотеческая хрестоматия. – М.: Круг чтения, 2001. – 688с.
6. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология святого Григория Нисского. – К.: Общество любителей православной литературы имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 674 с.
7. Киприан Карфагенский, свт. Творения. – М.: Паломник, 1999. – 719 с.
8. Вениамин (Федченков), митр. О конце мира. // Альфа и Омега. No. 1 (12). – М.: 1997. – С. 211–212.
9. В.П. Филимонов. Но избави нас от лукавого.– Санкт-Петербург, 2003. – 448с.
10. Калліст (Уер), еп. Внутрішнє Царство. – К.: Дух і літера, 2003. – 256с.
11. Калліст (Уер), еп. Православний шлях. – К.: Дух і літера, 2003. – 176с.
12. Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х томах / Ред. Кол. : С.С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т.2.: Л-С, 671с.
13. Дудченко Андрей, прот. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ И ИХ БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ [pdf документ]. [Электронный ресурс] // Киевская Русь. - *Режим доступу:* <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/379/>



Місія Православної Церкви та напрямки її діяльності в сучасному світі

У статті розглядаються проблеми місіонерської діяльності на сучасному етапі становлення Української Православної Церкви. Звертається увага на головну мету місії яка полягає у прагненні допомогти православним християнам почути відповідь Православної Церкви на актуальні питання сьогодення.

Ключові слова: *Православна Церква, місія, воцерковлення, місійна діяльність.*

Коли православний християнин стикається з словом місія, його розум зразу ж асоціює цей термін з певним видом діяльності, і ця діяльність переважно звернена за межі християнської спільноти: на розширення Церкви, на проповідь Євангелія, на навернення язичників або неоязичників і насадження своєї віри. І тільки дуже рідко, і в окремих випадках цей термін застосовують для того щоб ним звернути увагу самого християнського світу на своє елементарне релігійне невігластво. Адже, сьогодні в православній спільноті місія повинна розумітись саме як спосіб, яким воцерковлені люди стараються пробудити віру, яка спить у душах номінальних християн [8. с. 125].

Сьогодні немає потреби і необхідності залишати свою Вітчизну, рідний дім, рідних і близьких, та йти в далекі країни несучи на своїх плечах місіонерський хрест для проповіді Благої звістки. Оскільки, як свідчать сторінки християнської історії, Апостоли та їх наступники проповідуючи Євангеліє по всьому світу всьому творінню, та наворачтаючи до віри цілі народи, просвітили світлом Христовим всі куточки землі (Мк. 16. 15). І напевне на порозі третього тисячоліття, між будь яким народом, який тільки усвідомлює себе чи плем'ям, чи нацією, немає жодної людини, яка б та й не чула Євангельського вчення.

Ні, нам потрібно звернути увагу на інше, а саме на те, що сьогодні особливої місії, та й напевне не менших зусиль як колись, потребують тут наші православні співвітчизники. Так саме тут, де ми самі народились і виростили, серед тих чий обличчя, мова,

манери спілкування, тай менталітет нам добре знайомі, і які є частиною нас самих. Місіонерська діяльність потрібна саме тут, тому, що християнське суспільство третього тисячоліття, стоїть своїм духовним станом мало не на тому рівні, на якому стояв язичницький світ, коли його вирушили просвітлювати Христові апостоли [6. с. 23].

В той час коли в нашій країні активно відбудовуються зруйновані храми, та зводяться нові, коли основна (в тому числі й елітна) маса населення просвітлені (формально) святим хрещенням, Православна Церква в своїй місіонерській діяльності вирішує дилему, як благовістити сьогодні тим людям, які вважають себе віруючими, тільки через те що живуть в християнських державах, які виховані на християнській культурі і традиціях, але по справжньому не просвітлені Христовим Світлом [6. с. 23].

Адже в сучасному світі, особливо важливим, і, як ніколи, необхідним повинне бути свідчення про Істину. Сьогодні секуляризоване суспільство не вважає духовність і моральність важливими складовими суспільного життя. З їхньої точки зору, моральні норми являються особистою справою кожної людини, а тому, можливий допуск плюралізму в соціальній сфері життєдіяльності. Така точка зору означає втрату морального відчуття відповідальності перед Богом. Більше того, вона не сумісна з основними принципами людського буття, з історією розвитку християнського суспільства.

Як на матеріальному рівні усі люди мають однакові потреби, так і в духовному житті людей є загальні стремління і відповідні орієнтири. Моральні правила життя являються вираженням природи людини, її властивостей і спрямувань. З цієї причини, дуже важливо спиратись на вічні моральні, євангельські цінності та принципи, а також християнські засади та критерії в суспільстві [5. с. 255-259].

Стан секуляризованої людини дуже, особливо сьогодні, непокоїть Православну Церкву, адже переважна більшість населення нашої країни виросла поза релігійним вихованням і навіть серед тих, хто був охрещений, мало, хто усвідомлює себе членом Церкви. Пожвавлення глобалізаційних процесів і витіснення релігійного життя в нашій державі на другий план створює ситуацію, в якій відсутність взаємодії і співпраці між основними християнськими традиціями загрожує втратою довіри суспільства до християнства в цілому і до православ'я зокрема [7. с. 180].

Православна Церква розглядається таким суспільством і людиною зокрема, як деяка добре організована і сформована структура, або організація, що виконує певні професіональні функції.

Тобто Церква свого роду уподібнюється тут різним фірмам або бюро послуг, яка просто на просто задовольняє потреби населення: похрестити, повінчати, відспівати [6. с. 24]. Люди йдуть в храми (більшість) тільки за послугами, ще й вбачаючи при цьому, виконання та дотримання традицій і звичаїв переданих їхніми батьками та дідами. Адже за таким розумінням і світоглядом людина і приймає православ'я, щоб тільки доказати, що вона являється достойним наслідником культурних цінностей і надійним продовжувачем роду своїх предків.

Говорячи про такі внутрішні невирішені проблеми, з якими стикається Церква неможливо оминати таке внутрішнє явище як "церковний магізм". Не секрет і той факт, що особливістю менталітету нашого суспільства була і є його схильність до обрядовості. Відкривши ворота храму, воно не тільки не пододало цю історично успадковану схильність, але і багато в чому стало її розвивати та заохочувати на православному ґрунті. У розумінні християнських невігласів Церква стала сприйматися як система заборон і обмежень. Слідуючи цій системі і жорстко її дотримуючись, вони отримують від Бога різноманітні бонуси, а після фізичної смерті – приз [4. с. 8]. Щоб отримати бонус треба щось вичитати, чогось дотриматись, в чомусь себе обмежити. Притому так і кажуть, саме "вичитати" - канони, акафісти, молитви. Є бонуси цільового призначення. Наприклад, при певних хворобах - розгалужена система святих, кожен з яких завідує своїм анатомічним сектором і приймає тільки молитви певного лексичного чинопослідування. Вони є в особливо повних молитвословах. Вони і випускаються з такою назвою "Повний молитвослов", "Рідкісні молитви". "Рідкісні" (тобто дефіцитні), реліктові, ті які мають давній перевірений спосіб дії [4. с. 8].

На тлі ось такого магічного сприйняття християнства багато в чому став розвиватися православний туризм. Це називається паломництво. Звісно нічого в цьому поганого нема. І навіть чудово, коли людина дійсно їде в монастир, щоб зануритися в духовну атмосферу, піти від мирської суєти і розсіяння. Але, коли для цього вибирається якийсь один монастир, а коли монастирів десять, які треба об'їхати за тиждень, то основне завдання, здійснюване в процесі туру - побувати, поцілувати, доторкнутися...[4. с. 10].

Та все б нічого, якби люди проявляли насамперед свою віру і любов до Бога і його угодників. Але, нажаль, у більшості випадків це прояв магізму. Найголовніша підміна в усьому це та, що людина приймає метаморфозу. Замість того щоб змінити себе, видавити з кров'ю та сльозами гріх, досягти обоження і єднання з Бо-

гом через причастя, молитву, і духовне життя, вона захоплюється духовним колекціонуванням.

Зі всіма цими явищами зустрічається Православна Церква у своєму бутті, бачить усю глибину духовного падіння православного суспільства, і усвідомлює усю свою відповідальність за те словесне стадо, яке ідентифікує себе як православні. І ставить перед собою основне і найголовніше завдання, місію – воцерковити його (залучення до церковного життя), щоб його віра стала свідомою і твердою, а життя – християнським, і щоб воно у собі знайшло чітку відповідь на запитання: “Чому я називаю себе православним християнином?”, і “чи вірую я у Христа?” [6. с. 26].Справжнє ж воцерковлення - це становлення православного християнина насамперед як особистості, і особистості з цілком певними властивостями: моральною цілісністю, свободою, відповідальністю, зрілістю, самостійністю, а насамперед досвідом християнського духовного життя, що дає християнинові мудрість, вміння відрізнити добро від зла [5. с. 261].

Напевне, ніхто із віруючих православних християн не наважиться заперечити той факт, що незмінним орієнтиром Православ'я залишається його постійна спрямованість до апостольської і святоотцівської спадщини, але тієї спадщині, що „у серці, за духом, а не за буквою“ (Рим. 2, 29), до того закону, що “пишеться не чорнилом, але Духом Бога Живого” (2 Кор. 3, 3). Апостольська заповідь зберігати себе неопоганим від світу (Як. 1. 27) завжди вміла з'єднувати себе з проповіддю, місією, діалогом. “Слово Твоє заховав я в серці моїм, щоб не згрішити перед Тобою”, - говорить Псалмоспівець (118, 11), але з того ж серця те ж Слово „заносилося“ у світ, просвіщало ним всесвіт, скоряло йому як буйство плоті, так і цю суміш недовіри розуму з марновірством душі, що живе у всякому язичестві й у ті часи, і в наші. І цей чужий, далекий, часто ворожий світ, від якого потрібно оберігати себе, скоряючись Слову, також входив у „внутрішню спільноту“ апостолів і перетворювався в ньому. Для них не було границь для Благої Звістки, не тільки географічних, але і душевних, інтелектуальних, духовних. Згадаємо апостола Павла в ареопазі: „Афіняни! З усього бачу я, що ви начебто особливо побожні“. (Діян. 17, 22), - говорить він, зовсім не бажаючи похвалити багатобожжя, тому що афіняни статуями багатьох богів хотіли скоріше відгородити себе від Бога Живого, чим поклонитися Йому, але заради того, щоб зав'язати діалог, знайти ту загальну стежку, з якої можна вийти до благовістя і проповіді: Саме Цього, Якого ви, не знаючи, шануєте, я і проповідую вам (Діян.17, 23) [3. с. 377].

І сьогоднішні „афіняни“, як і ті древні, усюди наставили свої святині і жертovníки, що більше не називаються Зевсами й Аполлонами, але носять імена „цінностей сучасного світу“, граючи частково ту ж роль. Ця роль двоїста: з одного боку, ці цінності легко кам'яніють, непомітно перетворюються в ідолів і вимагають людських жертв (такий секулярний гуманізм, „права людини“ як ідеологія, культ справедливості і т.п.), з іншої, вони часто служать „тьм'яним склом“, за яким миготить лик „Цього Невідомого“ і не тільки миготить, але і притягає до себе ту духовну, живучу у всякій людині енергію, що призначена Йому одному [3. с. 379].

Коли ми говоримо, про місію Церкви, як про „місію серед своїх“, чи місію серед православних християн, ми маємо на увазі насамперед внутрішнє звільнення людини від тих ідолів і божків, що вона створює в собі самій. Може бути, найбільший урок нашої епохи полягає в тому, що людина, цілком відпущена на волю, що вона домоглася права „по своїй дурній волі пожити“, неминуче поневолює себе як через ідеології, що вона створює, так і через знання, що вона здобуває. Сьогодні ми живемо в епоху стрімко зростаючого знання, коли людина, у збірному чи в дуже конкретному вигляді, усе більше опановує „владою ключів“ над власним життям, над історією, над змістом своєї душі і т. п., причому ця влада здійснюється непомітно і з повної її згоди. Радикальне зневоднювання світу, чому ми усі свідки, його розумове дроблення, спрямоване на оволодіння кожним з його фрагментів (природи, ґрунту, людського зародка, живої клітки, душевного життя і т.п.) твердої раціоналізації з метою підпорядкування їх людській волі, керування і маніпулювання ними, приводить до жорстокої кризи людини, що виявляється беззахисною перед обличчям власних винаходів, проєктів і фабрикацій. Людина стає жертвою своєї волі і тієї влади над світом, що вона здобуває. Відбувається створення людиною свого власного середовища існування, у якому вона заповнює собою усі видимі обрії, це, явище можемо назвати, „олюднення“ світу, але оскільки та людина, що заповнює собою світ, залишається „старим Адамом“, то „олюднення“ означає одночасно і „розлюднення“, тому що людина, розширюючи і скоряючи весь світ, опановуючи секретами життя, психіки, матерії, стає ворогом своєї людяності чи, краще сказати, своєї божественності [2. с. 41].

Людина створена по образу і подобі Божій, наділена волею і вільним вибором. Вона може поневолювати, але може і звільняти, будити, очищати дорогу. Адже не дарма ми віруємо, що в центрі і глибині духу людського живе Господь як Слово, що зачало наше існування, як закон, написаний у серце, як світло, що освітило його

від початку, як таємниця всякої душі, таємниця, що, власне, і робить нас людьми. Сьогодні, на відміну від Заходу, що усе більш наполегливо підкреслює людську сторону Втілення і тим самим важливість етики і міжлюдських відносин, Схід в лиці Православної Церкви з його упором на божественну таємницю людської особистості, виділяє насамперед глибину і драму відносин людини з Богом, намагаючись віднайти загубленого Христа, визволити Його і воцарити на належному місці в душах тих, хто давно чув про Нього, але не міг зважитись, не міг справитись із своїми сумнівами і сказати Йому: Господь мій і Бог Мій! (Ін. 20. 28) [6. с. 26].

Проблема залучення сучасної людини в церковне життя є основною місією Церкви в сучасному світі. Теперішній час, є особливо важким для звершення місіонерського служіння, адже, як відомо, зустріч людини з Богом відбувається на особистісному рівні, а секуляризована особистість — далека від почуття присутності Бога поруч [5. с. 265]. І тому місія Церкви в такому суспільстві, хоча і не кидається в очі, як зовнішнє і нав'язане явище, але вона є, і, внутрішньо звершуватись без примусу і настирного насильного спалаху, перш за все на людських серцях. Предметом такої православної місії є не тільки Бог, але й Церква, оскільки її прийняття суспільством чи спільнотою є необхідністю для життя у Христі.

Але поряд з такою внутрішньою місією Православна Церква в сучасному світі здійснює і зовнішню місію. Сучасна місія Церкви різнобічна, вона охоплює, практично, усі сфери і процеси життєдіяльності сучасного суспільства. Святий апостол Павло чітко говорить про такий характер служіння... Для юдеїв я був як юдей, щоб придбати юдеїв; для підзаконних був як підзаконний, щоб придбати підзаконних; для тих, що не мають закону, — був як такий, що не має закону [не будучи таким, що не має закону перед Богом, але підзаконним Христу] ... Для всіх я став усім, щоби спасти, хоч деяких (1Кор. 9. 20-22) [2. с. 49].

Мета цієї місії, враховуючи ті виклики Церкві, котрі з'явилися в сучасному суспільстві, полягає в активізації єдності і духовно-моральному оздоровленні суспільства. Серед них одні з найважливіших:

- втрата культурної гідності;
- розвиток науки, пов'язаний з появою нових сфер дослідження, котрі торкаються моральності і сутності основ життя;
- виклик інформаційного суспільства; інформаційна агресія проти Православ'я, окремої особистості, сім'ї і суспільства;
- виклик плюралізму релігій і світоглядів; спроба підміни абсолютну єдину Христову Істину "універсальною релігією".

Отже, в сучасному світі суть такої місіонерської діяльності Православної Церкви, сьогодні зводиться насамперед до того, щоб кожному з нас бути гідними нашого імені християн і виправдовувати звання православних, яке не всі ми носимо по праву. Таким чином, основне завдання - зміцнити наше духовне життя, яке б в першу чергу і свідчило Істину нашої віри. Зарадити цьому можна за наступними напрямками:

— розширення системи богословської освіти; церковна підтримка, сприяння і навіть керівництво богословською освітою мирян у світських навчальних закладах (університетах, педагогічних інститутах і ін.);

— сприяння запровадженню для демократичного суспільства системи релігійної освіти в державних навчальних закладах;

— усвідомлення необхідності міждисциплінарного характеру місії; координація християнської діяльності мирян в науці і культурі; воцерковлення культури;

— організація особливої атмосфери громади в парафіяльному житті, використання досвіду братств, чернечих громад;

— загострення уваги на проблемах взаємини Церкви і культури, зокрема національної культури;

— відкритість Православ'я до діалогу з іншими християнськими традиціями та конфесіями.

-
1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). - К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. - 1415 с.
 2. Вытелев. А., прот., проф. Духовная школа как предверие пастырства. - Загорск, 2002. - Ч. 1.
 3. Кураев. А. дияк., Перестройка в Церковь. Эскиз семинарского учебника миссиологии. - М., 2009. - 512 с.
 4. Рябко. И. прот. В зеркале православной миссии // Одигидрия. К., 2009. - №6. (74). - 8 - 10 с.
 5. Серов. Н. Личность и время. - СПб., 2006. - 456 с.
 6. Сорокин. А. прот., Внутренняя миссия // Христианство. К., 2003. - №1. - 66 с.
 7. Федоров В. прот., Православная миссия севодне., СПб.: "Апостольский город", 1999. - 437 с.
 8. Чернышев. В. М., Миссиология. - СПб., 2010. - 612 с.



Вчення свт. Епіфанія, єп. Кіпрського про приснодівство Богородиці

Пресвята Богородиця як Матір нашого Спасителя є, безумовно, учасницею домобудівництва нашого спасіння. Однак багато віровчительних істин щодо Її особи піддавалися і піддаються критиці, зокрема Її співучасть у справі викуплення, та дівство до і після народження (приснодівство). Звичайно, Церква своїми постановами на Вселенських Соборах захищає особу Пресвятої Владичиці в боротьбі з єретиками. Але нам також варто звертати увагу і до практичного боку боротьби з єретиками. Цей аспект міститься в творіннях святих отців, які були ревними захисниками православного вчення. Одним з виразників такої боротьби є свт. Епіфаній, єп. Кіпрський, в творіннях якого ми знаходимо не тільки істини православного вчення про особу Богородиці, але і методи протиставлення та використання цих істин в боротьбі з лжевчителями.

У зв'язку з цим постає актуальною потреба всебічного вивчення богословської спадщини свт. Епіфанія, єп. Кіпрського в контексті формування цілої системи православного богослів'я загалом, та маріології зокрема, одним з аспектів якої є вчення про приснодівство Богородиці.

Свт. Епіфаній походить із селища Весандука (Βησανδοῦκη), яке знаходиться поблизу м. Елевферополя (на пд. зх. від Єрусалима). Народився на поч. IV ст., за 10 – 15 років до I Вселенського Собору. В молодості здобув хорошу освіту. Володів багатьма мовами, а саме: грецькою, сирійською, єврейською, коптською та латинською. Духовним отцем свт. Епіфанія був прп. Іларіон Великий (духовний син прп. Антонія Великого), який заклав духовний стержень в житті святителя. В Єгипті свт. Епіфаній сформувався і як догматист: він вивчав твори знаменитих олександрійських єпископів-богословів – свт. Петра I Олександрійського, свт. Олександра Олександрійського і особливо свт. Афанасія I Великого, від якого прийняв нікейську віру і вчення про єдиносущність, а також навчився протистояти та заперечувати аріанство в будь-яких його формах [6, с. 557].

Будучи возведеним на архієрейську кафедру, він вирізнявся великою ревністю у вірі, простотою, любов'ю та милосердям

до бідних. Він проявляє себе як ревний борець з ересями: викриває гностичні ереси та ревно сповідує нікейську віру. Пізніше він здобуває високий авторитет в Церкві, так що навіть арианський імператор Валент не сміє його переслідувати. За чистоту свого життя свт. Епіфаній отримав дар бачити під час Літургії сходження Святого Духа на Святі Дари. Його творча спадщина за своїм змістом та характером відповідає періоду того часу, в який жив святий. Це був нелегкий час, оскільки цей період в історії Церкви відомий виникненням різних єретичних думок, які носили в собі не тільки христологічний характер, але і стосувалися безпосередньо особи Пресвятої Владичиці нашої Богородиці. Великий приклад методів та правильного викриття лжевчення на підставі православних істин ми знаходимо у творчій спадщині свт. Епіфанія.

Перед нами стоїть завдання через дослідження творінь святого розглянути методи протиставлення лжевченню істинно чистого віровчення, яке захищає Особу Пресвятої Діви, Її приснодівство, побачити та виокремити паралелі, які проводить святий на підставі Священного Писання [8, с. 429].

З відомих дослідників, які вивчають ці аспекти в творіннях свт. Епіфанія, варто назвати М. Воскресенського, який у своїй кандидатській дисертації, захищеній 1886 року в Московській духовній академії, розглядає творіння (на жаль тільки перекладені на той час рос. мовою) свт. Епіфанія в трьох аспектах: автобіографічному, історичному та догматичному. В другій главі він описує негативне ставлення свт. Епіфанія до ересей та його боротьбу з ними, зокрема з єретиками антидикомаріонітами [3, с. 2 – 3].

Все наше догматичне вчення про нашу Владичицю, за словами прот. Георгія Флоровського, ми можемо виразити в двох Її іменах: «Богородиця» і «Приснодіва» [11, с. 199].

Подібно до інших святих отців Церкви, свт. Епіфаній, еп. Кіпрський, стверджує, що в Старому Завіті прообразом Пресвятої Діви Марії була Єва: «Вона була провіщена Євою, отримавши в прообразі ім'я «матері всіх живих» (Бут 3: 20). Та названа була матір'ю живих і, при цьому, після того, як, вчинивши порушення, почула слова «земля ти і в землю повернешся». Дивовижно, що після порушення вона отримала це велике найменування. Із зовнішнього боку, від Єви отримало початок всяке людське народження на землі. Таким же чином і від Марії істинно народилося для світу саме життя, щоб Марія народивши Живучого, стала і матір'ю живих. Матір'ю живих Марія названа прообразно. Бо про двох жінок сказано: «Хто дав жінці мудрість, або

цяткування (в рос. пер. «испещренія») хитрість» (Іов. 38: 36)? Тому що перша мудра Єва зшила чуттєвий одяг для Адама, якого зробила нагим: їй був даний цей труд. Оскільки через неї сталося оголення, то їй же і дано було зодягати плотське тіло внаслідок плотської наготи. Марії же дано було від Бога народити нам Агнця і Ягня, і від слави цього Агнця і «ягняти», ніби від руна, мудро побудований нам Його добродійством одяг нетління» [10, с. 263].

Святитель проводить також цікаву паралель з іншого боку: «Єва була причиною смерті для людей, бо через неї ввійшла в світ смерть» (Рим. 5: 12). «А Марія стала причиною життя: через Неї народжене нам Життя» [10, с. 264].

Покликаючись на Священне Писання, свт. Епіфаній говорить також і про ворожнечу між сіменем змія і сіменем жони, про яку пишу законодавець Мойсей у своїй книзі Буття (Бут. 3: 15): «Ворожнеча між сіменем змія і сіменем жони насправді сповнилась на «Святому Сімені» – народженому від Святої Діви Синові, Який прийшов знищити древнього змія і сокрушити його силу. Як перша Єва зшила одяг для першого Адама, так само і Свята Діва по плоті народила Агнця, від слави Якого, немов від руна, даний нам одяг нетління» [10, с. 264].

Варто звернути увагу також на цікаву паралель, яку проводить свт. Епіфаній в главі до антидикомаріонітів. Він звертає увагу на точність Писання: «про Адама говориться, що його Бог створив (Бут 2: 7), а про Єву уже не говориться, що вона була створена¹, але влаштована (в рос. пер. «устроена»)» (Бут. 2: 21 – 22).

Ця різниця в термінах, на думку святителя, є для того, щоб показати, що Господь прийняв від Святої Діви Марії для Себе тіло, а із самого Його ребра побудована Церква, оскільки ребра Його були проколені, то викупленням для нас стали таїнства крові і води (таїнства Причастя і Хрещення) [10, с. 266].

Говорячи про приснодівство Пресвятої Діви Марії, святитель звертається до прикладу левиці, яка за своєю природою не народжує більше одного разу: «Левиця не народжує більше одного разу, а причина цьому така: тварина ця ненажерлива, на вигляд рижа, силою міцна, так сказати царственного роду над іншими тваринами. Вона має зачаття від одного, і плід свій виношує в утробі 26 місяців, так що через тривалий час левеня виростає в утробі до досконалості, до того часу, що має вже всі зуби, перш ніж вийде з утроби, має великі кігті, тверді та корін-

¹ У слов'янських та в українських перекладах Біблії в одному і в іншому випадках вживається слово «створив», але в грецькому тексті ця різниця є, на яку саме вказує свт. Епіфаній, *еп. Кіпрський*

ні зуби та інше, що буває у цієї тварини. Таким чином, перебуваючи в утробі, воно підстрибуванням, рухами та іншими способами, з допомогою кігтів розриває утробу, яка його носила» [10, с. 253 – 254]. Святитель цим показує нам, що левиця більше не може ні зачати, ні народжувати. А також приводить слова книги Буття, де Яків говорить: «Молодий лев Іуда, піднімається зі здобичі, син мій. Схилився він, ліг, як лев і як левиця: хто підніме його?» (Бут 49: 9). Далі свт. Епіфаній пояснює: «Іменуючи цим Христа, і якщо в Одкровенні Іоана сказано: «ось, лев від коліна Іуди, переміг» (Одрк. 5: 5) причому Господь уподібнений леву не по природі, але заради царського достоїнства, подібно до того, як лев найсильніший серед усіх тварин, то чому Ту, Яка народила Його, не можемо назвати левицею, адже від кого може народитися лев, якщо мати його не буде левицею?» [10, с. 254].

У левиці другого зачаття не буває, тому і Свята Діва Марія уже не знала другого зачаття і співжиття плотського» [10, с. 254].

Повертаючись до догматичного аспекту, варто відзначити, що одним з головних виразників і захисників догмату про приснодівство Богоматері в IV ст. разом з блаж. Ієронимом Стридонським виступає свт. Епіфаній, єп. Кіпрський, якому присвячена спеціальна глава його трактату «Панаріон» – «Проти антидикомаріонітів», а також приписувана йому «Гомілія в похвалу Богородиці Марії» [8, с. 385].

Розглядаючи цю главу свт. Епіфанія, ми бачимо, що святитель неодноразово у боротьбі з єретиками переконливо доказує те, що Матір Господа нашого Ісуса Христа є дійсно Матір'ю Другої Іпостасі Пресвятої Тройці і що вона є Приснодівою.

Православна Церква сповідує, що Матір Господа нашого Ісуса Христа перебувала Дівою перед різдвом, перебувала істинно Дівою в різдві, народивши Христа безболісно і без порушення цнотливості, залишилася Чистою Дівою і після різдва. Вона є Приснодівою. Про непорочне зачаття говорять і євангелісти Матфей («Ось Діва в утробі прийме й народить Сина, і наречуть ім'я Йому Еммануїл, що означає: з нами Бог» (Мф 1: 23)) та Лука («Шостого ж місяця був посланий від Бога ангел Гавриїл у галилейське місто, яке називається Назарет, до Діви, зарученої з мужем на ім'я Йосиф, з дому Давидового; ім'я ж Діви – Марія (Лк. 1: 26 – 27). «Ангел сказав їй у відповідь: Дух Святий зійде на Тебе і сила Всевишнього осінить Тебе. Тому і народжуване Святе наречеться Сином Божим» (Лк. 1: 35)).

Але в історії Церкви завжди були і є лжевчителі, яких свт. Епіфаній прирівнює до згубного змія та отруйного звіра: «Дехто по-

мишляє щось суєтне на Святу Марію Приснодіву і наважується нападати на Неї з деякою хульною думкою; так що наш час є у всіх відношеннях схожим на згубного змія й отруйного звіра, який хо- вається в темряві і кидається на всіх для того, щоб укусити, на од- ного – в лице, іншого – в п'яту, а ще когось в руку» [10, с. 242].

Святитель говорить про те, що ніколи ні в якому роді ніхто не намагався говорити про Марію, не приєднуючи при цьому слово «Діва». Із самих додатків до імен відкриваються ознаки доскона- лості. Свт. Епіфаній наводить приклади:

Аврааму дається імення «Друг Божий» (Як. 2: 23), і воно є не- змінним;

Якову – ймення «Ізраїль» (Бут. 32: 28), і воно є також незмінним; апостолам – «Воанергес», тобто «сини громові» (Мк. 3: 17);

Святій Марії – «Діва», і воно не змінюється, бо Богородиця була непорочною.

Юдейське передання прямо свідчить, що Діва була передана Йосифу не для шлюбного союзу, але для того, щоб вона була збе- режена на свідчення майбутнього, щоб домобудівництво при- шестя в плоті було засвідчено, що все відбувається силою Свя- того Духа, без участі чоловіка. Бо як може старець мати жінкою Діву, будучи стільки років вдівцем після першої жінки.

Адже Йосиф мав свою першу жінку з коліна Юдиного, і вона народила йому чотирьох синів і двох дочок (Мк. 3: 31; 6: 3), (Мф. 13: 55 – 56), (Ін. 6: 42).

Свт. Епіфаній виступає і проти іншої крайності – надмірного шанування Богоматері замість Бога і звершення в Її ім'я священ- нодій, як це робили жінки, які принесли це пустослів'я в Аравію, відомі під назвою коллиридіанок [10, с. 277]. Критикуючи їхні по- гляди, святитель вказує, що «Марія не Бог і не з неба отримала тіло, але була зачата, як Ісаак, за обітницею від поєднання чоло- віка і жінки» [10, с. 273]. «Істинно святим було тіло Марії, але не Богом; істинно Діва була дівою і поважною, проте Вона дана нам не для поклоніння, але Сама поклоняється Народженому від Неї по плоті» [10, с. 273].

Отже, розглянувши вчення свт. Епіфанія за його творіннями, ми бачимо, що він є ревним захисником вчення про те, що Пре- свята Богородиця, народивши Бога Слово, не переставала бути Дівою [8, с. 168]. Для нашого людського розуму це є незрозумі- лим, оскільки тайна ця є великою і неосяжною. Але, оскільки об- ставини того часу, які пов'язані з підступними діями хулителів на Богоматір нашого Спасителя, вимагали протиставити та про- світити затемнений їхній розум істинним вченням, то свт. Епіфа-

ній, маючи певний духовний досвід та метод боротьби із ними, розкриває нам в міру нашого сприйняття ту глибину неосяжного, яка є необхідною для правильного розуміння, оскільки стоїть питання про добування нашого спасіння. Бо для того, щоб боротися з лжеучителями і їх наставити на правильний шлях, треба звертатися не тільки до Священного Писання, але і до творінь святих отців, які допомагають це Писання правильно розуміти.

Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.

Воронов Л. прот. Догматическое богословие: курс лекций. – М. : Хроника, 1994. – 94 с.

Воскресенский М. Св. Епифаний, епископ Кипрский. Сведения в творениях Епифания о нем самом – о современных ему явлениях и лицах и его богословие. – М. – 1886. – 216 с.

Гнедич П. В. прот. Русская Богословская литература о догмате искупления в период с 1893 по 1944 гг. // Журнал Московской Патриархии. – М. – 1962. – №8. – С. 68 – 72.

Деяния Вселенских Соборов. – Т. 1: I, II, III Соборы. – Изд. 5-е. – СПб. : Воскресение, 1996. – 597 с.

Епифаний, епископ Кипрский // Православная богословская энциклопедия. Пг., 1904. – Т. 5. – С. 479 – 481.

Книга правил святых апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих отців. пер. Чокалюк С. М. – К., 2008. – 368 с.

Творения святых отцевъ в русском переводе изд. при МДА. Творения святого Епифанія Кипрського. М., 1863. – Т. 42, Ч. 1. – 386 с.

Творения святых отцевъ, в русском переводе изд. при МДА Творения святого Епифанія Кипрського. М., 1864. – Т. 44, Ч. 2. – 460 с.

Творения святых отцевъ, в русском переводе изд. при МДА Творения святого Епифанія Кипрського. М., 1882. – Т. 50, Ч. 5. – 406 с.

Флоровский Г. Восточные отцы IV в. – М. – 2006. – 304 с.



Герменевтика Києво-Печерського патерика: «Слово» про прп. Євстратія Постника

У статті в герменевтичному ключі, а саме в контексті середньовічної християнської нумерології, розглянуто «Слово» Києво-Печерського патерика про прп. Євстратія Постника. Зроблено концептуальний висновок про те, що за допомогою чисел у цьому «Слові» закодована цікава інформація, котра дозволяє розкрити духовний зміст подвигу святого.

Герменевтичні дослідження останнім часом є одним з пріоритетних напрямків вивчення творів давньоруської літератури. Сьогодні вчені звертають увагу на те, що інформація подана у такого роду джерелах далеко не завжди може бути усвідомлена на суто практичному рівні. Отже, не виправдовує себе і тлумачення цієї інформації у позитивістському ключі з точки зору людини XXI століття. У сучасних медієвістів не виникає сумніву, що середньовічний текст має глибокий символічний зміст, який можна розкрити лише в контексті парадигм ментальності людини середньовіччя. Особливого значення набувають категорії сакрального простору та часу, глибокий символічний підтекст несуть у собі і числа присутні у середньовічних творах ¹.

Розвідка, яку ми пропонуємо читачеві, присвячена дослідженню одного із «Слів» Києво-Печерського патерика, а саме – «Слову» 16 «Про прп. Євстратія Постника» крізь призму середньовічної нумерології. Як показали останні герменевтичні студії Києво-Печерського патерика, числа, які мають символічне, чи тропове значення, відігравали одну із провідних ролей у плані усвідомлення концептуальних ідей цієї видатної пам'ятки середньовіччя².

Спочатку дуже коротко нагадаємо зміст «Слова» про преп. Євстратія. Герой цієї розповіді прославився силою своєї віри та стійкістю у стражданнях за неї. Розпочинається «Слово» з розповіді про те, що якийсь киянин прийшов до Києво-Печерського монастиря, роздавши перед цим своє майно жебракам. Він був пострижений у ченці під ім'ям Євстратій. З самого початку його вирізня-

ли віддана праця на благо обителі, готовність прийти на допомогу, та надзвичайна здібність переносити важкість постів. Разом з іншими християнами Євстратій потрапляє в рабство до якогось іудея та закликає товаришів не відрікатися від хрещення, померти в ім'я Христа, аби через таку смерть отримати життя вічне. Від голоду та спраги полонені починають вмирати, причому, як підкреслює оповідач, деякі через 3 дні, інші – через 4, треті – через 7, а найбільш міцні – через 10 днів. Далі у розповіді вказується кількість мучеників: «бѣ же их числом 50: от монастырських работников 30, от Киева 20». Коли минуло 14 днів, залишився живим лише Євстратій, тому що він «бѣ бо постыникъ от младых ноготь». Іудей, вважаючи Євстратія винним у загибелі своїх рабів, на яких він витратив чималі гроші, вирішує принести його у великодню жертву, а саме – у день Воскресіння Христового він розпинає Євстратія на хресті. Та Євстратій у своїх молитвах, дякуючи Богу, залишається живим ще 15 днів. Нарешті праведник пророкує своєму катові та його єдиновірцям скору смерть, після чого іудей наносить йому смертельну рану - протикає Євстратія списом. Незабаром у небі на вогняній колісниці люди побачили душу преподобного, та почули голос, котрий говорив грецькою: «се добрый небеснаго града гражданинъ нареченны, и сего ради Протостратор зоветься в поминании вашем». Після смерті Євстратія його тіло було кинуте в море, де здійснювало багато «чюдесь». Закінчується розповідь повідомленням про те, що деякі з наляканих цим дивом іудеїв прийняли таїнство хрещення³.

Дослідники приділяли особливу увагу правдивості подій, відображених у «Слові». Зокрема, день пам'яті святого 28 березня, як вважав С.Розанов, дозволяє точно встановити рік смерті прп. Євстратія, який, згідно «Слову», був розіп'ятий на Великдень. Оскільки Великдень припав на 28 березня у 1087, 1092 та 1098 рр., то С.Розанов вважав, що святий був розіп'ятий на Великдень 1098 р., через 2 роки після того, як потрапив у полон, адже саме 20 липня 1096 р., згідно літопису, половці хана Боняка спустошили околиці Києва та, виломавши ворота, вдерлися до Києво-Печерського монастиря та пограбували його⁴.

Г.Літаврін також підкреслював високу вірогідність подій описаних у «Слові» про преп. Євстратія. Вчений вважав, що «Слово» було складене у др. пол. XII ст. і є унікальним пам'ятником давньоруської літератури, в якому автор об'єднав та обробив дві писемні традиції: давньоруську та грецьку (херсонеську)⁵. До пам'яток XII ст. відносив «Слово» про прп. Євстратія і К. Калайдович⁶. Як джерело, що проливає світло на реалії русько-

візантійських відносин наприкінці XI - на початку XII ст., розглядає «Слово» Н.Богданова⁷.

Намагаючись отримати від пам'ятки суто практичну інформацію, яка відображає певні історичні реалії, дослідники дуже прагматично ставилися до чисел, уведених до патерикового «Слова». Так, перебуваючи під впливом розповіді про 14 днів страждань преп. Євстратія до його розп'яття, Г.Літаврин вважав, що святий був взятий у полон не влітку 1096 р., а навесні 1097 р., і розп'ятий саме через 14 днів – на Великдень 1097 року, який припав на 28 березня⁸.

Однак абсолютно очевидним є те, що дослідник припустився помилки, адже за Хронологією Великдень у 1097 р. відбувся не 28 березня – у день пам'яті святого, а 5 квітня⁹, що перекреслює дані місяцеловів і суперечить загальній концепції вченого, за якою «Слово» про прп. Євстратія правдиво відображало дійсність.

Ця прикре непорозуміння є результатом суто позитивістсько-ставлення до нумерологічної інформації (у даному випадку до числа «14»), введеної до патерикового «Слова». Адже не викликає сумніву, що числа у даному випадку мають символічне (тропове) значення, тож не можуть слугувати орієнтирами для тих чи інших подій.

На глибокий символічний зміст чисел у «Слові» про преп. Євстратія першим звернув увагу В.Кирилін. Як вважає вчений, у «Слові» була застосована етикетно-символічна числова образність, котра виникає на основі типових біблійно-літературних та епічних чисел – таких як «3», «4», «5», «7», «8», «10», «12»¹⁰. Проте В.Кирилін дав пояснення лише деяким з сакральних чисел, введених до «Слова». Так, число «14», яким, згідно «Слову», передана кількість днів страждань прп. Євстратія, складає собою подвоєну сімку, отже, на думку вченого, воно розглядалося крізь призму біблійного контексту – наприклад, через свідоцтво євангеліста Матвія про родовід Христа. Цей родовід відображує три епохи, кожна з яких представлена 14-ма іменами предків Йосифа, нащадка Давидова та обручника Діви Марії. В.Кирилін вказав також на зв'язок числа «15», представленого у даній патериковій розповіді, з христологією та маріологією середньовіччя. Що ж до чисел «50», «30» та «20», які також фігурують у «Слові» про преп. Євстратія, то вони, так само, як і числа, представлені у «Слові» про створення Великої Печерської церкви, залишилися неусвідомленими дослідником з точки зору їхньої семантики. Зокрема з цього приводу він пише: «В качестве обладающих сверхбуквальной, ирреальной семантикой воспринимаются и числа 50,

30, 20 (которые, кстати, фигурируют не только в анализируемом, но и в других «словах» Патерика). Они тоже несли на себе печать сакральности – будучи круглыми, кратными простыми символическими числами опять-таки литературно-типичными»¹¹. Підсумовуючи сказане, В. Кирилін робить висновок про те, що введення у текст «Слова» про преп. Євстратія символічних чисел мало додатково підкреслити «...действительный, пронизанный светом высшей истины смысл описываемого события, герой которого интерпретирован как мученик, подвигом своим достигший подобия Сыну Божию»¹².

Поділяючи в цілому думку В.Кириліна, можемо тим не менш уточнити символіку чисел, представлених у «Слові» про преп. Євстратія. Але для того, щоб прочитати цю інформацію необхідно дати хоча б коротке пояснення деяких основоположних принципів середньовічної нумерології.

Визначальною властивістю менталітету християнського середньовіччя була загальність дії законів символічного мислення, підкорення усіх важливих з точки зору культу явищ математичній спекулятивній логіці. Уявлення про священні властивості числа виникли ще в глибокій давнині. Джерелом віри у таємний (істинний) зміст чисел слугувала найдавніша (іонічна) алфавитна система, котра з'явилася у Греції (у Мілеті) в У ст. до н.е. Саме мілетська система отримала широке розповсюдження в стародавньому світі особливо у період завоювань Олександра Македонського. Її перейняли єгиптяни, перси, фінікійці, араби, іудеї. За нею були побудовані середньовічні армянська, грузинська, готська та слов'янська системи.

Використання грецької абеткової системи визначення чисел надавало кожному слову, написаному на давніх абетках – грецькій, арабській, івриті – деяке числове значення. Адже числові значення завжди можуть бути складеними – і тоді ми отримуємо якесь конкретне число. Такий процес греки назвали *ізопсефією* (давн.-грец. ἰσοψηφία, від ἴσος «рівний» та «ψήφος» «галька»). Термін походить від використання давніми греками для вивчення арифметики та геометрії гальки та камінців. Латиною подібні камінці називалися *calculi*, звідки утворилося *calcularе* – «рахувати». Пізніше, коли цей метод використали для інтерпретації Тори, його назвали *гематрією* (від грецького слова «геометрія»).

Ізопсефія дозволила ототожнити будь яке слово з його числовим еквівалентом. Це, своєю чергою, виявляло, по-перше, містико-нумерологічний зв'язок між словами, по-друге, таємне значення чисел, по-третє, таємне співвіднесення зі світом

ідей, відображенням якого є слова, а, значить, і числа. Цікаво, що якщо числові еквіваленти слів були рівними між собою, то і слова мислилися семантично рівнозначними. Наприклад, слово $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Бог) у числовому варіанті означає $9+5+70+200 = 284$; $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ (добрий) – $1+3+1+9+70+200 = 284$; $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{o}\varsigma$ (святий, непорочний) – $1+3+10+70+200 = 284$ ¹³.

Продовжуючи більш давню традицію, середньовічна числова метафізика спиралася на принцип так званого «теософського скорочення» чи містичної тотожності будь-якого багатозначного числа сумі цифрових знаків, що його складають. У числових символічних системах середньовіччя знак «0» часто не враховувався, оскільки не відповідав жодній букві грецького та слов'янського алфавіту¹⁴. Метод зведення більших чисел до менших призводив до того, що, наприклад, число «50» вважалось тотожним «5», «70» - «7», «80» - «8», «100» - Божественній Одиниці, як це видно з сакрального стофутового розміру, закладеного в конструкції храмів. Один з найяскравіших прикладів такого бачення викладено у книзі Беди Вископоважного «Про храм» («De templo»), в якій цей середньовічний богослов, екзегет та історик (672/73-735) дає символічну трактовку храму Соломона крізь нумерологію¹⁵. Зокрема, нумерологічне тлумачення книги Параліпоменон, чи Хронік, де описано побудову храму Соломоном, Беда розпочинає з того, що розмірковує над числом робітників, котрі будували храм. Число робітників – «30000» він трактує як число «3», котре символізує Святу Трійцю¹⁶. Оскільки, згідно Біблії, 30000 робітників були організовані таким чином, що кожного місяця працювало 10000 осіб, то Беда дає символічну трактовку числа «10», яке означає 10 заповідей Божих, тобто число «10000» ототожнюється Бедою з числом «10»¹⁷. Наводячи слова Параліпоменона про кількість носіїв, що будували храм – 70000 та каменотесів - 80000 (П Хр. 2:1), Беда ототожнює ці числа з числами «7» та «8», які трактує в есхатологічному ключі. Кількість керівників над носіями та каменотесами – 3600 Беда розкладає на $3000 + 300 + 300$, і у даному випадку числа «3000» та «300» він ототожнює з числом «3» - котре означає віру в Святу Трійцю, а також людей найбільш довершених у трьох чеснотах: бідності, посту та молитви. Однак тут також наводиться і тлумачення числа «600», яке уподібнюється числу «6» та означає 6 днів, протягом яких Бог творив світ. Приклади таких уподібнень червоною стрічкою проходять крізь весь твір Беди¹⁸.

Таке ставлення до числа було притаманне середньовічній ментальності протягом багатьох століть. Наприклад, знаходимо його у преп. Максима Грека (бл. 1470- 1556 рр.) – відомого публі-

циста, автора та перекладача, що жив і творив у Московії. Уподібнивши півмісяць храмового хреста грецькій букві «іпсилон», Максим Грек пропонує два символічних тлумачення її значення. З них прикметне друге: «...так как буква У по-гречески означает число «400», Спаситель же крестом Своим просветил четыре страны земли как сказано: «просветивый земная крестом и рассеянная по странам языки собрав к Себе крещением святым», поэтому числом «4» святые отцы указывают нам на четыре части света а сотнями как числами совершенными таинственно поясняют нам сокровенный смысл 100 овец из коих одна заблудилась то Добрый Пастырь пошел отыскивать ее и, найдя, приобрел ее Себе крестом, то есть распятием Своим и животворною смертию...»¹⁹. Як бачимо, число «400» тут уподібнюється «4», а «100» – «1». До того ж, число «4» виступає тут символом хреста та хрещення - навернення.

Для нашого дослідження важливим є з'ясувати значення деяких чисел за середньовіччя. Одним з найважливіших нумерологічних символів завжди була десятка. Уподібнення числа «10» імені Господа -Ісус було «спільним місцем» середньовічних нумерологічних трактатів. Наприклад, св. Климент Олександрійський у своїх «Строматах» трактує 10 заповідей Закону, як число «10», котре позначається літерою «йота» («I»), що є символом імені Ісуса²⁰.

Так тлумачить це число і Беда Високоповажний, який спирається у цьому питанні на авторитет греків²¹. У 18-й главі своєї другої книги «Про храм» Беда трактує біблійний текст про влаштування у храмі Соломона двох бронзових стовпів висотою у 18 ліктів таким чином: число «18» означає ім'я Ісуса, оскільки воно починається з літер «Iη», причому перша буква імені «Iησοῦς» - «I» («йота») означає «10», а друга - «η» («эта») означає «8»²².

«8» у даному випадку є зовсім не випадковим числом, воно також за середньовіччя співвідносилось з Христом та було символом Воскресіння і майбутнього світу, котрий настане після Страшного суду. У давніх християн особливо поцінювалось пророцтво язичницької провидиці Сивілли Кумейської, яка, розмірковуючи над ім'ям майбутнього Спасителя, стверджувала, що «ім'я Його має чотири голосні та дві безголосні... загальна кількість їх: вісім одиниць, стільки ж десятків та вісім сот – будуть означати ім'я Його невірющим». Це пророцтво справдилося в написанні імені «Ісус», адже ізопсефія цього імені складає число «888» - символ найбільшого прилучення до Божественного життя²³. Ось чому Беда Високоповажний, немовби розвиваючи думку античної пророчиці, писав буквально ось що: «У свя-

тійшому імені Ісуса не тільки етимологія, а й загальне число, яке міститься у його буквах, показує тайни вічного нашого спасіння. Тому що шістьма буквами у греків пишеться ім'я «Ісус», яких числа суть такі: 10 та 8 та 200 та 70 та 400 та 200, що разом складають 888, це число, без сумніву, висловлює думку про воскресіння. Тому що восьме число у Святому Писанні відповідає славі воскресіння, тому що Господь воскрес на восьмий день, тобто після сьомого суботнього. І ми самі після шести віків світу та після сьомого (віку) спокою душ, який вони мають тепер в іншому житті, можливо, повстанемо у восьмому періоді»²⁴.

Важливо також, що за середньовіччя числа «12» та «100» символізували Небесний Єрусалим. Так, згідно Об'явленню св. Іоанна Богослова, в основі Небесного Єрусалима лежить число «12», його розміри дорівнюють 12000 стадій (Об. 21:16). Містичне місто має 12 брам і на них 12 янголів. На брамах написані імена 12 колін Ізраїлевих (Об.21:12). Стіна Небесного Єрусалима має 12 підвалин і на них – імена 12 апостолів (Об.21:14). Розміри стіни – 144 лікті (тобто 12x12) (Об. 21:17). Посеред Небесного Єрусалиму росте Дерево Життя, що приносить плоди 12 разів на рік (Об.22:2).

Симптоматично, що середньовічні богослови уподібнювали і число «100» Небесному Єрусалиму, де у блаженстві перебувають праведники²⁵. Подібна символіка числа «100» втілювалася в архітектурі середньовічних храмів. Згідно з дослідженнями Н. Нікітенко, 100-футовий розмір головних величин центрального ядра Софії Київської символізує Божественну повноту та досконалість Небесного Єрусалиму²⁶. У головних вимірах Успенського собору Києво-Печерської, який в містичному плані являв собою Небесний Єрусалим, також явлене число «100». Так, складені разом параметри ширини, довжини, та висоти храму, надані йому згідно «Слову» про створення Великої Печерської церкви, складають сакраментальне число «100».

Ми присвятили спеціальне дослідження вивченню символіки Великої Печерської церкви у нумерологічному аспекті і дійшли висновку, що головні параметри Великої Печерської церкви, виражені числами «20», «30» та «50» втілювали образ-парадигму Небесного Єрусалиму, оскільки складені разом являли сакральне число «100»²⁷. Окремо скажемо, що числа «20», «30» та «50» відповідали буквам грецької абетки – «Κ», «Λ», «Μ», котрі є скороченням молитви «Κύριε ἐλέησον» («Господи, помилуй»), адже, як відомо, скорочення фраз здійснювалося за рахунок випущення другорядних для їх розуміння букв. Числовою формулою цієї головної молитви християнства є число Небесного Єру-

салима – «12», оскільки молитва складається з 12 букв, а сума всіх букв, означених числами (ізопсефія) дорівнює числу «12»: «Κύριε»: (20+400+100+10+5 = 535= 5+3+5= 13= 1+3=4); «ελέησον»: (5+30+5+8+ 200+70+50=368=3+6+8=8); «Κύριε ελέησον» (4+8=12). Оскільки числа «100» і «12» утворюються внаслідок літургійного руху (додавання параметрів один до одного), то у числах «20», «30» та «50» (котрі і є цими параметрами) читається есхатологічна ідея сповнення Церкви у Небесному Єрусалимі.

Одним з найбільш послідовно втілених в сакральному просторі храму образів-парадигм був образ «Лествиці Небесної», яка символізувала як Христа, так і Богоматір. «Лествиця Небесна» також означала шлях сходження праведників до духовної досконалості, а в есхатологічному ключі символізувала шлях земної історії до свого апогею. Образ-парадигма «Лествиці Небесної» був явлений в сакральному просторі Успенського собора завдяки числам «3», «4», «5», «7», «8», «10» та «15». Водночас, число «3» символізувало Святу Трійцю та сходження до Неї шляхом духовного вдосконалення. Також число «3», як і число «4» означали хрест, покладений у підвалини християнського храму²⁸.

З огляду на вищесказане спробуємо прочитати нумерологічну інформацію введено до «Слова» про прп. Євстратія. Так, перша група чисел – «3», «4» та «7», яка вказує на кількість днів страждання полонених, може символізувати подвиг сходження мучеників «Лествицею Небесною» духовного вдосконалення. Важливо, що складені між собою числа цієї групи являють число «14»: 3+4+7=14. Причому воно співвідноситься з числом «10», яким означена кількість днів терпіння найбільш міцних полонених. Тобто, фактично, число «14» порівнюється, а, значить, за нумерологічною логікою середньовіччя, дорівнює числу «10». Число «14» зустрічається у «Слові» про прп. Євстратія ще один раз – коли мова йде про кількість днів страждання святого до того, як він був розп'ятий.

Як розуміти цю інформацію? Не переконливою виглядає думка В.Кириліна щодо семантики числа «14», котре тут начебто означає «родовід» Ісуса Христа. Адже таке тлумачення не відповідає змісту патерикової розповіді, де основний акцент зроблений на стражданні мучеників та Євстратія. До того ж, нам не відомі випадки таких асоціацій числа «14» у середньовічних богословів. Не наводить їх і В.Кирилін. Натомість, несподівану відповідь на це питання знаходимо у «Вибраних словах» св. Григорія Богослова, а саме - в його слові «Про жертовність Спасителя». У творі мова йде про ветхозавітні прообрази Розп'яття Христа і про те, що за часів Ветхого Завіту жертовний агнець готувався до

заклання за 14 днів до Великодня²⁹. Тож, св. Григорій тлумачить число «14» як таке, що означає жертвність Христа – Агнця Божого. Окрім цього, це число, згідно св. Григорію, означає, що жертва Христа «...есть очистительная для чувств, от которых мое (человеческое. – Авт.) падение и в которых брань, так как они приемлют в себе жало греха»³⁰. Бачимо тут приклад теософського скорочення, адже як відомо, у людини 5 почуттів, тож, число «14» трактується як $1+4=5$.

Зі сказаного стає зрозумілим, що число «14» у «Слові» про преп. Євстратія, уподібнює мучеників Агнцю Христу. При цьому зрозумілим стає співвідношення чисел «14» та «10», адже, як ми говорили вище, число «10» також символізує Христа.

Друга група чисел «50», «20» та «30» у «Слові» про преп. Євстратія вказує на кількість мучеників. За аналогією з символікою цих чисел в ієротопії Великої Печерської церкви, у «Слові» про прп. Євстратія вони, вочевидь, висловлюють літургійну ідею сповнення Церкви, її сходження до Небесного Граду.

Цей висновок є актуальним і для числа «15», яким у «Слові» передано кількість днів страждань преп. Євстратія розп'ятого на хресті. Ми погоджуємося з В.Кирилінім у тому, що це число пов'язане з маріологією та христологією середньовіччя. Проте, на прикладі Великої Печерської церкви можемо конкретизувати дану думку: число «15» висловлює ідею «Лествиці Небесної», якою праведні досягають Небесного Єрусалима. Тобто тут також присутня ідея сповнення Церкви. Важливо, що «Лествиця Небесна» з давніх часів була символом як Самого Спасителя, так і Христа Розп'яття. Наприклад, св. Єфрем Сирін у гімні Богоявленню пише: «Братья, вы созерцаете столп, уходящий в воздух, основание которого покоится на водах, а вершина достигает небесных врат, как лестница, которую видел Иаков». Яків Серугський говорить: «Христос распятый был на земле, как на многоступенчатой лестнице»³¹. Тож, число «15», введене до патерикового слова про прп. Євстратія, є символом хресного подвигу святого, який хрестом, як Лествицею Небесною досяг Небесного Єрусалима та уподібнився Христу.

Глибоке символічне значення має і прізвище преп. Євстратія - «Протостратор» («*Протостратор*»), за яким, згідно «Слову», до святого звертаються після його смерті. Є. Голубинський, котрий приділяв увагу цьому патериковому сказанню, писав, що слова «*Протостратор*» у грецькій мові не існує, і, скоріше за все ми маємо справу з неправильним прочитанням слова «*Протостатор*» - «Основоположник»³². Однак, зауважимо, що «Основоположник» грець-

кою звучить як «Ἰδρυτής» і означає Бога, що знаходить підтвердження у середньовічних пам'ятках.

С.Розанов, навпаки писав про те, що слово «Протостратор» існувало у Візантії: воно означало придворний чин або титул, щось на зразок «конюшого боярина» в Росії ХУІ ст. На думку дослідника, прізвище Євстратія відображало його долю на чужбині, а також було пов'язано з вознесенням святого на колісниці³³.

Такої ж думки дотримувався і Г.Літаврін, котрий писав: «В конце XI- пер. половине XII в., при Комнинах ... этот титул (Протостратор. – Авт.) (переживший, как и другие титулы, длительную эволюцию) получал носитель одной из высших придворных должностей. Муж Анны Комнины (дочери Алексея I) Никифор Вриенний писал как раз в то время, что чин протостратора «всегда считался у царствующих высокой должностью и предоставлялся важнейшим лицам». Н. Иконодимис, подводя итог изучению истории этого титула, отметил, что протостратору были непосредственно подчинены ἀρμοφύλακες, т.е. «стражи колесниц» (gardiens de chars), а функции протостратора состояли в охране особы императора и транспортировке оружия и провианта для армии, т.е. в обязанностях конюшего. Итак, рассматриваемый пассаж получает логическую ясность только в том случае, если признать, что термину «протостратор» в тексте «Слова» придано именно это значение – «начальник над стражами колесниц», «главный из стражей». Отже, Г.Літаврін робить висновок: «Євстратія прозвали Протостратором потому, что он вознесся на небо на (огненной) колеснице»³⁴. Щоправда дослідник припускає також, що завдяки слову «Протостратор» автор (грек) обігрує ім'я Євстратія, котрого відтепер можна називати не просто «добрим воїном», а «першим (головним) воїном»³⁵.

На нашу думку, саме ім'я Євстратія послужило головною причиною його прізвища – «Протостратор». Зрозуміло, що руський полонений не міг обіймати посаду протостратора – одного з найвищих військових та придворних чинів. Скоріше за все, прізвище святого робить акцент на сутності його духовного подвигу. І справді, ім'я Євстратій (Ευστράτιος) означає не просто «добрий воїн», а дослівно «благий солдат», що можна розуміти в контексті «солдат Божий», «воїн Христов». Те, що святий отримав таке ім'я «Євстратій» під час постригу могло означати, що до свого вступу до монастиря він був військовим, можливо дружинником. Слово ж «Протостратор» походить від словосполучення «Πρώτος στρατιώτης» («Перший солдат», або «Великий солдат») себто той, хто очолює військо - полководець.

Як гадаємо, таке своєрідне обігрування імені Євстратія було зроблено автором «Слова» абсолютно свідомо з огляду на нумерологію. Ім'я святого $\text{E}\nu\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\varsigma$ складається з 10 букв, що уподібнює мученика Христу, адже число «10» символізує Христа.

Прізвище Євстратія «Протоστρατωρ» складається з 12 букв, що в контексті сказання може означати духовну перемогу святого і досягнення ним Небесного Єрусалима, числом якого є «12». Згадаймо, що Євстратія, згідно «Слову» у Херсонесі називали «добрим небесного граду громадянином», себто громадянином Небесного Єрусалима. Симптоматично, що у числовому еквіваленті слово «Протоστρατωρ» дорівнює десятці ($80+100+800+300+70+200+300+100+1+300+800+100=3151=3+1+5+1=10$), тобто числу, котре, так само, як і ім'я святого $\text{E}\nu\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\varsigma$ уподібнює мученика Христу.

Прикметне також, що у слові «Протоστρατωρ» число «8» («80» та «800») зустрічається тричі, що може означати ізопсефію імені Ісус – «888». Знаменно, що число Небесного Єрусалима – «100» також читається у слові «Протоστρατωρ» тричі. Так само і число «3» («300») - символ Святої Трійці та сходження до Неї шляхом духовного подвигу, є у цьому слові потрійним. Тож, як бачимо, у прізвищі преп. Євстратія закодована символічна інформація про духовну сутність його подвигу. Зі сказаного стає зрозумілим, що прізвище «Протоστρατωρ» не відображає реалій життя преп. Євстратія в Херсонесі, а має суто символічний підтекст: воно уподібнює преп. Євстратія Христу – Переможцю та духовному полководцю, який очолив сонм мучеників - «воїнів Христових» та досяг Небесного Єрусалима.

У цьому сенсі вознесення святого на колісниці може означати розповсюджений у Римській імперії Тріумф (лат. *Triumphus*) – урочисте вшестя у столицю переможного полководця та його війська. Тріумф виробився поступово з простого вшестя в місто солдат, що поверталися з війни та зі звичаю воєначальників приносити благодаріння богам, котрі дарували їм перемогу. З часом Тріумф почав святкуватися лише за наявності цілої низки умов. Так, Тріумф вважався найвищою винагородою воєначальнику, який вів війну у якості головнокомандуючого та був непідвладним іншому полководцю. Тріумф надавався лише після закінчення війни і притому такої, яка супроводжувалася важкою поразкою ворогів. Тріумфатор заїздив у місто, стоячи на круглій позолоченій колісниці, запряженою четвіркою коней. Замість коней іноді запрягалися слони, олені та інші тварини. Тріумфальна колісниця була центром усього шестя, яке відкривалося сенаторами та магістрами. Звичай тріумфального шестя переможця у сто-

лицю зі здобиччю та полоненими зберігся у Візантії майже у всіх подробицях з часів Римської республіки. Так, Триумф входив до актів придворного церемоніалу, його порядок описаний у «Книзі церемоній» імператора Константина Багрянородного (607-615).

Триумф полководця - переможця знайшов відображення у вельми популярному за середньовіччя сюжеті вознесення Олександра Македонського на небо на колісниці запряженої грифонами. Можливо, у «Слові» про преп. Євстратія святий уподібнюється великому воїну – Олександру Македонському, образ якого за середньовіччя співвідносився з Христом – Триумфатором. Цікаво, що ім'я Олександра Великого (Αλέξανδρος), так само, як ім'я Євстратія (Ευστράτιος), складається з 10 букв. Симптоматично, що ізопсефія слова «Πρωτοστράτωρ» також дорівнює десятці. Числове ж значення імені Αλέξανδρος дорівнює числу «8»: $(1+30+5+60+1+50+4+100+70+200=521=5+2+1=8)$. Тож, в імені Олександра Великого вміщено головні числові характеристики імені Христа – «10» та «8», про що ми говорили вище.

Знаменно, що за середньовіччя вважалося, що саме Олександр Македонський поклав початок ізопсефії. Так, в біографії великого полководця, написаній близько III ст. н.е. говориться, що під час надання наказу про будівництво Олександрії йому явився язичницький бог, який дав таке пророкування: «Місто Олександрія, яке ти будуєш, буде бажаним для усього світу, і Я Сам буду оберігати його. Коли ти будеш помирати, ти будеш жити тут; життя у цьому місті стане твоєю могилою. Так тому й бути. Візьми дві сотні, додай одиницю, потім одну сотню і додай одиницю, потім два рази по сорок, десять, а потім візьми першу цифру та зроби її останньою. І ти дізнаєшся, як Я Бог». Головоломка вирішувалася таким чином: $200 (\Sigma) + 1 (\alpha) + \rho (100) + \alpha (1) + \pi (2 \times 40) + \varsigma (200) = 592$ чи Σαραπισ (Сарапіс) – ім'я одного з богів елліністичного світу.

Тож, можливо, крізь нумерологічний метод співставлення преп. Євстратія з Олександром Македонським, у «Слові» вказано шлях прочитання закодованої інформації, яку містить це патетичне сказання.

З іншого боку, інформація «Слова» про те, що преп. Євстратій був взятий на небо у вогняній колісниці, запряженою вогняними кіньми, явно співвідносить святого з пророком Іллею який, згідно Священному Писанню, був взятий на небо у вогняній колісниці, запряженій вогняними кіньми (2 Цар. 2:11). Цікаво, що згідно апокрифам, праведний Єнох також вважався взятим на небо у вогняній колісниці. Подібне бачення знайшло відображення у давньоруській літературі. Наприклад, Кирил Туровський (XII ст.)

у своєму «Слове о расслабленном», присвяченому диву зцілення Христом хворого біля Овечої купелі в Єрусалимі, згадує ім'я праведного Єноха. Хворий жаліється Ісусу, що у світі не залишилося милосердя: «Єноха и Ильи нет на земле, взятвы они на огненной колеснице и пребывают там, где Богу ведомо»³⁶.

Симптоматично, що автори легенд про Олександра Македонського залишили нам багато різних версій, згідно яким Олександр зустрічався з Іллею та з Єнохом, або тільки з Єнохом. У той же час великої популярності за середньовіччя набув апокриф «Книга Єноха» у котрому йшлося про «ходіння» святого потойбічним світом, бачення ним семи небес, янголів, Раю та пекла. Єнох вважався прообразом воскресіння людства, у багатьох своїх рисах він схожий і на «боголюдину», а значить і на Христа, оскільки, згідно апокрифу, є «начальником над слугами божими», себто янголами³⁷.

Тож, приховане у «Слові» про прп. Євстратія співставлення святого з Олександром Великим, пророком Іллею та праведним Єнохом, на нашу думку, акцентує, тему вічного життя, тобто безсмертя мученика, а також ідею перебування прп. Євстратія на Небі – в Раю.

Підсумовуючи вищесказане зазначимо, що прочитання патерикового «Слова» про прп. Євстратія в контексті середньовічної нумерології дозволяє розкрити головний ідейний зміст твору, котрий полягає у звеличенні духовного подвигу святого. Зроблені висновки дозволяють говорити про те, що сакральні числа, які фігурують у патериковому «Слові» про прп. Євстратія, не тільки являють вищу духовну суть події або явища, описуваних у тексті: числа безмежно помножують семантичні ряди, пов'язані з цими подіями та явищами, оскільки дозволяють розглядати їх в контексті найбільш містичних християнських істин. За допомогою нумерологічного методу виявляються приховані від сучасного читача ментальні парадигми, системи образів та ідей, котрі лягли в основу патерикового «Слова» .

¹ Див.: Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. М., 1996. – С.239-249; Он же. Понятие границы // Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. М., 1996.- С.175-192;Успенский Б.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XIУ в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А. Зализняка. – М., 1996. – С. 105-151; Он же. Дуалистический характер русской средневековой культуры (На материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина // Успенский Б.А. Избранные труды. – М., 1996. – Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – С.381-432;

Он же. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца ХУШ в.) (в соавторстве с Ю.М. Лотманом) // Успенский Б.А. Избранные труды. – М., 1996. – Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – С.338-380; Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 227-284; Он же. Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х томах. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т.2. – С. 340-342; Мильков В.В. Апокрифы в Древней Руси и их идейно-мировоззренческое содержание // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. – М., 1997. – С.5-14; Он же. Приложение. Концепция земного рая в древнерусских апокрифах // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. – М., 1997. – С.229-254; Демин А.С. Хожение игумена Даниила в Иерусалим (опыт комментария на тему «Россия и Запад» // Герменевтика древнерусской литературы. – М., 1995. – Сб.8. – С.62-69; Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека: Спб., 2000.; Мяло К.Г. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – С.227-262; Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI- нач. ХП в. – К., 1988. ; Крымский С. Культурні архетипи Києва // Київські обрії: історико-філософські нариси: Зб. наук. пр. – К., 1997. – С.4-13; Кафоль М. Об изображениях рая в русских средневековых текстах // Slavica tergestina. – 1994. - №2. – Studia Russica. – С.137-159; Гардзанити М. «Хожение» игумена Даниила в Святую землю. Литература и богословие на Руси ХП века // Славяноведение. – М., 1995. - №2. – С.22-37; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). – СПб.: Византинороссика, Общество византийско-славянских исследований, 1996; Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях ХУІ в. // Естественнаучные представления Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 76-111.

² Кириллин В.М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI-XУІ века). – Спб., 2000.

³ Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик. – К., 1991. – С.106-108.

⁴ Розанов С.П. К вопросу о житии преподобного Антония Печерского // ИОРЯС. – 1914. – Т.19. – Кн. 3. – С.42-44.

⁵ Литаврин Г.Г. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника // Литаврин Г.Г. Византия и славяне: (Сборник статей). – Спб., 2001. – С.478-495.

⁶ Памятники Российской словесности ХП в., изданные К.Калайдовичем. – М., 1821. – С.249.

⁷ Богданова Н. Херсон X-XУ вв. Проблемы истории византийского города. – Причерноморье в средние века. – М., 1991. – С.61-62.

⁸ Литаврин Г.Г. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне .. . – С.479 -480.

⁹ Пронштейн А.П., Кияшко В.Я. Хронология. – М., 1981. – С.174.

¹⁰ Кириллин В.М. Символика чисел в литературе Древней Руси... - С.152.

¹¹ Там же. – С.153.

¹² Там же. – С.154.

¹³ Там же. – С. 19-20.

¹⁴ Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях ХУІ в. // Естественнаучные представления Древней Руси. – М., 1988. – С. 80.

¹⁵ Bede: On the Temple / Translated with notes by Sean Connolly with introduction by Jennifer O'Reilly. Translated Texts for Historians. Volume 21. – Liverpool University Press. – 129 p.

¹⁶ Там само. – Р. 10.

¹⁷ Там само. –Р. 10.

¹⁸ Там само. – Р. 13, 17,18, 22-23, 38, 43 і т.д.

¹⁹ Максим Грек (преподобный). Сочинения. – Т.1. – Ч.Ш.- М., 2008. - С. 385.

²⁰ Климент Александрийский. Строматы. Книга 6. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://khazarzar.skeptik.net/books/clem_al/stromata/index.htm.

²¹ Bede: On the Temple... -Р. 75.

- ²² Там само. – Р.75.
- ²³ Кассиан. Еп. Христос и первое христианское поколение. – Париж-Москва, 1950. – С. 348.
- ²⁴ Невоструев К.И. Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку ХП века. С исследованием о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примеч. и прилож. – М., 1868. – С. 50.
- ²⁵ Bede: On the Temple... - P. 83.
- ²⁶ Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. – К., 1999. – С.192.
- ²⁷ Нікітенко М.М. Семантика архітектурно-художнього образу Великої Печерської церкви // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Збірник наукових праць. – Вип. 20. – К., 2008. – С. 101-119.
- ²⁸ Никитенко М. Сакральная нумерология в эсхатологической концепции образа Великой Печерской церкви // Успенские чтения. Память и надежда: горизонты и пути осмысления. – К., 2010. – С. 518-520.
- ²⁹ Григорий Богослов, святитель. Избранные слова. – М., 2002. – С. 150.
- ³⁰ Там же. – С.150.
- ³¹ Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. – Клин, 2007. – С. 153-154.
- ³² Голубинский Е. История русской церкви. – М., 1901. - Т.1 - Ч.1. – С. 765-766.
- ³³ Розанов С.П. К вопросу о житии преподобного Антония Печерского // ИОРЯС. – Т.19. – Кн.3. – С. 39 -40.
- ³⁴ Литаврин Г.Г. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне ... – С. 482.
- ³⁵ Там же. – С. 494.
- ³⁶ Слово о расслабленном // Библиотека литературы Древней Руси. – Т.4. – СПб., 2000. – С. 195.
- ³⁷ Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. – М., 2004. – С. 56-62.



Святитель Єфрем, єпископ Переяславський

Анотація: Дана стаття коротко подає відомості про життєвий шлях святителя Єфрема, єпископа Переяславського. Розглядаються суперечливі факти, щодо поставлення його на Київську митрополічу кафедру. Також подається інформація, стосовно просвітницької та благодійницької праці святителя.

Ключові слова: преподобний Єфрем, Києво-Печерська Лавра, єпископ Переяславський, святитель, благодійницька та просвітницька діяльність, Студійський устав.

*Духом горя путешествия к святым местом,
странствовал еси в Греческую землю, святителю Ефреме,
отнюдуже со мноюю пользою возвращаяся,
устав святого Студийского монастыря списав,
аки некий многочестен дар, семо принеслеси,
имже и днесь Церковь Российская управляема/
славит тебе, истиннаго о ней промысленника.
(Тропар преподобному Єфрему Печерському)*

Прекрасні, невимовні й незабутні почуття охоплюють душу, коли заходиш у печери Києво-Печерської Лаври, де нетлінно спочивають останки святих угодників Божих. З одного боку, захоплення і подив викликають приклади чистого молитовного життя святих, а з другого – розум німіє перед величністю сили Божої, котра береже нетлінними такі тендітні й слабкі, порівняно з неживою природою, творіння, як людські тіла, в той час, як крицю і дерево роз'їдає іржа і точить шашель. Нетлінність мощей угодників Божих – це риса, що вказує на святість життя, хоча навіть не в усіх сучасних Православних Церквах до цього явища однакове ставлення. Тим не менше, нетлінні мощі існують, і, можемо бути певні, цей факт, без сумніву, є проявом турботи Бога про наше спасіння. Але хто, як не свята людина, може найкраще та найповніше розкрити значення для християнина нетлінних останків. Ось як говорить відомий церковний мислитель Іоан Золотоустий, архієпископ Константинопольський, у своєму «Похвальному

слові святому Ігнатію Богоносцю»: «Бог залишив нам мощі святих, для того, щоб ніби за руку, привести нас до тієї ревності, яка була в них, і дарувати нам певну пристань та надійні ліки проти бід, що звідусіль оточують нас». Ось для чого Бог зберігає нетлінними тіла святих! Не для одного лише вшанування їх Господь віками береже мощі від руйнування тлінням, а для того, щоб спонукати нас до ревності у справах християнського життя, щоб ми, бачачи блаженне упокоєння, згадували життя святих, уподібнювалися їм, вчилися в них тих чеснот, якими вони особливо догодили Богові, живучи тут, на землі [9, с. 1].

Більш, аніж тисячолітня історія нашої Церкви свідчить про постійне прагнення її вірних, великих церковних достойників, до автокефалії. У своєму внутрішньому управлінні Українська Православна Церква, від самого початку її, керувалась, як і кожна Помісна Православна Церква світу, найперше загальними для всієї Вселенської Православної Церкви церковними законами, або церковними канонами, обов'язковими для всіх Помісних Православних Церков. Збірник цих канонів називався «Номоканон», бо в ньому містилися не тільки церковні правила, але й державні греко-візантійські закони відносно Церкви. Але, крім загальних церковних канонів, по-являються у нас, як і в кожній Помісній Церкві, місцеві церковні та державні у відношенні до Церкви закони та звичаї, які утворюють так-зване «національне церковне право» [3, с. 44].

Йдеться про те, що ніхто інший, а тільки Візантія була колискою такої традиції. Молода Київська Церква, яка очолювалась до певного часу присланими з Царгороду митрополитами 1051 р. за великого княжіння благовірного Ярослава Мудрого, обрала першого предстоятеля з свого народу – пресвітера Іларіона Русича. Київська Православна Церква продовжувала свою боротьбу за автокефалію [7, с. 13].

Єпископські кафедри були в нашій Церкві скоро по хрещенні, приблизно з 991 року. Перші єпископи так як і предстоятелі були з греків, але швидко почали поставляти єпархіальних єпископів із місцевих людей. Найбільше кандидатів на єпископські кафедри давали з другої половини XI ст., засновані у нас монастирі, особливо ж монастир Києво-Печерський, який за часи дотатарські дав до 50 єпископів з числа братії. Єпископи управляли єпархіями за допомогою кліросів, під якими слід розуміти адміністративно-судові колегіальні установи при єпископі з пресвітерів. З далекої старовини в житті Української Православної Церкви йдуть спогади про єпархіальні пастирські собори, що вирішували церковні питання [3, с. 46].

Святитель Єфрем Печерський жив між 1091 і 1101 роком. Пам'ять його святкують 28 січня у другу Неділю Великого посту – в день всіх преподобних отців Києво-Печерських (в Мінеї йому складено службу, вона записана так: «Преподобнаго Ефрема Печерскаго, бывшаго евнуха князя Киевскаго Изяслава, последи же епископа Переяславскаго»). Преподобний Єфрем митрополит Переяславський належав до числа «вищих» ієрархів Руської Церкви, яка існувала на території великої і могутньої держави – Київської Русі.

Преподобний Нестор Літописець в Житті преподобного Феодосія Печерського (написаного у 80-х рр. XI ст., ще при житті святого Єфрема), сповіщає що, до свого постригу у Києво-Печерській Лаврі Єфрем належав до числа наближених Київського князя Ізяслава (у хрещенні Димитрія) Ярославича (1054 – 1078). Був євнухом, що дає підстави припускати його грецьке походження [12, с. 36]. Маючи схильність до монашого життя, Єфрем разом з іншим юнаком, а саме з боярським сином Варламом приймає постриг у Києво-Печерській Лаврі з рук ігумена Никона по благословенню преподобного Антонія Печерського [10, с. 427].

Однак, диявол, який ненавидить усяке добро, накликав велику скорботу на преподобних за постриг цього блаженного Єфрема, так, як і за постриг блаженного Варлама, про що записано в житіях преподобного Антонія і Никона. Насправді ж, князь тьми, бачачи, що він перемагається тим священним сонмом святих, які збирались у темних печерах, і, зрозумів що з цього часу місце це буде прославлятися [6, с. 421]. Прийняття чернецтва Єфремом і Варламом викликало гнів князя Ізяслава, який хотів повернути своїх слуг і погрожував навіть зруйнувати печери. По молитвам святих угодників Божих лихоліть вдалось уникнути, обитель залишалась на своєму місці, але деякі з ченців таки переселились в інші монастирі. Єфрем ж в той час відправився паломництвом по святих місцях [12, с. 36].

Відвідавши святу гору Афон, він, як стверджує дослідник церковної історії Голубинський [4, с. 17], поселився у одному з константинопольських монастирів. Факт із життя преподобного Феодосія Печерського, свідчить про те, що на Афоні преподобний Єфрем, за проханням преподобного Феодосія, переписав Студійський устав і переслав його до Києва через студійського монаха Михаїла, який прибув у Київ року 1062, разом з митрополитом Георгієм. Отримавши цей устав, преподобний Феодосій увів його до Києво-Печерської обителі. Потрібно сказати, що нові, значно суворіші правила монастирського життя не відлякували, а, навпаки, приваблювали молодих ченців. Кількість насельників сягну-

ла сотні. Нікому, хто хотів стати ченцем, Феодосій не відмовляв, зі всією щирістю приймаючи всіх – і бідних і багатих [10, с. 427].

На Русь преподобний Єфрем повернувся в зв'язку з поставленням у сан єпископа на нещодавно відкриту титулярну митрополію у Переяславі Руському (сьогодні Переяслав-Хмельницький) [2, с. 372]. Ця кафедра була заснована за часом аналогічно разом із Чернігівською митрополією [12, с. 36]. Близько 1072 року за благословенням Божим він був висвячений на єпископа і призначений на Переяславську кафедру. Святий Симон про це пише так: «...від того Печерського монастиря Пречистої Богородиці багато єпископів. Першим Леонтій єпископ Ростовський, потім Миколай і Єфрем в Переяслав... і якщо хочеш все побачити, почитай літописця старого Ростовського» [2, с. 470]. У Переяславі Єфрем почав приділяти особливу увагу церковному будівництву на славу пресвятому Імені Божому. І Бог щедро допомагав йому у цій справі. Упродовж кількох років було споруджено велику церкву на честь архістратига Михаїла, яка стала престольною для Переяславської єпархії. Було побудовано також храми святого Федора Тирона на єпископській брамі та святого апостола Андрія Першозваного. Про будівництво церков єпископом Єфремом і їх освячення повідомляє Руський літопис і навіть називає преподобного Єфрема митрополитом. Можливо, він і був митрополитом після смерті київського митрополита Іоанна III 1090 року [13, с. 36].

З іншого боку бачимо Єфрема Печерського як лікаря. В 1091 році переяславський святитель, що потім стає Київським митрополитом, будує лазні, як своєрідні лікувальні заклади – можливо перші на Русі, і які були утверджені в уставі великого рівноапостольного князя Володимира під 966 роком [11, с. 238]. Благодійна діяльність набирала в Київській Русі дедалі спрямованішого й організованішого характеру до неї також приєднався переяславський святитель. Допомогали бідним також князі Ізяслав і Всеволод Ярославовичі. За їхнього правління єпископ Єфрем Переяславський побудував «строєніє» «для бідних і сиріт, призначав їм лікарів, установивши, щоб повсюдно хворих доглядали й лікували безкоштовно» [8, с. 14].

У 1091 р. у сані переяславського єпископа Єфрем брав участь в урочистому перенесенні мощей преподобного Феодосія з печери до Успенського собору Києво-Печерського монастиря [1, с. 183 – 184]. Існує припущення що переяславський митрополит Єфрем був поставлений на Київську кафедру та був, другим, після Іларіона, українцем на митрополічій кафедрі. Ці відомості на думку І. Влаговського є суперечливими. Деякі історики вважають, що це був

Єфрем, але він походив з греків, і ніякого відношення до переяславського митрополита Єфрема він не мав.

Деякі дослідники вважають Єфрема (грека) і Єфрема Переяславського одним обличчям. Згадки про митрополита Єфрема на Київській митрополичій кафедрі з'являються близько 1090 року. Зокрема, відомо, що цього ж року Новгородський єпископ Лука (Жидята) був осоромлений перед Митрополитом Єфремом своїм холопом за лихі діяння. Митрополит викликав єпископа Луку до Києва і засудив його. Через три роки з'ясувалося, що єпископа оббрехали, і митрополит Єфрем випустив преосвященного Луку з ув'язнення, а наклепників суворо покарав [5, с. 268]. Упокоївся святий приблизно у 1098 році.

У виданні Києво-Печерського Патерика 1661 року розповідається, про те що святий Єфрем був похований у кафедральному храмі на честь архістратиґа Михаїла в своєму кафедральному місті Переяславі. На планах Києво-Печерського монастиря від 1703 року помічено, що мощі Єфрема знаходять в західній частині Ближніх печер [1, с. 183 – 184].

З 1744 року останки Єфрема спочивають в Ближніх печерах Києво-Печерської Лаври на правому кліросі Введенської церкви. Давнє місцеве шанування Печерських преподобних, у тому числі і Єфрема, підтверджується у створеному каноні преподобним отцям Києво-Печерським. Пам'ять Єфрема віднесена до 2 святих: «преосвященний Єфрем, митрополит Київський» і «переяславський єпископ Єфрем». Загальноцерковне шанування преподобного Єфрема Печерського устанавлено Святійшим Правлячим Синодом від 1762 року. У 1843 році устанавлено святкування Собору всіх Києво-Печерських святих і Собору всіх святих, що в Малій Русі просіяли.

Життя святого Єфрема поміщено у друкованому Києво-Печерському Патерику від 1661 року [12, с. 39]. Також свідчення про нього знаходяться у Житті преподобного Феодосія Печерського і у Руських літописях. Авторству святого Єфрема належить твір – «Сказание и похвальное слово Николаю Чудотворцу» [10, с. 428].

Портретні зображення преподобного Єфрема можна побачити на розписах того ж таки храму архістратиґа Михаїла XVIII – XIX сторіч. Найбільш раннє зображення Єфрема, імовірно, вміщено в Радзивилівському літописі кін. XV ст. на мініатюрі, присвяченій віднайденню мощей преподобного Феодосія Києво-Печерського. Ідентифікувати фігуру святого, у групі осіб у чернечому одязі неможливо. На гравюрі майстра Іллі 1656 р., вміщеній у виданні Києво-Печерського Патерика. Також святий зображений у сакосі та омофорі, з не-

покритою головою, в лівій руці тримаючого Євангеліє. Композиція включає 3 сюжети: Єфрем передає книгу зі Студійський статутом преподобному Феодосію (ліве клеймо); хіротонію святого у єпископа (праве клеймо); в нижній частині гравюри зображено Єфрема в мантиї і куколі, з посохом у руці, йде по дорозі до стін Царгорода (Константинополя) («многожди Єфрем хождаше в дорогу в Цариград і паки возвращашеся в Печер [ський] ман [астирь]»). На гравюрі Леонтія Тарасевича до видання Патерика 1702 року єпископ зображений у архієрейському облаченні – мантиї і омофорі, в митрі, із жезлом у руці на тлі лаврського подвір'я, сюжети передачі статуту та поставлення в єпископи включені в загальну композицію, внизу в клеймі Єфрема, представлений з торбою за плечима і палицею в руці на шляху до Царгорода [12, с. 37].

Отже, дивлячись на діяльність великих подвижників Руської України, можемо сказати що, святителі завжди відігравали велику роль у становленні Української Православної Церкви на території своєї рідної держави. Ці великі мужі, будучи істинними пастирями, займались благодійницькою та просвітницькою діяльністю, вони діяли за покликом свого серця, і належно виконували свій обов'язок перед Творцем. Християнське вчення, по своїй суті, було звернено до вільного волевиявлення людини, відкривало їй шляхи до вдосконалення, усвідомлення значимості свого вибору.

-
1. Абрамович Д., проф. Києво-Печерський Патерик. – К.: Час, 1991. – 278 с.
 2. Булгаков М., митр. История Русской Церкви: У 9 т. - М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1995.–Т. 2. – 703 с.
 3. Власовський І., Нарис Історії Української Православної Церкви: У 4 т. – К.: УПЦ Київського Патріархату, 2007, – Т. 1. – 293 с.
 4. Голубинський Е. Історія Руської Церкви: У 2 т. – М., 1900. – Т. 1. – 741 с.
 5. Грушевський М. Історія Руси-України: У 11 т. – К.: Наукова думка, 1993 – Т. 3. – 586 с.
 6. Дмитрій (Ростовський), митр. Житія Святих. У 7 т. – М.: Видавництво Московської синодальної типографії, 1904. – Т. 5. – 459 с.
 7. Дмитрій (Рудюк), архиеп. Предстоятель Української Церкви. – К.: Архангельський глас, 2009. – 95 с.
 8. Дмитриева Л., Поньрко Н. Повести Древней Руси. – М.: Художественная література, 1987. – 448 с.
 9. Лаврентій (Живчик) архим., І не даси святому твоєму побачити тління // Голос православ'я. – К.: УПЦ Київського Патріархату, 2011. – № 17. – С. 1.
 10. Мінея місячна: У 25 т. – М.: Московская патриархия, 1983. – Т. 6. – 559 с.
 11. Переяславська земля і духовнийсвіт людини / Збірник наукових праць. Під ред.: І. П. Стогнія. – К.: Переяслав-Хм.: Пальміра, 1998. – 284 с.
 12. Православна енциклопедія: У 28 т. – М.: видавництво православна енциклопедія, 2008. – Т. 19. – 751 с.
 13. Самбор Б. Святі Землі Української. – К.: Архангельський глас, Свято Михайлівський Золотоверхий монастир, Київська Православна Богословська Академія УПЦ Київського Патріархату. – 2009. – 684 с.

Д. Туптало: святе життя автора «Житія святих»

У статті розглянуті сторінки біографії видатного культурного і релігійного діяча другої половини XVII ст. Дмитрія Туптала на основі його щоденника, підкреслено глибоке українське коріння святителя.

Ключові слова: щоденник, бароковий письменник, «Житія святих», настоятель українських монастирів, ростовський період.

«Святі Батьківщини своєї після смерті не покидають», – цей вислів Дмитрія (Данила) Туптала, митрополита Ростовського та Ярославського, церковного діяча, проповідника, вченого, письменника, став не тільки афоризмом, а й епіграфом його життя. Не зважаючи на те, що Російська Церква і російська література зараховують до своєї спадщини творчий доробок праведника, який в останні сім років життя з волі царя Петра I опинився далеко від рідної землі, він залишається одним із найвизначніших духовних мужів Української Церкви й української культури. Адже «...не Святитель винний у тому, що його, святого українського, фальшиво записують до святих самої Російської церкви»¹.

Метою даної статті є короткий розгляд і аналіз життя і творчості видатного культурного і релігійного діяча другої половини XVII ст. Дмитрія Туптала на основі його щоденника для підкреслення українських коренів богослова.

Вивченню творчого шляху митрополита Дмитрія присвятили свої праці В. Нечаєв, І. Шляпкін, А. Величковський, Ф. Тітов, М. Попов, О. Вертеловський.

Повернувшись ім'я Д. Туптала на рідну землю митрополит Іларіон (Іван Огієнко). До митр. Іларіона «обозрѣніе богоугодныхъ трудовъ святителя, по ихъ внутреннему достоинству» важливо було тільки, як вивчення творів «Отца и Учителя церкви российской»². Уперше саме Іван Огієнко в «Українській патрології» зазначив: «Святий Дмитрій Туптало, хоч і був Митрополитом Ростовським, виразно позостався сином українського народу аж до свого упокоєння»³. Про нього ж у книзі «Життєписи великих українців» митрополит Іларіон писав: «Це один із тих передо-

вих українських духовних мужів, що ретельно вели вперед розвій української церкви і що позоставили плідні сліди своєї видатної праці в кожній закутані українського релігійного й культурного життя»⁴.

У 2007 році вперше у незалежній Україні вийшов збірник наукових праць «Дмитро Туптало у світі українського бароко» (Львівська медієвістика. – Вип. 1), в якому дослідники різного профілю усебічно висвітлили різні грані життя й діяльності церковного і культурного діяча.

І все таки творча спадщина митрополита Ростовського з ракурсу монополістичного міркування у російському літературознавстві для переосмислення історії українського письменства давньої доби вивчена недостатньо. Цим обумовлена актуальність дослідження.

Джерел для вивчення діяльності Д. Туптала залишилося небагато. Спочатку хочеться звернути увагу, що зберігся опис зовнішнього вигляду святителя: «Митрополит Дмитрій був невеликого зросту, білявий з сивиною, худий, сутулився, з гостроконечною бородою, яка ледь видовжувала підборіддя, в окулярах, вдягнений у темно-зелену рясу (це був його улюблений колір). Зовні святий Дмитрій не справляв враження сили. Але цим худим, тонким тілом володів винятково бадьорий дух, що дозволяв йому переносити немало труднощів і подвигів, особливо духовних. Ця праця його підтримувала і зміцнювала настільки, що навіть перед смертю святитель вражав тих, хто оточував його, своєю чіткістю і твердістю розуму»⁵.

Самі ж автографи Дмитрія Туптала – листи, підписи до офіційних документів, деякі чорнові матеріали – за заповітом праведника були покладені у труну, а при розкритті гробниці виявилися зотлілими.

Основним джерелом біографічних відомостей про українського святого є «Діаріуш» – поденні записи митрополита, особисті замітки. З щоденника Туптала можна дізнатися про його філософські погляди, які поєднували у собі середньовічну патристику, схоластику і новітню філософію, на сторінках «Діаріуша» розкривається важлива для святителя система моральних цінностей, де на першому місці стоїть любов до Бога і людей.

Як зазначає В. Соболев, дослідниця творчості митрополита Ростовського, «на перший погляд щоденник Дмитра Туптала не має певної цілісності, якогось єдиного ідейного задуму. Водночас, відтворене людське життя, життя великої духом, яскравої талантом людини вибудовується для читача в своєрідний наскрізний

сюжет. Архітектонічний поділ, традиційно здійснений за роками, із неодмінною вказівкою дня і місяця, продиктований особистісним вибором зафіксованої, але далеко не завжди прокоментованої події, суб'єктивною її оцінкою... Попри строкатість, мозаїчність, матеріал... становить естетично-емоційну та філософську цілісність, яка забезпечується загостреним авторським відчуттям часу і простору»⁶.

Так суперечливе, складне і строкате за своїми проявами людське буття відобразилося на сторінках щоденника, написаного у стилі бароко, якому притаманні неповторне світовідчуття і світорозуміння, специфічна форма мислення. Процеси світу та явища сприймалися святителем як знаки, алегорії, емблеми і метафори (описи появи великої комети 16 грудня 1680 р., землетрусу 9 серпня 1681 р., затемнення місяця 12 грудня 1684 р., навали саранчі у серпні 1690 р.⁷, які привели до трагічних наслідків). Реальні предмети і події втрачали своє буденне значення і ставали елементами мови, поняттями й образами, за допомогою яких створювався інший світ символічних значень (після з'явлення у трьох позначених містикою і трагічним переживанням снах-видіннях апостола Павла⁸, мучеників Варвари⁹ й Ореста¹⁰ Димитрія обирають на вищу посаду чи доручають справу написання «Життя святих»).

Але не тільки складний, неоднорідний зміст «Діаріуша» виділяють науковці. Заслуговує уваги і мова тексту.

Небагато історії. Рукописна книжка святителя була випадково знайдена М. Бантиш-Каменським у 1774 році. Тоді ж її надрукував «Член Вольнаго Російскаго Собранія при Императорскомъ Московскомъ УниверситетѢ» Микола Новиков у «Древней российской вифлиофике». Але надрукований був не оригінал, а «книга... по случаю усмотрѢна Бантышемъ Каменскимъ... который списав оную, и исправивъ Польскія и Малороссы́йскія рѢчи...».

Так було стерте українське коріння твору, що дало ще один привід російським літераторам зарахувати «Діаріуш» до свого фонду. Іван Огієнко писав: «Бо ж це не Святитель винний у тому, що його твори поперекладали на мову російську і видають їх за культурні цінності російські»¹¹. «Прислужився староукраїнській літературній мові і Дмитро Туптало (Тупталенко)», – наголошує В. Русанівський. Дослідник також визначає, що твори митрополита Ростовського «...написані тодішньою українською літературною мовою, що зміцнювало її суспільні позиції»¹².

Повертаючись до змісту щоденника, звернемо увагу, що закінчується «Діаріуш» на записі від 1703 року. Далі – примітка видавця: «На семъ мѢстѢ кончилась книга дневныхъ записокъ С. Ди-

митрія»¹³. Після перерви представлений 1706 рік листом Туптала від 15 березня, написаний під час перебування у Москві, адресований до Троїцького архімандрита. 1707 рік починається ось так: «Выписано изъ другой книги въ листъ, названой Епистоларъ, (записки письмамъ), Архіерея Ростовскаго Димитрія, купно и Памятникъ прилучающихся знатнѣйшихъ дѣяній, начатъ писатися въ лѣто Христово 1707, Декемврія мѣсяца. Заглавіе сея книги писано собственною его Святаго Димитрія рукою, письма же и прочія записки писані иною»¹⁴. І «Діаріуш» переходить до стислих повідомлень і листів, які не менш цікаві для відтворення образу митрополита Димитрія. «Якраз у листах, які (в контрасті до сухих щоденникових записів) багатоплановіше висвітлюють складний внутрішній світ Туптала, його високу духовність, – думка все частіше викристалізовується в афористичні концепти»¹⁵.

Науковці примітили: «Обозрѣніе твореній св. Димитрія имѣеть тѣсную связь съ жизнеописаніемъ святителя, который всю жизнь провелъ въ ученыхъ занятіяхъ, и въ своихъ писаніяхъ самъ изобразилъ себя яснѣе, чѣмъ могли изобразить его отдаленные жизнеописатели»¹⁶. Ось як писав преосвященний Віссаріон, єпископ Костромський (В. Нечаєв).

Отже, давайте перегорнемо сторінки «Діаріуша» і дізнаємося про святе життя угодника Божого.

Народився видатний богослов у грудні 1651 року в місті Макарів, що на Київщині, у родині сотника Київського полку. «Родители мои Сава Григорьевичъ, и Марія Михайловна»¹⁷.

17-річним хлопцем прийшов майбутній митрополит у Кирилівський монастир з розореної під час війни Київської колегії, в якій вчився у 1662 – 1665 рр. Там його відмітив Мелетій Дзік, щирий український патріот, прибічник гетьмана Петра Дорошенка і Київського митрополита Йосифа Нелюбовича-Тупальського, також борців за незалежність України.

За любов Туптала до читання слова Божого й особливо життя святих, не дивлячись на молодість Данила, ігумен Мелетій у 1668 році 9 липня (по старому стилю) постриг його у чернецтво з ім'ям Димитрій. Через рік Мелетій присвячує ченця в ієродиякони. Провів святитель у Кирилівському монастирі вісім років, виявляючи зразок слухняності й віри.

«1675 года... (Маія 23), во Священника поставленъ Преосвященнымъ Архієпископомъ Черниговскимъ, Лазаремъ Барановичемъ, въ монастырѣ Густинскомъ, и былъ при его Преосвященствѣ Проповѣдником...»¹⁸. За дорученням Л. Барановича святитель почав проповідувати і в інших церквах Чернігів-

ської єпархії, а згодом – і України. Також відомо, що у 1677 році він перебував у Слуцьку, звідти виїжджав до інших міст. Мандрував по Волині, жив у Вільні, у Свято-Духівському монастирі. Проповіді святого Дмитрія, написані у стилі бароко, знаходяться в одному ряду з творами найвідоміших у XVII ст. проповідників Йоанікія Галятовського, Антонія Радивіловського та ін. Туптало блискуче володів такими прийомами і зворотами мови, які несли захоплення слухачам, надавали переконливості його аргументам, вражали емоційністю і силою доказів.

Будучи кафедральним проповідником при Лазарі Барановичу, за велінням останнього Дмитрій Туптало написав свою першу книгу «Руно орошенное». Цей друкований твір (1683 р.) святого, який дійшов до нас, був збірником сказань про чудеса чудотворного образу Богоматері у Чернігівському Троїцько-Іллінському монастирі. У «Діаріуші» перший запис про чудотворну ікону подається під роком 1677-м: «Августа 13, пріѣхали съ Г. Бучинскимъ въ Новодворъ въ вечеру, и сотворили поклонъ Чудотворному образу еще въ старой церквѣ...»¹⁹.

У 1679 році священнослужитель, імовірно, стає придворним проповідником гетьмана Івана Самойловича у Батурині. «В Батуринъ же пріѣхаль въ субботу... гдѣ отъ Ясновельможного Гетмана весьма милостиво принятъ...»²⁰.

Після смерті Мелетія Дзіка – першого наставника святителя – братія Кирилівського монастиря звертається до 29-річного Дмитрія з проханням про ігуменство, проте Туптало залишається у Батурині. 9 вересня 1681 р. він стає ігуменом Максаківського Спасо-Преображенського, а через півроку (1 березня 1682 р.) – Батуринського Крупицького Миколаївського монастиря²¹. Але вже у жовтні 1683 року добровільно зрікається ігуменства, аби присвятити себе сповна чернечим подвигам і письменницькій діяльності: «Октября 26 на память С. Великомученика Дмитрія, патрона моего, сложилъ я съ себя Игуменство Батуринское»²².

У 1684 р. Туптало на запрошення Варлаама Ясинського приїздить до Києва і стає проповідником. «Апрѣля 23 въ день С. Великомученика Георгія пріѣхавъ въ монастырь Печерской, и началъ жити по милости Пресвятыя Богородицы при Архимандритѣ Варлаамѣ Ясинскомѣ»²³.

У цьому ж році у червні місяці відбулася подія, яка принесла величезний здобуток слов'янам, а Д. Тупталу – невмирущу славу. Він прийняв на себе послух – складання Четій Міней. «Тогожъ мѣсяца началъ съ Божією помощію изъ послушанія писати, Житія Святыхъ на цѣлой годъ. Дай Боже совершити!»²⁴.

«Нечего говорить, – пише І. Шляпкін, – о громадной важности этого многолѣтняго труда святителя: достаточно вспомнить, что большихъ Четъ-Миней не имѣеть греческая церковь, и что Четъ-Миней Димитрія доселѣ издаются... Онѣ (Четъи-Миней) дороги какъ своего рода живая проповѣдь вѣры... Оттуда-же, изъ историческихъ словъ, читатель почерпаетъ объясненія различныхъ предметовъ вѣры и догматической, и церковно-исторической и обрядовой ея стороны»²⁵.

На жаль, у нинішній Росії «Житіє святих», головну працю Д. Туптала, вважають своїм духовним надбанням, забуваючи, що створювалися ці книги за підтримки гетьманів Івана Самойловича й Івана Мазепи, за завданням архімандрита (на той час) Варлаама Ясинського. У листі від 15 березня 1688 року до патріарха Іоакима святитель Димитрій, просячи благословення на видання двох перших книг, записав, що справа ця «...въ послушаніи святомъ, отъ Малороссійскія церкве мнѣ врученномъ...»²⁶. А писав свої твори митрополит Ростовський староукраїнською літературною мовою, що доведене Іваном Огієнко і не тільки.

Використовуючи у своїй праці латинські, грецькі, польські давньоруські джерела, богослов опрацював велику кількість історичних оповідань агіографічного (житійного) жанру. Багато з житій, складених святителем, можуть вважатися оригінальними творами. У «Четъі Мінеі» Димитрія Ростовського, крім самих життєписів, увійшли описи свят і повчальні слова на події життя святого. До самої своєї кончини митрополит продовжував збирати нові матеріали.

У Києво-Печерській лаврі були надруковані три перші частини «Житія святих» (1689, 1695, 1700 рр.). «Це був один з останніх творів, друкованих у Києві без дозволу Московського партіярха, і він відображав істинну традицію Києва, яку Московська Церква вважала за єретичну або щонайменше, за вільнодумну...»²⁷. Над Четіями Мінеями трудився митрополит Димитрій понад двадцять років і закінчив їх лише у Ростові 9 лютого 1705 році (Книга житія святих... На три мѣсяцы четвертая: июнь, июль, август. – К., 1705).

Робота над головною працею йшла нелегко. Які труднощі довелось подолати авторові засвідчено у листах. Серед них лист-відповідь від 15 березня 1688 р. патріарху Іоакиму, що послідував після наказу вищезгаданого повернути до Москви «Четъі Мінеі»²⁸; благословення Димитрія патріархом Адріаном від 14 жовтня 1690 р. на подальшу роботу над «Житіями» і відповіддю самого Димитрія від 10 листопада 1690 р.²⁹.

Також постійно відволікали його від письменницької праці численні справи. З червня 1694 р. до січня 1697 р. святитель

виконував адміністраторські функції настоятеля Глухівського монастиря, а з січня до червня 1697 р. – ігумена Кирилівського монастиря у Києві. У липні 1697 року, на прохання архієпископа Івана Максимовича, Димитрій переїжджає до Єлецького Чернігівського монастиря й одержує титул архімандрита, а незабаром стає ще й архімандритом Новгород-Сіверського Спаського монастиря. «...1694 года, въ Петровъ постъ, принялъ я Игуменство въ монастырьѢ Глуховском»³⁰. «1699 годъ. Септем. 17 дня, на С. Муч: ВѢры, Надежды и Любви... сдалъ монастырь Елецкій, и тогожь дня выѢхалъ изъ Чернигова въ Новгородокъ СѢверскій на Архимандрію»³¹.

За двадцять років Димитрію Тупталу довелося бути настоятелем багатьох українських монастирів, переїздити з місця на місце. Пояснюється це тим, що різні обителі хотіли бачити його своїм настоятелем і мати у його особі доброго проповідника і наставника, хоч сам для себе святий ніколи не шукав слави чи почесей.

До цього періоду відносяться також такі праці видатного українця: «Успенська драма», «Апологія в утоленіє печали человѢка суцѣго в бѢдѢ, гоненій и озлобленій, вкратцѢ сложенная по совѢту свѣтаго апостола Павла глаголющѣго: утѢшайте друг друга и созидайте каждого ближняго...».

Отже, до 1701 року, який став у житті святого Димитрія переломним, він жив і працював тільки на Україні. У лютому вищезазначеного року Туптало назавжди залишає батьківщину: за наказом царя Петра I його викликають до Москви і призначають на посаду митрополита Сибірського. Але хворий святий не зміг поїхати до Сибіру, а посів кафедру в Ростові. «1701 годъ. Въ ФевралѢ, по указу Царскому пріѢхалъ въ Москву... число Февраля бѢ 9. Поставленъ въ Архіереи въ Сибирь... Марта 23 дня. 1702 годъ. Януар: 4... переведенъ на Ростовскую Митрополію...»³².

На цій старовинній єпископській кафедрі, яка за княжих часів входила до складу Київської митрополії, і на якій одними з перших єпископів були українці, святі Леонтій та Ісайя, протягом семи років піклувався Димитрій Туптало про благо своєї пастви. Найголовнішим його починанням було відкриття за власний кошт загальноосвітньої школи. Митрополит був близький до своїх учнів, як батько. За час існування школи (1702 – 1705 рр.) майже 200 чоловік познайомились з граматиною, латинською і давньогрецькою мовами, співом, віршуванням, риторикою.

Для учнів школи, для священнослужителів митрополит у першій же рік перебування у Ростові написав «Рожественську драму», що була поставлена 24 грудня 1704 р., і яка дотепер йде на

сучасній сцені. Димитрій Ростовський, імовірно, написав й інші п'єси, але тексти до нас не дійшли.

Не припиняв святитель і наукової діяльності. Важливе місце у спадщині Туптала займає «Келійний літописець» (перше видання у 1784 р.) – праця, заснована на докладному вивченні Біблії, творів отців Церкви, європейських хроністів і новітніх церковних письменників. Цей своєрідний вид біблійної історії, про який автор писав, що «...сіе еще не есть Исторія, но оглавление хотящей быти Исторіи»³³, закінчити митрополит не встиг.

Однією з причин, що перешкодили дописати книгу, було погіршення здоров'я. У листі до Стефана Яворського, з яким Дмитра Ростовського довгі роки пов'язували дружні взаємини, митрополит скаржиться: «Естьли бы стало столько ума моему простоумію и здоровья моей немощи, а наипаче естьли бы въ томъ Божія вашими святыми молитвами поспѣшествовала помощь. Есть хотѣніе, но нѣтъ силы... И очима не попережнему глядятъ, и ручище пишущее дрожитъ»³⁴.

Робота над «Літописцем» була перервана також через необхідність писати нову працю – знаменитий твір про розкол: «1709 годъ. Архіерей написалъ книгу противу Раскольщиковъ, глаголемую Розыскъ о Раскольнической вѣрѣ»³⁵. Трактат (уперше був надрукований у 1745 р.) складається з 3 частин, у яких автор намагається пояснити походження розколу і різко виступає проти його adeptів. Розкол він розглядає, головним чином, як плід неучтва.

Серед богословських творів цього періоду: «Рассуждение о образе Божий и подобий в человеце» (М., 1714); «Зерцало православнаго исповедания» (СПб., 1805 р.), «Діаріуш, каталог кievских митрополитов».

Останні його роки не були пов'язані виключно із Ростовом, бо від кінця серпня 1705-го і до перших днів червня 1706-го року Туптало перебував у Москві.

Усе життя митрополит Ростовський мав слабке здоров'я, тому черговий напад недуги, особливо частих в останні роки, став роковим. Д. Туптало спокійно віддав Богу душу в ніч з 27 на 28 жовтня 1709 року в келії під час молитви, стоячи на колінах. Молитва, що супроводжувала святителя усе життя, не полишила його й у час смерті. Так закінчив служіння на землі святий Димитрій – людина великих чеснот, який завжди був дуже скромним, надзвичайно лагідним, доброзичливим і доступним для всіх.

З вищесказаного витікає, що митрополит Ростовський та Ярославський Димитрій більшу частину свого земного шляху провів на своїй рідній Україні. Саме тут він приділяв багато уваги

впорядкуванню церковного життя, був ігуменом Максаківського Спасо-Преображенського, Батуриного Крупицького Миколаївського, Глухівського, Києво-Кирилівського, Єлецького Чернігівського монастирів, архімандритом Новгород-Сіверської Спаської обителі. Саме на українській землі були написані й надруковані у Києво-Печерській лаврі три перші частини «Життя святих» – головної праці святителя. А писав свої твори Д. Туптало, виходячи з дослідів науковців, церковнослов'янською мовою, у якій були присутні українізми. Що ж стосується переїзду святителя до Росії, то у щоденнику митрополита «смирений Димитрій, Божією милостію Митрополит Ростовській и Ярославській», як часто «...називав він себе сам, зафіксував таки, всупереч позірній покірності та смиренню, алгоритм творчого та морально-етичного протистояння будь-якому насильству над особистістю. Саме в такий спосіб знайшов реалізацію опору (часом дуже обережний) неприродності становища, в якому опиняється Туптало»³⁶.

Отже, не дивлячись на те, що Димитрій Туптало прославився своїм святим життям і великою духовною і культурною працею серед російського народу, він завжди був і залишиться видатним діячем України.

¹ Огієнко І. Життєписи великих українців / І. Огієнко / [упоряд., авт. іст.-біогр. нарису і прим. М. Тимошик]. – К.: Либідь, 1999. – (Літ. пам'ятки України). – С. 342.

² Нечаев В. П. (еп. Виссарион). Св. Димитрий, митрополит Ростовский / В. П. Нечаев (еп. Виссарион). – М., 1910. – С. 85.

³ Іларіон, митрополит. Українська патрологія / Іларіон, митрополит. – Вінніпег, 1965. – Ч. I – III. – С. 28.

⁴ Огієнко І. Життєписи великих українців... – С. 242.

⁵ Иоанн (Кологривов), иеромонах. Очерки по истории русской святости / Иоанн (Кологривов), иеромонах. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. – С. 278.

⁶ Соболев В. «Діаріуш» Туптало (Димитрія Ростовського) – малознаний твір українського щоденникарства // Наукові записки: Філологічні науки (літературознавство). – Кіровоград, 2003. – Випуск № 50. – С. 376 – 377.

⁷ Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго, съ собственноручно писанной имъ книги, къ Кіевопечерскому Книгохранилищу принадлежащей, списанныя // Древнія Россійскія Вивлюфика. Изданная Николаемъ Новиковымъ. – М.: Типографія Компаніи Типографической, 1791. – Изданіе Второе. – Ч. XVII. – С. 12, 18, 32.

⁸ Там само. С. 28 – 29.

⁹ Там само. С. 18 – 20.

¹⁰ Там само. С. 25 – 27.

¹¹ Огієнко І. Життєписи великих українців... – С. 342.

¹² Русанівський В. М. Історія української літературної мови: підручник / В. М. Русанівський. – К.: АртЕк, 2001. – С. 124.

¹³ Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго... – С. 44.

¹⁴ Там само. С. 46.

¹⁵ Соболев В. «Діаріуш» Туптало (Димитрія Ростовського)... – С. 382.

- ¹⁶ Нечаев В. П. (еп. Виссарион). Св. Димитрий, митрополит Ростовский... – С. 85.
- ¹⁷ Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго... – С. 1.
- ¹⁸ Там само. С. 2 – 3.
- ¹⁹ Там само. С. 3.
- ²⁰ Там само. С. 11.
- ²¹ Там само. С. 14 – 15.
- ²² Там само. С. 17.
- ²³ Там само. С. 17.
- ²⁴ Там само. С. 18.
- ²⁵ Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709) / И. А. Шляпкин // Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. – Спб., 1891. – С. 374 – 375.
- ²⁶ Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго... – С. 23.
- ²⁷ Туптало Д. Житія Святих (Четъї Мінеї): в 12 кн. / Д. Туптало / [пер. з ц.-сл. В. Шевчук]. – Львів: Свічадо, 2005. – Книга I. Вересень. – С. 5.
- ²⁸ Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго... – С. 21 – 24.
- ²⁹ Там само. С. 32 – 37.
- ³⁰ Там само. С. 41.
- ³¹ Там само. С. 42.
- ³² Там само. С. 44.
- ³³ Там само. С. 47.
- ³⁴ Там само. С. 46 – 47.
- ³⁵ Там само. С. 107.
- ³⁶ Соболев В. «Діаріуш» Туптало (Димитрія Ростовського) – малознаний твір українського щоденникарства... – С. 381.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго, съ собственно-ручно писанной имъ книги, къ Кіевопечерскому Книгохранилищу принадлежащей, списанныя // Древнія Россійскія Вивлюфика. Изданная Николаемъ Новиковымъ. – М.: Типографія Компаніи Типографической, 1791. – Изданіе Второе. – Ч. XVII. – С. 1 – 107.
2. Иоанн (Кологривов), иеромонах. Очерки по истории русской святости / Иоанн (Кологривов), иеромонах. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. – 419 с.
3. Іларіон, митрополит. Українська патрологія / Іларіон, митрополит. – Вінніпег, 1965. – Ч. I – III. – 164 с.
4. Нечаев В. П. (еп. Виссарион). Св. Димитрий, митрополит Ростовский / В. П. Нечаев (еп. Виссарион). – М., 1910. – 102 с.
5. Огієнко І. Життєписи великих українців / І. Огієнко / [упоряд., авт. іст.-біогр. нарисів і прим. М. Тимошик]. – К.: Либідь, 1999. – 670 с.: фотоілюстр. – (Літ. пам'ятки України).
6. Русанівський В. М. Історія української літературної мови: підручник / В. М. Русанівський. – К.: АртЕк, 2001. – 392 с.
7. Соболев В. «Діаріуш» Туптало (Димитрія Ростовського) – малознаний твір українсько-го щоденникарства // Наукові записки: Філологічні науки (літературознавство). – Кіровоград, 2003. – Випуск № 50. – 410 с.
8. Туптало Д. Житія Святих (Четъї Мінеї): в 12 кн. / Д. Туптало / [пер. з ц.-сл. В. Шевчук]. – Львів: Свічадо, 2005. – Книга I. Вересень. – 646 с.
9. Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651 – 1709) // Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. – Спб., 1891. – Т. 24. – 460 с. – Приложения. – 101 с.

Творча спадщина преподобносповідника Феодора Студита

Відродження Української держави і як потреба і наслідок – Української Церкви зумовлює і розвиток українського богослів'я. Основою богослів'я загалом і українського зокрема після Священного Писання як вираження церковного передання є твори святих отців Церкви. У зв'язку з цим набуває актуальності всебічне дослідження святоотцівських творів та, звичайно, і переклад їх сучасною українською літературною мовою.

Серед великого сонму святих отців та вчителів Церкви Христової вагоме місце посідає постать преподобносповідника Феодора Студита. Святий Феодор Студит народився у родині збирача податей Фотина та його дружини Феоктисти, здобув всесторонню освіту. Як син придворного службовця вважав неможливим для себе пристати на державну службу через те, що імператор Константин Копронім підтримував іконоборців.

Преподобносповідник Феодор Студит – насамперед великий авва великого монастиря в Константинополі, який написав багато книг, присвячених правилам для монахів. Він був для монахів люблячим батьком, який піклувався про кожного члена своєї братії. Він був вихований у побожному християнському дусі, навчився всій премудрості еллінській, був прекрасним ритором, неабияким філософом і разом з тим освіченим богословом. Коли за Константина Копроніма особливо посилилися іконоборчі гоніння, його батьки, залишивши світ, прийняли чернецтво, а святий Феодор залишався в Константинополі закінчувати свою освіту. Після Копроніма царював його син Лев, також еретик, а після нього – його дружина Ірина зі своїм сином Константином.

Візантійська імператриця Ірина дотримувалася православ'я, як і її син, і зі святим Патріархом Тарасієм вона збрала Сьомий Вселенський собор святих отців, на якому була засуджена й анафемована іконоборча ересь. На цьому Соборі був присутній Платон, дядько угодника Божого Феодора по матері, який після закінчення Собору узяв з собою в пустелю святого Феодора і його братів Йосифа та Євфимія, які вирішили прийняти чернецтво, і оселився з ними в Саккудіоні, у прекрасній гірській місцевості,

оточений лісом і багатий на воду. Місце було відлюдним, і туди вела лише одна стежка. Воно полюбилося пустельникам, і вони влаштували там монастир і церкву в ім'я святого Іоана Богослова. До них почали збиратися браття, і чернече життя пішло добрим порядком під керівництвом мудрого Платона.

В двадцяти двохрічному віці він вирішив посвятити себе служінню Богу в монашому чині. Без сумніву, це відбулось під дією різних причин. Основною потрібно визнати внутрішньоаскетичне самовизначення великого подвижника, який з дитинства полум'янів любов'ю до небесного життя. Цю любов йому запалила його мати Феоктиста. Потім багато сприяв аскетичному настрою Феодора й ігумен Платон, але його проповідь про тлінність земних благ пришвидшила вирішення питання про життєвий шлях. Про якесь пришвидшення до постригу преподобного Феодора і мови бути не може, оскільки і сам він неодноразово в своїх оголошувальних словах свідчить про добровільний вибір монашого життя. І древні біографи встановлюють той факт його початкового нахилу до любовимудрості, раніше і поза всяким впливом.

Святий Феодор Студит показав чіткий приклад сповідництва заради прославлення образу Христового і святого іконошанування; неповторний, палкий захисник Православ'я перетерпів побиття і рани, так що його духовному сину, преподобному Миколаю Студиту, доводилось лікувати рани його тіла після неймовірних побиттів в темниці Воніта [1, с. 15 – 16].

«Преподобний Феодор Студит не тільки був відомим церковногромадським діячем, який залишив помітний слід в історії Візантії, але і ознаменував свою практичну діяльність різносторонніми й учено-літературними трудами, які зберігають за ним почесне місце серед представників богословського просвітництва візантійської епохи, преподобний Феодор в своїх літературних творіннях проповідував властиву йому істинну мудрість, освітлену світлом Божественного відання й освячену Божественною благодаттю», – говорить І. І. Соколов, професор Санкт-Петербурзької духовної академії, історик Церкви і церковного права та візантиніст [5, с. 97].

Преподобносповідник Феодор залишив визначну творчу спадщину. Творіння святого Феодора відображали його практичну діяльність, доповнювали її і роз'яснювали, були рівноцінною його заслугою перед Церквою в захисті Євангелія, канонів і законів. Творіння його назавжди залишаються для читачів багатим джерелом повчань і просвічень святоотцівською мудрістю.

Характеризуючи преподобного Феодора Студита як церковного письменника священик Миколай Гроссу говорив: «Прак-

тичний склад розуму у зв'язку з обставинами часу і особистого життя зробили преподобного Феодора Студита великим церковно-громадським діячем в більшій мірі, ніж церковним письменником-богословом, хоча для теоретичних занять наукою він був наділений від природи великим талантом і до літературної діяльності відчував немалий потяг, про що свідчать його багаточисельні творіння, написані ним з різних питань як богословського, канонічного і літургичного характеру» [3, с. 165].

На жаль, не всі творіння святого Феодора збереглися і опубліковані. Деякі залишаються і тепер в рукописах, але те, що опубліковано, можна розділити за своїм змістом і характером на кілька груп.

Першу групу богословсько-літературних трудів преподобного Феодора складають творіння догматично-полемічного змісту, що пояснюють догмат іконошанування і відкидають іконоборчу ересь.

До другої і найчисельнішої групи богословсько-літературних праць преподобного Феодора належать творіння морально-аскетичного змісту, які святим отцем були запропоновані як імпровізація на тему різних обставин в особистому і монашому житті. Мова святого отця відрізняється короткістю і простотою, місцями сповнена поетичного натхнення, зігріта гарячою любов'ю до братії і його подвигу. В одних випадках повідомленнями і настановами, в інших – то погрозами, то отцівською порадою преподобний Феодор закликає монахів до моральної досконалості.

Преподобному Феодору докоряли в одноманітності його оголошувальних настанов. «Так про що ж інше мені говорити? – відповідав він своїм критикам. – Хіба ми змінили почате нами життя, щоб мені внаслідок цього поміняти і предмет оголошень? Ніяким чином. І я не перестану часто говорити і повторювати одне і те ж, не перестану прославляти добро і хулити порок» [5, с. 100].

Третю групу творінь святого Феодора складають пам'ятники літургичного і канонічного змісту, де викладені чинопослідування різних богослужінь і дисциплінарні правила монашого життя в Студійському монастирі. Устав преподобного Феодора Студита мав величезне значення в історії чернецтва не тільки східно-візантійського, але й руського, і є дорогоцінною пам'яткою візантійської богословської писемності.

В своїх працях преподобний Феодор говорить про сповідь, дає характеристику деяких гріхів (наприклад, брехні, сріблоства, марнославства) і також викладає правила духовного покарання за них. Окрім цього, повчає вірі і благочестю, потцівськи закликає уникати спокус світу, а також вказує на засоби для досягнення мети.

До четвертої групи творінь преподобного Феодора належать «Слова» на різні святкові дні. Але з цілої книги, на жаль, збереглися лише дванадцять «Слів».

П'ята група – листи святого отця Церкви. До теперішнього часу із 849 листів дійшло близько 560-ти. Ці листи характеризують аскетичну, пастирську і суспільну діяльність преподобного Феодора. Вони в повній мірі відобразили його діяльність – боротьбу за свободу Церкви і точне дотримання канонів, проти беззаконного царського шлюбу, за іконошанування, про діяльність ігумена, організатора і керівника студійської кіновії.

Листи свідчать про незвичайну енергію, сміливість і ревність святого отця в справах церковно-релігійного значення, про його непохитність в стражданнях за правду і мужність в випробуваннях, розкривають глибину його розуміння питань догматичного і аскетичного характеру; переповнені священної ревності про моральні досягнення, та отцівськи наставляють в ділах віри і моральної досконалості, пройняті полум'яною любов'ю до монашества і мають дорогоцінні вказівки для тих, хто шукає спасіння. На думку професора І. І. Соколова: «хто має не зовсім кам'яне серце, той без сліз не може читати жодного з листів» преподобного Феодора [5, с. 104].

З художньої точки зору листи преподобного належать до кращих пам'яток візантійської епістографії; їхня мова виразна і витончена. «Свій поетичний дар він успішно використовував не тільки для складання літургійних творів, але і для написання догматичних і дисциплінарних текстів, що було в душі епохи» [2, с. 295].

Варто навести невелику довідку, яка знаходиться в «Добротолюбії», про рукописи повчань святого Феодора, що знаходяться на Афоні у бібліотеці руського монастиря святого Пантелеймона, а також тих, які знаходяться в Росії.

Так, в обителі святого Пантелеймона на Афоні знаходяться:

1. Великий Катехізис, недавно списаний простим письмом і на простому папері в трьох томах, з яких у першому 87 повчань, у другому – 124, в третьому – 60. Усього 271 повчання, у тому числі і ті, що не збереглися. Рукопис, за яким зроблений список, XI століття, на пергаменті. Потрудився в справі списування колишній Пелусіотський митрополит Амфілохій, що перебуває на спокої.

2. Малий Катехізис в одному томі в рукописі XI століття, на пергаменті. В ньому 134 повчання.

У бібліотеці Санкт-Петербурзької духовної академії є рукопис малого Катехізису на пергаменті, раніше XI століття, мож-

ливо, навіть IX ст. Це дар обителі святого Савви, що поблизу Єрусалима, руками блаженної пам'яті тамтешнього настоятеля, архімандрита Іосафа.

У Московській Синодальній бібліотеці є три древні пергаментні рукописи повчань святого Феодора X, XI і XII століть. У першому – 126 повчань; у другому – 123; у третьому – 76. Як видно з їхнього змісту, зазначеного вельмишановним синодальним ключарем о. архімандритом Володимиром, вони узяті з тих, що входять до складу малого Катехісису.

З цих Катехісисів здавна були зроблені вибірки повчань для церковного вжитку в обителях. Таких у вжитку є дві, що знаходяться в обителі святого Пантелеймона: одна містить 105 повчань, взятих винятково з малого Катехісису, друга – 95 повчань, взятих із 1 і 2 тому великого Катехісису і з малого, майже в однаковій кількості.

Тільки ці останні перекладені й видані Оптинською пустинню. У греків вони є тільки в друкованому виданні.

У західних виданнях святих отців, давніх і в недавньому абата Міня, є тільки малий Катехісис і при тому тільки в латинському перекладі [1, с. 6 – 7].

Повчання святого Феодора мають не завжди один предмет, але багато, і вони торкаються іноді сторонніх речей, виходячи з потреб чернечого життя. Монахиня Ігнатія в книзі «Церковные песнотворцы» говорить: «Преподобний Феодор насамперед є проповідником таїнства Покаяння, отцем, що кличе до Бога, який оберегає кожний крок, кожний день церковної людини на його стежці до покаяння» [3, с. 267 – 268].

Преподобносповідник Феодор був одним із найкращих представників візантійської богословської літератури. Його творіння за змістом і художнім оформленням є видатними пам'ятками святоотцівської грецької писемності. Вони користувались великою повагою як в візантійську епоху, так і в наступні періоди історії Православної Церкви на Сході.

Один із древніх біографів преподобного Феодора Студита, характеризуючи його значення для Церкви, говорить так: «долучився до праведних від віку – гонимий все життя своє за правду, до преподобних – люблячи і виконуючи святиню, до мучеників – люблячий мучеників, сподвижник їх і багатостраждальних, до апостолів – проходячи однаковий з ними шлях віри, до пророків – шанований Богом рівним даруванням і зберігший їхні заклики своїми ділами, як той, що стверджував, що втілення Еммануїла неодмінно повинне шануватися за допомогою священних

зображень, до всіх святих ангелів – який наслідував у плоті їхнє життя всіма своїми силами, до Вседержителя Бога і Господа слави, і Царя всіх – через страх перед Ним вважав за ніщо земні і кінцеві царства, зневажав всяку славу людську як прах і, по можливості уподібнювався Богу і Христу» [5, с. 106].

Отже, преподобносповідник Феодор Студит істинно був великим наставником Православ'я і вчителем благочестя, світлим світильником вселенної, премудрим і богонатхненним керівником монашого життя, який залишив після себе велику кількість творінь і пам'ять про якого завжди повинна бути священною для всіх вірних святої Православної Церкви.

-
1. Добротолюбіє / пер. укр. мовою Патріарха Філарета (Денисенка): [в 5 т.]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – Т. 4. – 686, [2] с.
 2. Всеволодъ (Филипьевъ), инокъ. Путь святыхъ отцовъ. Патрология. – М., Джорданвилль: Паломник; Свято-Троицкий монастырь, 2007. – 640 с.
 3. Гроссу Н., свящ. Преподобный Феодор Студит. Его время, жизнь и творения. – К., 1907. – Ч. 2. – 308 с.
 4. Игнатия, монахиня. Церковные песнетворцы. – М. : Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. – 464 с.
 5. Преподобный Феодор Студит. Творения : [в 3 т.]. – Т. 1. : Нравственно-аскетическое творения. – М. : Сибирская Благовонница, 2010. – 848 с.



М. Пірен,
М. Савчин

Проблемність духовного життя творчої особистості в сучасній Україні (соціо-психологічний підхід)

Трансформаційні процеси, що мають місце в Україні вимагають високого інтелекту, громадянської позиції, духовності та відповідальності. Можна сміливо заявити, що сучасне інформаційне суспільство характеризується як суспільство, «що навчається», оскільки для усіх його членів зростає потреба постійного підвищення кваліфікації, відновлення знань, освоєння нових видів професійної діяльності.

Ключові слова: *духовність, творча особистість, духовний розвиток, духовність особистості, сенс життя, духовний потенціал людини.*

*«Прийду, щоб зібрати всі народи і язика,
І прийдуть вони й Мою славу побачать!
І знака на них покладу»
(Іс. 66: 18-19)*

Сучасний світ не просто вимагає, але й надає широкі можливості для професійного зростання людей, розбудови їх кар'єри, проте, в ньому є ціла низка вад, зокрема, низький рівень духовності зверху до низу – від перших осіб до простих громадян.

В науковій літературі останнім часом закріпилося розуміння кар'єри, як просування творчої особистості по щаблях виробничої, майнової, політичної, адміністративної та іншої ієрархії, розгляд її лише як реалізатора завдань, які виконуються індивідом протягом його трудового творчого життя. Проте, немає усвідомлення того, що все це з ласки Божої. Для усвідомлення всього цього потрібно, щоб творча особистість усвідомлювала потребу бути духовною в широкому розумінні цього слова.

Духовний розвиток – це довгий і складний шлях до вдосконалення особистості, який повинна пройти кожна людина, бо усі ми

щось робимо, тому й повинні реалізувати свою працю творчо, високодуховно з доброю біоенергетикою для суспільних потреб.

Духовне життя в особистості охоплює процеси виховання, освіти, науки, культури, літератури, мистецтва і відображається в поглядах, думках, концепціях, суспільних процесах і явищах, в реалізації духовних потреб та інтересів людини в суспільних інститутах кожного народу.

Становлення духовності – вища мета кожної творчої особистості, бо на міцному ґрунті духовності зростає людина як особистість природовідповідна.

Що ж творить духовну людину? На думку Г. Сковороди – це шлях добра, через пізнання, усвідомлення і розуміння своєї істинної, духовної природи, свого призначення у світі, до цього й закликає людину християнська мораль, православна Церква.

Духовність творчої особистості твориться подібно до будівлі, в основі якої лежить віра, на цю основу накладається терпіння та послухання, а далі співчуття до всього живого.

Категорія духовності є досить складною. Особистість духовна настільки, наскільки замислюється над цими питаннями і прагне отримати на них відповідь спочатку для себе, а після для інших через осмислення добра і зла.

Цікавим, в контексті проблеми, є поняття православної духовності. **Православна духовність** – це богоподібність, спрямованість усього життя людини, цілей і цінностей до Бога, як джерела істинної духовності. Православна духовність неможлива без Христа, церковних таїнств і подвижницького життя і самовдосконалення, боротьби з гріхом у власній душі, безкорисливої любові до інших людей, – цим самим вона наближає людину до Бога, сприяє покращенню її духовного світу [1].

Передусім, ця здатність виявляється в самовдосконаленні, бо духовний світ перебуває всередині кожного з нас – це наші думки, мрії, враження, почуття, наше прагнення ідеалу, стати кращим, досконалішим. Для багатьох людей духовне життя пов'язане зі служінням Богу. Такий прояв духовності називають релігією. Слід зазначити, що саме поняття «духовності» виникло на християнському ґрунті і лише останнім часом його почали використовувати в інших релігіях.

Сучасна цивілізація, щоб функціонувати та прогресувати, в її частково бездуховний ідеал «змушена» деструктивно впливати на особистість, часто ставити її перед необхідністю жити у віртуальній реальності, відчужено від себе самої та від інших людей, культивує фіктивні, бездуховні, аморальні цінності та сенси жит-

тя. Це особливо відчутно в країнах, що трансформуються, куди належить Україна.

На заході також мають місце проблеми бездуховності, але в іншому плані. Про це нам відомо, коли науковці, політики, духовні отці говорять про виклики епохи та проблеми життя в західному світі, розмаїття релігійних общин часто негативного напрямку, негуманні, бездуховні дії правителів тощо.

Уже століттями у західних суспільствах поширена **прагматична мораль**, основою якої є утилітарний принцип найбільшого загального блага, насамперед матеріального. Згідно з ним, необхідне поєднується із прагненням людини до самознищення. «Ми служимо суспільству, не приносячи себе в жертву йому. Ми не дозволяємо опікати нас у питаннях етики», – писав А. Швейцер [14]. З такої низки викликів, негативної поведінки є вихід – духовність! Найвищі моральні та духовні орієнтири людини на всі часи знайшли своє відображення у «Нагірній проповіді Ісуса Христа», де Христос промовляє: «А коли любите тих, хто любить вас, – яка вам за те ласка? Люблять бо й грішники тих, хто їх любить. І коли добре чините тим, хто добро чинить вам, – яка вам за те ласка? Бо те саме й грішники роблять. А коли позичаєте тим, що й від них сподіваєтеся взяти, – яка вам за те ласка? Позичають бо й грішники грішникам, щоб одержати і стільки ж. Отож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад, – і ваша нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви, – добрий бо Він до невдячних і злих! Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний!» [6].

Зі зростанням науково-технічного й виробничого потенціалу людства, підвищенням здатності творчої особистості впливати на стан навколишнього буття і на кардинальні умови власного існування дедалі важливішими стають моральний та духовний виміри її життєдіяльності. Чимраз більшого значення набуває те, які саме цінності творча особистість реалізує у своєму житті? Якщо раніше у людській культурі регулятивну функцію виконували різноманітні табу, релігійні, пізнавальні, естетичні й утилітарно-прагматичні цінності, то сьогодні визначальними для людства, групи та окремої особистості повинні стати цінності моральні й духовні, бо від них залежить виживання земної цивілізації, в тому числі й України.

Щоб ми не продовжували блукати – потрібно проводити велику просвітницьку роботу серед молоді, яку ми навчаємо та готуємо до життя з приводу моралі духовності та суспільства в цілому. Певна робота проводиться, але цього ще недостатньо для країни, яка перебувала в тоталітарному режимі та залежності від імперій.

В квітні 2011 р., в передпасхальні дні кафедра державної політики та управління політичними процесами НАДУ при Президентові України провела по проблемах духовності творчої особистості «круглий стіл» для аспірантів та докторантів, який отримав досить позитивний відгослос в українському суспільстві.

Варто наголосити, що 23 жовтня 2009 р. під час пленарного засідання Верховної Ради України, депутат О. Лавринович оголосив про створення Міжфракційної депутатської групи «За духовність, моральність та здоров'я України». Головою Міжфракційної групи обрано Павла Унгурияна.

Діяльність групи спрямована на сприяння позитивним ініціативам: розвиток духовності, моральності, культури, здоров'я, розробку різноманітних програм для дітей та молоді. Окрім цього, свої зусилля міжфракційна група спрямовує на боротьбу за чистоту Інтернету та телебачення, протидію поширенню тютюнопаління, алкоголізму, наркоманії, епідемії ВІЛ/СНІДу, дитячої порнографії, проституції та інших негативних явищ. Чи законпослушні чиновники державних інститутів та громадяни держави по виконанню цих рішень? В переважній більшості – «Ні»!

Зрозуміло, що після більш ніж 70 років войовничого атеїзму, стереотипи минулого продовжують існувати в Україні.

У свій час, символ України – Ліна Костенко, в одній із лекцій в Києво-Могилянській Академії сказала: «Лиш храм збудуй, а люди до нього прийдуть!». Храми збудовано, а людей повинні вчити сім'я, школа, вуз, урядовці та. найбільше, духовенство йти до Храму заради спасіння душі.

Підійдемо не тільки прагматично, але й більш науково до аналізу духовності як суспільного феномену.

У сфері інтересів соціолога, психолога щодо аналізу релігії, як складової знання, важливо усвідомити, що релігія є соціальним феноменом. В цій науці, поряд з багатьма природничими науками доводять, що Бог є початком і сенсом всього живого, це Абсолют, вивищений над людськими силами.

Звичайно, важко науково аналізувати духовність трансцендентної природи, бо силу духу не можна описати за допомогою традиційних соціально-психологічних понять. Але духовне породжує бажання творчої особистості поділитися своїм відкриттям духовного з іншим, виразити, оформити, тобто онтологізувати його. Це чітко проявляється у сповіді, творчості. Поява внутрішнього змісту духовного викликає прагнення оформити його морально. Духовні переживання можуть виникнути у спогляданні, у роздумах, в діалозі з іншою людиною, що переживає духовне, чи з самим со-

бою, а особливо у станах безмовності та безпристрасності, коли творча особистість повинна просити Божої благодаті реалізувати свій творчий задум на добро людям і хвалу Богові.

Свого часу «модерна епоха» обіцяла індивідуальне щастя, засноване на матеріальному добробуті, сьогодні ми є свідками розчарування, викликаного цим фальшивим сподіванням. Ми живемо в суспільстві, переповненому речами, але люди розчаровані від цього, бо нещасливі. Більше того, дуже поширеним почуттям є нудьга, бо модерне суспільство, раціоналістичне й технократичне, дало життя рафінованій культурі, культу речей, уся найбільш типово людська сфера, що лежить у вимірі стосунків та любові, була заблокована, позбавлена можливості реалізації. Оскільки щастя належить саме до цієї сфери, то ми є свідками парадоксального явища: люди задоволені окремими речами і здобутками, але нещасливі.

Тому вони намагаються задовольнити свій вимір стосунків, якому бракує справжнього життя. Тоді втіха, яку дають інші речі, перестає бути метою і, поруч із задоволенням споживання. Проте творча особистість шукає спосіб задовольнити потреби світу стосунків і всього того, що йому властиве, передусім психічного і духовного світу. Для цього було створене ціле мистецтво стосунків та їх усвідомлення, яке, однак, в кінцевому результаті теж залишається фікцією і є лише спробою переконати себе в тому, що перебуваєш у стосунках. Але це не є справжнім подоланням меж власного «я», екзистенціальним визнанням іншого та орієнтацією на нього енергій власного життя. Окрім різних психологічних вправ та уваги до психіки, ми живемо у широкому ринку парарелігійності, очевидною ознакою чого є поширення «сект», або як тепер кажуть, різного типу неорелігій [4].

Так, у своїй книзі «Футурошок» («Future Shock») Елєвіт Тоффлер говорить про безпрецедентне прискорення темпу повсякденного життя, з яким не дає собі ради психіка людини, що відірвана від духовного, віри. Ми мандруємо все швидше й швидше; ми стали частіше змінювати місце проживання, контактувати з більшою кількістю людей, причому переважно поверхнево, а глибина всього в духовному, яке не дається просто. Кожен шедевр твориться з іскрою Божою, з великою потугою, але на це не всі йдуть, бо це велика праця, а тоді і Божа благодать.

Настав час кардинально змінити ситуацію, оскільки світ необхідний не тільки для вирішення проблем економічного зростання, але й для виживання людства, де проблеми духовності, моралі є першорядними.

З цього приводу дуже суттєво у шостому томі праць Святійший Патріарх Філарет, в який увійшли його інтерв'ю, наголосив: «Для того, щоб бути впевненому у земному житті, мати міцну надію, треба кожній людині духовно відродитися в особистому житті» [7, с. 542].

У наш час стикаємося зі своєрідним паралічем духовного розуміння, зруйнувалась цілісність людської душі. Отже, найпершим – і найважливішим завданням творчої особистості щодо самої себе є плекання в собі **духовної особистості**.

Так, наука, як система поглядів, у своєму пошуку не заглядає ні вправо, ні вліво за межі того, що окреслюється сучасним науковим знанням, вона не здатна дати відповідь на найбільш сутнісні, а одночасно й найелементарніші питання людського буття. Це зумовлено тим, що вона, по-перше, у пошуках істини, переважно не бере на себе ніяких моральних зобов'язань (окрім чесності й сумлінності вченого), – бо, як кажуть, немає морально неприйнятних істин. По-друге, розвиток тієї чи іншої технології часто приводить до небажаних побічних наслідків. Це певною мірою стосується і психології, яка створила ефективні маніпулятивні технології. Тому й з'явився крилатий вислів: **«Наука пояснює світ, але відмовляється жити у ньому»**. Вона говорить нам, **«що є»**, але не може сказати, **«як повинно бути»**. А головне, і це треба повсякчас пам'ятати, наука нічого не може сказати про першопричини буття.

В історії досить складними та неоднозначними є стосунки науки з релігією. Релігія то прагне розмежуватися з наукою, то наближається до неї.

За останні десятиліття зміни парадигми системи наукового осягнення світу зумовили поширення та поглиблення міждисциплінарних системних досліджень суттєвості релігії та її важливої функції в суспільстві.

Віра потрібна людині не тільки там, де не можна знати напевно. Наука може ефективно рухатися вперед, тільки заражаючись вірою, тільки з Божою благодаттю, яку відповідально слід використовувати для блага усім людям.

Навіть у моменти, коли людина нібито повинна відчутти всю силу людського розуму, вона звертається до Бога. Так, американський астронавт Френк Борман, облітаючи наприкінці грудня 1968 р. Місяць на космічному кораблі «Аполон-8», читав перші рядки Біблії: «На початку створив Бог небо і землю...». У серпні 1981 року інший астронавт, Джеймс Ірвін, перебуваючи на поверхні Місяця у складі експедиції «Аполон-15», прочитав пса-

лом 120: «Я звів очі мої вгору, звідки прийде поміч моя. Поміч моя – від Господа, що створив небо і землю...» [11].

Виникає повсякденне питання у людей, що християнськи мислять: «Що ж таке духовність?».

Проблема духовності не цікавить, звісно, тих, хто глибоко не замислювався над сенсом життя людини, над тим, що таке «Добро» і «Зло», що таке справжня свобода, стан безпристрасності та безмовності; хто не завмирав від захоплення перед величним Світом, казковим пейзажем; хто не мучився неможливістю проникнути у таємниці Світу; кому не відомі почуття незадоволення, неспокою і безперервного пошуку, радості від творчих здобутків, моральних відкриттів і захоплення від духовного натхнення. Вона не турбує тих, хто цілковито задоволений собою і своїм життям; тих, хто не знайомий із сумнівами і станами невпевненості у собі; тих, хто не зовсім добре розуміє своє призначення і життєвий шлях. Проблема духовності не хвилює і тих, кого не мучить внутрішня спустошеність і дріб'язковість життя, заповненого десятками непотрібних справ. Ця проблема байдужа і для тих, хто не шукає чудодійних рецептів для блага іншим, а задоволена власним корпоративним інтересом. Вона не тривожить тих, хто не хоче відмовитися від усталених поглядів та почати серйозну і тривалу роботу над власним духовним самовдосконаленням. Це має місце і в сучасних урядових нішах, бо інакше такої корупції та здирства не було б, не говорив би простий народ афоризмом: «Розікрали багату країну». Та ще й таке: не називали б працьовитий народ «пересічним громадянином», бо ніхто не пересічений, а що правда – ошуканий тими, хто «крутить мільйонами» заробленими не чесним шляхом.

Вона по-справжньому не цікавить навіть тих, хто прагне набути магічних чи парапсихологічних здібностей, щоб розв'язувати усі свої земні проблеми. Сумнівно, чи хвилює ця проблема й тих, хто цікавиться нею тільки через природну інтелектуальну чи життєву допитливість, що характерно для багатьох освічених людей [11].

До нашої ери Плотін з цього приводу сказав : «Душа ніколи не побачить краси, якщо вона сама першою не стане прекрасною, тому кожна людина, що бажає бачити прекрасне і божественне, повинна розпочати з того, щоб самій зробитися прекрасною і божественною».

Ця проблема цікавить тих, хто вірить у Божу Благодать, любить людей, любить Світ цей, Життя це, гідно несе свій хрест, прагне стати досконалішим і поліпшувати світ цей, всіх решту – співчутливих і розумних, але не дуже щасливих людей, які стика-

ються у глибині своєї душі з проблемами більш серйозними, ніж побутові, та готових до важкої праці з ними. Ця проблема насамперед стосується тих, хто хоче (і, головне, може) краще зрозуміти себе й інших людей, осягнути, що таке дух і духовність, збагнути, що лежить за «чудесними» явищами, який сенс життя людини на землі.

Навіть на вершині своїх матеріальних досягнень людина не захищена від важких переживань: відчуження від самої себе, обмеження, а то й втрати свободи. Для неї стає все виразнішим, що добробут призводить до хвороби «галоупуючого споживання». Виявилось, що чим більше матеріальних ресурсів людина має, тим більше боїться бідності. Крім того, її все частіше тривожить думка, що життя витікає крізь пальці, як пісок. Людина починає розуміти, що, перебуваючи серед достатку, вона, проте, не знає радості, «тому що жити – значить народжуватися кожної хвилини» [6].

Відповідно до свого розуміння, кожна творча особистість вкладає у сенс життя свій зміст. Одне з таких розумінь – благо особистості, і тому користуйся всім, чого побажав і що тобі доступно. Інше розуміння сенсу життя – в благополуччі цілої сукупності людей – служіння їм всіма силами, прагнення пізнати їх волю і виконувати її. Нарешті, є і третє розуміння сенсу життя – в покірності волі Бога і посильному її виконанні. Людина, що вірує в такий сенс життя, не тільки знає те, що невіруючому невідомо, вона здатна на більше. Вона відчуває себе виразником Божественної сили, яка підтримує її, і вона причетна до її всемогутності. Вона вважає себе здатною перемагати труднощі існування. Це дія релігії, яка додає упевненості й енергії, пояснює її нескороминущий характер [11].

Пробудження та очищення совісті в кожного громадянина є найголовнішим критерієм моральності і духовності творчої особистості, як покликана робити світ кращим. Без такого шляху ми не зможемо вистояти у цьому складному світі. Великий вчений біблеїст Олександр Мень писав : «Погано, коли храми пустують, проте ще гірше, коли храми переповнені, але пустують серця».

Тільки в злуці з Богом людина може розвивати свою духовність, а нехтувати цією злукою – це ставити під загрозу життя.

Бог – вище буття і небуття. Бог вічний, бо в Ньому немає поступального руху від потенції до актуальності, від можливого до дійсного, Він – чиста дійсність.

Цікавим для думаючої особистості є питання «споглядання Бога». Всі наче б то прагнуть цього, проте не всі йдуть цим шляхом.

Споглядання Бога. Християнський шлях пізнання – любов. «Якщо хочеш пізнати небесні таємниці, люби Бога всім своїм сер-

цем, всією душею, всіма помислами своїми». Справжнє пізнання, Бога йде від Христа. Тому святий Павло й радить християнам проникати в таїнства мудрості та пізнання Христа, хоч навіть він розуміє, що будь-яке теперішнє пізнання – неповне і має поступатися майбутньому, досконалому (1 Кор. 13, 12).

Христос – Син Божий. Усі суперечки першого тисячоліття християнства – це не суперечки про «вчення Христа», а суперечки про феномен Христа: «Хто прийшов до нас?». Християнство – це не віра в книгу, що впала з неба, а віра в Особу Христа, в те, що Він сказав, зробив, виконав. «Христа розп'яли не за проповідь любові чи покаяння. Його розп'яли не за те, що Він був доброю людиною. **Його розп'яли не за те, що Він говорив про фарисеїв і про негативні сторони релігійного життя Ізраїлю.** Його розп'яли не за те, що Він говорив про Каїна, Ірода чи про Понтія Пилата. **Його розп'яли виключно за те, що Він говорив про Самого Себе.** Головним чудом Ісуса було не Його слово, а Він Сам. Головною справою Ісуса було Його буття: Буття-з-людьми; Буття-на-Хресті. Новий Завіт стверджує саме подію, в якій Бог дарував людям спасіння [11].

Христос «не є Спасителем від світу, а спасителем світу». «Син Божий – найвищий священник і найвищий наш заступник перед Отцем. Він молиться за тих, що моляться, заступається за тих, що заступаються... Таким чином, молитва, універсальний релігійний феномен, у християнстві, зокрема у православ'ї, набуває особливо глибокого змісту і як участь у правлінні світом, і як благодать, що підносить нас до самого троїчного життя Бога».

Христос є не тільки тим, до кого звернена молитва, але і тим, хто молиться всередині нас, і якщо й наслідуюмо Його як зовнішній взірець нашого морального життя, то для того, щоб мати Христа в собі, щоб із Ним ототожнитися» [11]. Прихід Ісуса – це тріумф життя над смертю, перехід від смерті до життя, що знову й знову стається в кожній людині, яка вірить у Христа [1].

Тому Христос приходять «звіщати полоненим визволення, сліпим прозріння, випустити пригноблених на волю» (Лк. 4:19).

Заповіді Христа є досконалими у своїй повноті. Мета заповідей Спасителя – звільнити розум від нестриманості та ненависті і спрямувати його на добро для інших. Дотримання заповідей породжує безстрашність душі та її видіння – духовний світ особи.

«У Бога все перед очима: те, що було, і те, що є, і те, що буде. Для людини такий розділ існує в часі, одне попереду, а інше позаду. Для Бога все зливається в одно, і все тримається у Божому умі» (св. Григорій Богослов).

Влада Бога – це не наказ, що приходить згори, це таємнича дія Бога, не ззовні, а всередині людини. Бог «ближчий нам самим ніж ми самі», – каже святий Августин, бо він за межами усього того, що ми можемо уявити.

Бог хоче, щоб людина виконувала Його волю, та не хоче, щоб людина була рабом, а щоб вона була вільним дитям та другом Христа.

Отже, Бог є триєдиність Особи Отця, Особи Сина і Святого Духа. Він трансцендентний і одночасно іманентний людині, бо має і органічний, в внутрішній зв'язок з нею. Милостивий Бог Любові, Бог-Спаситель і А Бог-Творець Світу проявляє свою могутність у Своєму творінні. Він вище буття і небуття. Бог дарував людині свободу. Грішна людина не має будь-якої можливості бачити божественну сутність, а може встановлювати з Ним стосунки любові, що є і шляхом Його пізнання, як основи духовності особи. Споглядання Бога чистим, серцем – це одночасно вплив Бога на людину. Єдинородний Син Божий став Сином Людським, щоб звістити і дарувати людству прощення гріхів, примирення з Богом і Нове Життя. Христос є Спасителем світу через своє вочлоти́ння, Хрестну жертву, смерть і воскресіння [11].

Зрозуміти суть духовного життя неможливо без розуміння **добра** і **зла** у людському житті. Добро – це здійснення мети Бога, «те, що служить збереженню і розвитку життя, а зло є те, що знищує життя чи перешкоджає йому».

Добро є добром лише в тому випадку, якщо той, хто робить його, і жертвує чимось своїм: сном, спокоєм і тому подібним, що й повинна робити творча особистість. Одночасно той же, хто допомагає ближньому, відпочиває й від втоми. Згадаймо про Матір Терезу, якою була сила служіння її людям! Якщо в людині є жертвний дух, то, побачивши когось, наприклад, фізично знесиленого, працюючого і стомленого, вона скаже йому: «Сядь, відпочинь трішки і зроби його роботу сама». Тільки жертвуючи, людина перебуває в спорідненні з Христом, тому що Христос є Жертва. Ще на землі людина починає переживати рай або пекло. Людина, яка робить добро, радіє, тому що їй віддається за це божественною розрадою. Той, хто робить зло, переживає муку».

Отже, **добро** – це буття, а зло у своїй суті – заперечення Бога як Творця і Владики світу і є небуттям. Причина добра – це живе знання, причина зла – незнання. Добро завжди пов'язане з любов'ю, жертвою нетлінною свободою та нетлінною відповідальністю. Навпаки, зло – це не любов, а роз'єднаність, не жертва, а вигода, егоїзм, себелюбство, це тлінна свобода вибору без відповідальності. Часто так стається не тільки з простими людьми,

але й представниками еліти суспільства, яка егоїстична, себелюбива, бездуховна. Усе це ми спостерігаємо на прикладі багатьох наших можновладців.

Гріх – це не результат людської свободи, а підсумок і наслідок несвободи. Ще Сократ стверджував: «Ніхто не грішить добровільно, справді вільно ми прагнемо тільки до добра». Слабкість людини полягає не у слабкості її думки, а у слабкості її, як вольової істоти. Ми не хочемо гріха, проте у нас виникає потяг до нього. Ми у нього впадаємо, він нами заволодіває. Грішимо ми під впливом сліпої пристрасті, що робить із нас раба без свободи. Спеціальне бажання зла є свідченням відсутності свободи як самовизначення. Бог дарував людині вільну волю – як єдину гідну форму її існування. Він бажав, щоб людина без примусу, а за вільним своїм вибором ішла по шляху, що впадовав їй. Проте, часто в українських реаліях ми бачимо що вільний шлях можновладців є очевидною бідою громадян, а завтра стане трагедією душ їх.

Традиційно в гуманітарних науках духовне асоціюється з моральним, духовне зводять до морального. Так, філософ С. Кримський під духовністю розуміє здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на моральній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність людини, її свобода від повної залежності від ситуації, яка постійно змінюється. Духовність, у кінцевому результаті, на його думку, призводить до своєрідного смислового об'єднання образу з моральним законом особистості. Вона виступає як «внутрішня людина», людина-серце, сокровенний суб'єкт власних творчих інтенцій. Духовність «пов'язана з вибухом свого власного образу, своєї долі і ролі, одним словом, із зустріччю з самим собою» [10].

Отже, людина є моральною через здатність до симпатії, до співпереживання, до емпатії. А. Швейцер вважав, що було б логічним визнати таку симпатію формою егоїстичної потреби щастя. Людина, щоб бути справді щасливою, повинна бачити навколо себе щастя. Але таке співчуття нерідко є продовженням стурбованості за власний добробут. Людина побоюється, що нещасні заздритимуть їй і тому будуть всіляко шкодити, зазіхати на її добро. Якщо добро нажите чесно, то воно спрацює на багатство душі.

Духовне вдосконалення творчої особистості вимагає постійного культивування доброї волі та одночасного викорінення злої. У плані моралі філософ А. Швейцер виділив такі типи людей: 1) добродішній, що характеризується стійкістю моральних переконань, сила яких дозволяє перемагати свою схильність до зла; 2) підлий

або злий, характеризується відсутністю моральних переконань, неусвідомленням себе як особистості, а також твариноподібним способом життя; 3) сатанинський, що відзначається відсутністю добрих намірів, свідомим творенням зла [16].

Аналіз духовності не можна здійснити в межах чистого позитивістсько-наукового аналізу об'єктивної дійсності. Людське мислення ще надто слабе у цій сфері. Раціональне мислення розглядає відношення між людиною і Богом як відношення між двома розділеними та якісно чужорідними інстанціями буття. У цьому ми приходимо до безвихідного антагонізму, бо людина перестає бути людиною, втрачаючи своє ставлення до Бога. Вихід із цього антагонізму полягає у певному надраціональному синтезі, у якому залежність поєднувалась би зі свободою самостійного буття. Тому ключові питання дослідження моральних і духовних задатків творчої особистості А. Швейцер поставив у ракурсі пошуків тієї істинної життєвої позиції, яка призвела людину до внутрішньої гармонії та вдосконалення. У душевний світ людини проникнути непросто, хоч він виявляється ззовні (манера ходити, одягатись, говорити, смаки у харчуванні, особливості статевого життя, особливості збудливості та спокою). Для вивчення духовності потрібна велика інтелектуальна сміливість, бо тут завжди залишається місце загадці, таємниці, питань, на які немає повних та однозначних відповідей [8].

Духовність є основою людської совісті – мораль, любов, релігійність, прагнення людини до істини, добра, художньо-естетичного ставлення до світу.

Лише та творча особистість, яка чітко визначився у своїх життєвих планах, у сенсі життя, яка при цьому збагнувши фундаментальність, основоположність духовного начала в житті людини, здатна протистояти проявам бездуховності – перш за все у самому собі, а також у соціальному оточенні. Духовність постає як результат прийняття загальнолюдських цінностей, духовної культури, етичних норм, в дотриманні закріплених у соціальних нормах духовних цінностей, у засвоєні особистістю багатства духовної культури людства, основних цінностей суспільства, моральних принципів і правил, розумінні та переживанні сенсу життя; це – характеристика світогляду, що охоплює вищі цінності людства, такі, як свобода, рівність, демократія, добро, любов, благодійність, справедливість, правда, патріотизм, героїзм тощо. Матеріальні та інформаційно-ідеальні цінності культури в широкому розумінні (мистецтва, науки, техніки) як об'єктивні показники духовності, які суб'єктивно сприймаються соціальними суб'єктами – різними особами, колективами, націями.

У духовно зрілої творчої особистості сформовані внутрішня свобода та відповідальність, які разом утворюють єдиний механізм осмисленої активності, що опосередковується ціннісними орієнтирами та дає змогу будувати альтернативні моделі майбутнього і тим самим обирати і створювати майбутнє, а не просто прогнозувати його. Чи володіє наша політико-владна еліта відповідальністю, як суспільною цінністю! Відповідь категорична, в переважній більшості, ні!

У систему духовних цінностей, – пише вітчизняний психолог М. Боришевський, входять крім моральних, громадянські цінності (почуття патріотизму, ідентичності з національною спільнотою, повага до інших національних спільнот, відповідальність за долю нації), естетичні, інтелектуальні, екологічні, світоглядні цінності, в яких особливе місце посідає людина як неповторна індивідуальність з її прагненнями, сподіваннями, сприйняттям світу, баченням себе у цьому світі, усвідомленням свого призначення, сенсу життя [2, с. 12].

Св. Іван Золотоустий зазначає, що духовна особистість здатна робити велику милостиню, бо остання – «цариця чеснот – дуже скоро підносить людей у небесну височину, вона найкраща заступниця. Велике діло – милостиня» (св. Іван Золотоустий, Про покаяння). Частина багатих робить це у виді меценатства. На даний час окремі з них віддають вкрадене у державі «народне». Лише невеличка горстка робить милостиню від чесно заробленого. Проте більша частина відправляє свій капітал в іноземні банки, а не пропонує інвестиції для блага українського народу.

Віра – це відкриття особистістю Бога в собі. Це відбувається не слуханням і баченням зовнішніми очима, а духовними очима, які бачать у душі приховані тайни, невидиме та божественне багатство, сокровенне, приховане від очей синів плоті і відкрите Духом, що живиться з трапези Христової. Божественне бачення досягається вірою, яка спалахує в душі від світла Благодаті. Силою Благодаті особистість пізнає тайни, що приховані від очей плотських людей. Святитель Микола Сербський писав про величність віри особистості: «... Не бійся за віру в Бога. Ніколи не бійся того, чого Бог не боїться» [14, с. 31].

Тому для всіх нас важливо жити за Господніми заповідями та вчасно покаятися за наші мирські, погані та бездуховні вчинки.

Згідно з визначенням Івана Лівствичника, «покаяння – це угода з Богом розпочати нове життя». «Християнство звіщає людям прощення. Прощення – це не зміна ставлення Бога до нас, це звільнення нас від гріха. Моє минуле більше не визнає автоматично моє майбутнє. Якщо я відмовляюся ототожнювати себе

з тим поганим, що було у моєму житті, – Бог готовий прийняти мене таким, яким я стану у результаті покайного перетворення, і готовий не пам'ятати того, що було у моєму житті до того. **Покаяння** – це не просто «критична самооцінка», це рух до втраченого Бога». Якщо бути чесними, то є багато підстав у кожній особистості, зокрема, елітарної особистості, яка причетна до навчання, політики, управління, щоб за нашу бездуховність ми каялися перед Господом Богом.

Таким чином, **духовний потенціал особистості** – це сукупність духовних, душевних, психічних і фізичних сил та властивостей, що визначають її стосунки з Богом, людьми і світом та її життям.

Отже, на сучасному етапі людське суспільство зіткнулося з такою великою проблемою як бездуховність. Тому духовне відродження та оновлення, повернення духовності у душі людей – це шлях побудови цивілізованої української держави та громадянського суспільства, по якому ми всі повинні йти.

1. Адлер А. Лекции по аналитической психологии: пер. с англ. М.: Рефлбук, К.: Ваклер, 1996. – 282 с.
2. Боришевський М. Й. Духовність особистості в процесі соціалізації / Актуальні проблеми психології: Психологія навчання. Генетична психологія. Медична психологія / За ред. С. Д. Максименка, М. В. Папучі. – Київ. – Ніжин, 2008. – Т.10. – Вип. 6. – с. 12-16 Жигайло Н.І. Психологія духовного становлення майбутнього фахівця: Монографія / Н.І. Жигайло. – Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – 336 с.
3. Кримский С.Б. Философия как путь человечности и надежды / С.Б. Кримский. – К., 2000.
4. Максименко С.Д. Генезис существования личности / С.Д. Максименко. – К.: Издательство ООО «КММ», 2006. – 240 с.
5. Нагорна проповідь Спасителя. Сущность христианского учения. Изд-во «Радянська школа». Рекламно-издательский центр «Орбита». – К., 1991. – 79 с.
6. Патріарх Філарет. Інтерв'ю. Т 6. Закон духовного Буття / Патріарх Філарет. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2003. – 742 с.
7. Пірен М.І. Етнопсихологія: підруч. – К.: Університет «Україна», 2011. – 526 с.
8. Пірен М.І. Соціологія релігії: Підручник / М.І. Пірен. – К.: ДП Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.
9. Рупнін Марко Іван. Духовне життя. Перекл. М. Прокопович / Марко Іван Рупнін. – Рим, 1995. – 118 с.
10. Савчин М. В. Духовний потенціал людини (Навчальне видання): [монографія]. – Вид. 2-ге, пер. доп. / М. В. Савчин – Івано-Франківськ: Місто Н.В., 2010. – 508 с.
11. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
12. Святитель Микола Сербський. Місіонерські мости. – Львів, «Глобус», 2007. – 487 с.
13. Святитель Микола Сербський. Мысли о добре и зле. Мн. : Свято – Елисаветский монастырь, 2004. – 256 с.
14. Соб'ят Г. Православна віра 200 років. – Чернівці : Видання Чернівецького Православного Богословського Інституту, 2000. – 319 с.
15. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1993. – 343 с.
16. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / К.Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1994. – 336 с.
17. Шевченко В. Україна духовна : постаті, події, явища. – К. : Світ Знань, 2008. – 572 с.

Вчення про таїнство Євхаристії в Православній Церкві: богословське розуміння та дійсність і дієвість в церковній громаді

У даній статті при розгляді вчення Православної Церкви про Таїнство Євхаристії викладається його богословське розуміння та суть понять «дійсності» та «дієвості»; аналізується проблема правильного розуміння смислу та значення Святого Таїнства як така, що викликає багато суперечок; відзначається, що Євхаристія є спільною об'єднавчою реальністю для всієї Церкви; звертається увага на деякі питання сучасної богослужбової практики, зокрема, що для прийняття Євхаристії дуже важливою є достойна підготовка; констатується факт, що Православ'я, пронісши через віки не тільки істинну християнську віру, але й благодатний зв'язок з Богом, є дієвою силою, яка здатна протистояти відродженню язичництва та окультизму.

Ключові слова: *Православна Церква, Таїнство, Євхаристія, Літургія, дійсність, дієвість, боговстановленість, благодать, спасіння, перетворення, обожнення, жертвоприношення, екклезіологія, екуменізм, приємство, спомин, священник, єпископ.*

Євхаристія, на відміну від інших проявів церковного життя, володіє дивовижною універсальністю. Хоча між окремими християнськими віросповіданнями існують суттєві відмінності в розумінні сутності та смислу Євхаристії, проте майже всі вони містять її, як і Хрещення, в своєму віровченні та практиці, всі розуміють її високе значення, яке потребує свідомого, щирого та благоговійного відношення від усіх її учасників.

Високе значення Євхаристії в житті Церкви в цілому і зокрема кожного християнина, особливо православного, який свідомо відноситься до своєї церковної приналежності, має за основу її церковно-догматичне розуміння.

Православна Церква дивиться на Євхаристію як на одне із таїнств, яке володіє всіма якостями такого роду священнодій. Як і всі інші таїнства, Євхаристія характеризується боговстановленіс-

тю та благодатною спасительно-освячуючою дією, нерозривно зв'язаною з визначеними зовнішніми діями. Саме благодатний вплив на душу християнина, співдіючий його вічному спасінню, є основною ціллю звершення Євхаристії.

Обов'язковість Причастя для кожного християнина обумовлена Самим Господом; встановлюючи Таїнство Євхаристії Він сказав не тільки «Це є Тіло Моє» і «Це є Кров Моя», але випередив ці слова закликком «прийміть, споживайте» і відповідно – «пийте з неї (чаші) всі» (Мф. 26, 26-27)¹, а повелінням «це чиніть на спомин про Мене» (Лк. 22, 19) показав, що цей заклик відноситься не тільки до присутніх на Вечері апостолів, але і до всіх Його послідовників всіх часів та народів. І християни з самого початку існування Церкви вважали регулярне Причастя обов'язковим для кожного із них.

В першу чергу потрібно говорити про Євхаристію (з грецьк. – «подяка, хвала») як про вдячний, похвальний спомин про Самого Господа, про звершене Ним спасіння, тобто про все Його земне життя і особливо про Його страждання, смерть, воскресіння і вознесіння. Таке найзагальніше сприйняття Євхаристії, властиве не тільки Православ'ю, але і всьому християнському світу, має за основу ясні вказівки Самого Господа.

В якості другого, можна сказати, центрального аспекту Євхаристії потрібно виділити перетворення (переосутнення) хліба та вина в Тіло і Кров Христові при промовлянні священиком відповідних молитовних прохань. Сам термін «переосутнення» – західного походження (transsubstantiatio) – відомий з кінця XI століття і зустрічається в догматичному визначенні IV Латеранського собору (1215 р.). На Сході він ввійшов у вжиток з XV століття.

Всі богословські школи як Сходу, так і Заходу справедливо відзначають даремність спроб розкриття відповіді на питання, як звершується благодатна сутність таїнства, вказуючи, що для нас достатньо в доступному нам ступені зрозуміти, що саме звершується. Очевидно, причини безплідності термінологічних прирікань криються саме в тому, що вони являли собою спробу проникнення в це «як». При переосутненні (інакше названому приложенням, перетворенням) хліб і вино дією Святого Духа стають істинними Тілом і Кров'ю Христовими так, що від хліба і вина залишається тільки чуттєво-зовнішній образ, інакше сукупність фізичних якостей, доступних нашому чуттєвому сприйняттю, але не маючих причинного зв'язку з їх носієм, яким є субстанція Тіла і Крові Христових. Цій субстанції, як такій, властива сукупність зовсім інших якостей, але вони залишаються недоступни-

ми людському сприйняттю. Збереження фізичних якостей перетворених євхаристійних елементів всупереч зміні їх сутності пояснюється тільки милостивим ставленням Божим до людини. Про це гарно пише св. Іоан Дамаскін: «Хліб та вино беруться тому, що Бог знає людську неміч, бо в більшості випадків вона з досадою відвертається від того, що зроблене не згідно зі звичаєм. Тому звершує те, що вище єства»².

Є ще важлива обставина загальнодогматичного порядку, чому нам не дано бачити і вкушати в Євхаристії Тіло і Кров Христові в їх «звичайному» вигляді. Відчутне для наших органів чуття перетворення усувало би можливість та необхідність сприйняття Святого Таїнства вірою. Тут особливо влучними є слова Спасителя: «Блаженні ті, що не бачили й увірували» (Ін. 20, 29). Тут доречно також згадати слова св. Кирила, архієпископа Єрусалимського: «Якщо навіть у відчуттях тобі здається дещо інше, віра повинна слугувати для тебе запорукою істини. Суди не по смаку, а по силі віри, впевнений в тому, що ти удостоївся Тіла і Крові Христових»³.

Субстанційність Тіла і Крові Христових, які мають лише чуттєвий образ хліба та вина, є логічною основою відношення православною християнина до них як до найвеличнішої святині, яка є такою також і поза актом Причастя: «Хоча хліб і вино в таїнстві Євхаристії перетворюються власне в Тіло та Кров Господа, але Він присутній в цьому таїнстві... всією Істотою, тобто і Своєю Душею, Яка нероздільно з'єднана з Його Тілом, і Самим Божеством Своїм, Яке іпостасно і нероздільно з'єднане з Його людською подобою»⁴. Аналогічну думку ми зустрічаємо уже у св. Іоана Дамаскіна: «Це таїнство називається Причастям, тому що через нього ми стаємо причасниками Божества Ісусового»⁵. Природно, що споглядання їх християнином, тим більше доторкання до них, супроводжується переживанням глибокого благоговіння, яке знаходить для себе і зовнішнє вираження в молитовному поклонінні. Таке відношення до Святих Дарів (так часто називаються в Церкві Тіло та Кров Христові) знаходить собі відбиток і в літургійній практиці. Так, Святі Дари зберігаються протягом тривалого часу в підсушеному стані і використовуються для причастя хворих в домашніх умовах поза Літургією.

Якщо перший із розглянутих аспектів таїнства Євхаристії, тобто наповнений вдячності та хвали спомин про звершену Ісусом Христом справу відкуплення та спасіння, відноситься в основному до сфери суб'єктивних переживань, то другий – перетворення Святих Дарів – є метафізичною реальністю, тобто являє собою об'єктивну реальність, яка не залежить від наших почуттів.

Наступний аспект великого християнського Таїнства, який підлягає тепер нашому розгляду, має на увазі синтез першого та другого – об'єктивної, існуючої поза нами, реальності та її сприйняття християнином. Інакше кажучи, мова йде про дію таїнства Євхаристії на його активного учасника, який, будучи присутнім при звершенні Таїнства та беручи в ньому молитовну співучасть, завершує свою участь особистою активністю – споживанням Тіла та Крові Христових.

Православне визначення дії Таїнства на його учасників витікає із слів Спасителя: «Хто їсть Мою Плоть і п'є Мою Кров, має життя вічне, і Я воскресну його в останній день. Бо плоть Моя є істинною їжею, і Кров Моя є істинним питтям. Хто їсть Мою Плоть і п'є Мою Кров, в Мені перебуває, і Я в ньому. Як послав Мене Живий Отець, – і Я живу Отцем, – так і той, хто їсть Мене, житиме через Мене» (Ін. 6, 54-57).

У відповідності до цього євангельського висловлювання Вселенська Церква здавна вчила, що, споживаючи Тіло та Кров Христові, християнин фізично та духовно з'єднується з Христом, за допомогою чого здійснюється духовне піднесення та освячення того, хто причащається. В якійсь мірі тут можна говорити і про обоження християнина.

Освячення, просвітлення та обоження християнин отримує тільки, якщо приступає до Святого Причастя з відповідним духовним настроєм, який характеризується усвідомленням святості та величності Таїнства, бажанням приймати в ньому участь усвідомленням власної недостойності, благоговінням, накінець, вдячністю Богу за спасіння, здійснене Ним в Ісусі Христі, і, зокрема, за допущення до Святині. Звичайно, діапазон цих переживань, думок та почуттів може бути значно розширений в залежності від рівня духовного розвитку причасника, в тому числі і від його богословської обізнаності. Так, якщо він знайомий із євангельською розповіддю про Тайну вечерю, про страждання та смерть Спасителя, то може віддаватися відповідним спогадам, почуттям вдячності та захопленої любові та відданості Тому, Хто першим полюбив нас (1 Ін. 4, 19).

Якщо хто-небудь підходить до Причастя з холодною байдужістю, як до зовнішньої дії (обряду), який звершується за традицією (звичаєм), підходить або за звичкою, або згідно з громадською думкою, або на угоду близьким людям, або за якимись іншими, що не мають відношення до сутності таїнства, мотивами, то до нього повністю відносяться слова апостола Павла: «Хто їстиме хліб цей або питиме чашу Господню недостойно, винний буде су-

проти Тіла і Крові Господньої. Нехай же випробовує себе людина, і так нехай їсть від хліба цього і п'є від чаші цієї. Бо хто їсть і п'є недостойно, той їсть і п'є на осудження собі, не думаючи про Тіло Господнє» (1 Кор. 11, 27-29).

Спонукаючи православного християнина до свідомої та благоговійної участі в Євхаристії, Церква приймає ряд мір: вона рекомендує (навіть приписує) сповідатися (тобто приступати до таїнства Покаяння) перед кожним причастям, а перед сповіддю та причастям дотримуватися посту, неоднократно бути присутнім на богослужіннях, читати особливі молитви. Перед самим же причастям, священник, тримаючи в руках Чашу з Тілом та Кров'ю Христовими, разом з усіма, які приступають до причастя, промовляє коротку молитву «Вірую, Господи, і визнаю...», де в урочистих, але коротких виразах наче підсумовується вся попередня підготовка до участі в таїнстві.

Єднання християн між собою, здійснюване в таїнстві Євхаристії, є прямим наслідком всього, що було складом сказаного вище про глибоке єднання причасника з Христом, Тіло та Кров Якого він приймає та засвоює тілесно, одночасно переживаючи це з'єднання духовно. Взаємна любов християн, яка виростає на ґрунті їх люблячого прагнення до Бога Отця через Христа дією Святого Духа, не тільки є показником та ознакою наявності любові до Бога (1 Ін. 4, 20), але сама співдіє зміцненню та розвитку цієї любові (1 Ін. 4, 12, 16).

Аналогічні залежності є і в євхаристійному плані, бо Євхаристія була б немислимою без любові Божої до людей і без любові у відповідь від тих, які приходять до цього таїнства. Любов Божа до людей та Його турбота про їх спасіння возвела Сина Божого на Хрест, а Євхаристія є відтворенням Хреста; в ній також проявляється любов Божа до людей, і як Бог повертає всіх до підніжжя Хреста, тобто до любові у відповідь до Розп'ятого, так повертає Він і до Чаші, до якої можна підходити тільки з вірою та любов'ю. В Євхаристії, так як і в житті, християни звернені до Христа, що має своїм наслідком їх взаємне єднання у прагненні до спільного, єдиного центру. Очевидно, що наявність цього прагнення є умовою, без якої неможливо досягнути і євхаристійного єднання один з одним. Книга Діян характеризує цей стан словами: «У людей, що увірували, було одне серце й одна душа; і ніхто нічого з майна свого не називав своїм, а все у них було спільне» (Діян. 4, 32), тому вони щоденно звершували Євхаристію (Діян. 2, 42, 46; 20, 7) і душі їх були наповнені радістю (Діян. 2, 46-47), як природного плоду постійного, наповненого любов'ю спілкування з Богом та один з одним.

Тому Православна Церква допускає до євхаристійного спілкування, як правило, тільки своїх членів, приймаючи зі своєї сторони, як уже було сказано, ряд мір для полегшення їх духовної підготовки до кожного причастя. Вона вважає неспроможними спроби об'єднуватися за євхаристійної трапезою не стільки в Ім'я Христове і з любові до Нього, скільки заради зміцнення добрих загальнолюдських відносин, через що сама Євхаристія опиняється під загрозою вичищення її христоцентричної сутності та перетворення в побутову трапезу. Можна також припускати, що спроби здійснювати євхаристійне спілкування без досягнення церковно-структурної єдності найчастіше мають своїм підґрунтям неповагу, по-перше, до церковного авторитету, а по-друге, і до самих віронавчальних істин, які стають у цих випадках предметом не благоговійного вивчення, яке їм належить, а зневажливого відкидання як дечого маловажливого та неактуального.

Обмеження допуску до євхаристійного спілкування практикувалося в Церкві з найдавніших часів. Тому із всього сказаного можна побачити, що євхаристійне спілкування християн між собою має тісний зв'язок з екклезіологією. Вперше це було відзначено апостолом Павлом у його вченні про Церкву як Тіло Христове. Недвозначно сказавши, що причастя євхаристійних хліба та вина є причастям Тіла і Крові Христових, він додає: «Чаша благословення, яку ми благословляємо, чи не є приєднання Крові Христової? Хліб, який ми переломлюємо, чи не є приєднання Тіла Христового? Один хліб, і нас багато – одне тіло; бо всі причащаємось від одного хліба» (1 Кор. 10, 16-17). Ця глибока думка знайшла своє відображення в древніх пам'ятках християнської писемності. Так, у «Вченні дванадцяти апостолів» ми читаємо: «Як цей хліб був розсіяний по схилах і, будши зібраним, став єдиним, так нехай буде зібрана Церква Твоя від кінців землі в Твоє Царство»⁶.

Саме екклезіологічний характер євхаристійної проблеми змушує думати, що її вирішення в екуменічному плані можливе лише на екклезіологічній основі. Євхаристія тісно сполучена з екклезіологією не тільки онтологічно, як акт, можливий лише в умовах церковної життєдіяльності, але і формально, де її звершення обумовлене нормами канонічного права. Однією із основних канонічних умов євхаристійної практики потрібно вважати допустимість та дійсність звершення Євхаристії тільки єпископом чи пресвітером, який отримав канонічно законне рукоположення. Ця постанова в Православній Церкві розповсюджується і на всі інші таїнства, окрім Хрещення, яке в разі необхідності може бути звершене і мирянином.

Боговстановленість ієрархії та властива їй благодатна здатність звершувати таїнства є спільною впевненістю отців Церкви з найдавніших часів. Святитель Іоан Золотоустий писав про Євхаристію: «Це велике таїнство звершують люди, але люди, поставлені розпоряджатися небесним; вони отримали владу, якої Бог не дав ні Ангелам, ні Архангелам...»⁷. А святий Григорій Богослов із впевненістю запитує: «Де і ким звершувалося б у нас таємниче богослужіння... якщо б не було священства»⁸.

Останнім за порядком нашого розгляду, але аж ніяк не останнім за його значенням є жертвний аспект Євхаристії. Він природно виникає на основі онтологічно нерозривного зв'язку, який існує між Тайною вечерею та Голгофою, між Євхаристією та жертвним характером і спасительним подвигом Ісуса Христа, особливо Його смерті на Хресті. Цей зв'язок з великою силою виражений в анамнезі євхаристійного канону св. Іоана Золотоустого: «Він, прийшовши і діло нашого спасіння виконавши, в ніч, як зраджено Його, а правдивіше, коли Він Сам Себе віддав за життя світу, взяв хліб у святі Свої і пречисті й непорочні руки, подякувавши, благословивши, освятивши, розломивши, дав святим Своїм ученикам і апостолам і промовив...»⁹.

Тут проголошується, що спасительна заповідь «Прийміть, споживайте, це є Тіло Моє...» і «пийте з неї всі, бо це є Кров Моя» дана не сама по собі, а на основі спасіння, звершеного на Хресті, дана як спосіб постійного пам'ятання, тобто духовного переживання жертвного подвигу Христового. Звідси ціленаправленість євхаристійного встановлення: вже для того, щоб це пам'ятання складало зміст не тільки слів та зовнішніх дій Євхаристії, але і переживання причасників, необхідно, щоб і слова, і дії відтворювали належні переживанню події, передусім – страждання та хресну смерть Спасителя.

І неможна не відзначити явної аналогії між подією на Голгофі та євхаристійною тайнодією. Там, на Голгофі, було прицвяховане на Хресті Пречисте Тіло Христове та проливалась Його Кров; тут, на престолі, після освячення Дарів Його Тіло розламується і з Кров'ю споживається устами вірних. Там від Хреста виходить життя і спасіння для всіх, які приймають Розп'ятого вірою: тут ті, які приступають до Чаші з «вірою та любов'ю», стають причасниками вічного життя. Там сходженню на Голгофу передувала Тайна вечеря, тут перетворенню та причастю передують ті ж установчі слова, які були сказані Христом на Тайній Вечері, – слова, які складають її основний тайнодіючий зміст.

Якщо така очевидна та одночасно така глибока відповідність між Голгофою та Євхаристією, то повністю закономірною є впев-

неність Вселенської Церкви в тому, що ця відповідність розповсюджується і на жертвоність, яка, згідно загально християнському віруванню, складає зосередження голгофської події.

Христос як Первосвященик Нового Завіту приніс Себе на Хресті в Жертву (Євр. 7, 26-28) людству, яке гине у гріхах, але возлюблене Богом. Ця жертва відтворюється в таїнстві Євхаристії, яке також є одним із видів жертвовного самоприниження, жертвовної самовіддачі Боголюдини заради оновлення, освячення та спасіння причасників: «Нехай мовчить всяка плоть людська, і нехай стоїть із страхом і трепетом, і ні про що земне в собі не помишляє, Цар бо над царями і Господь над володарями приходить у жертву Себе принести і дати Себе на поживу вірним. Перед Ним ідуть чини ангельські, з усяким началом і владою, багатоокі херувими і шестикрилі серафими, лиця закриваючи і співаючи пісню: алилуя, алилуя, алилуя» (піснеспів літургії св. Якова, який священик промовляє замість Херувимської пісні у Велику суботу на літургії св. Василя Великого)¹⁰.

Православне вчення про жертвовний характер Євхаристії, так як і вчення про Євхаристію в цілому, не було об'єктом чіткої догматизації. Тому і в цьому аспекті можна відзначити наявність широкого простору для богословського мислення. Вірогідно, цим можна пояснити відмінності в тлумаченні євхаристійного жертвоприношення.

Древнім, яке йде безпосередньо від святоотцівського передавання, є розуміння Євхаристії як жертви подяки та хвали, тобто як молитовної самовіддачі Богу всіх учасників таїнства, що знаходить собі вираження в принесенні та піднесенні Тіла та Крові Христових.

Найяскравіше вираження Євхаристії як хвалебного жертвоприношення ми знаходимо в літургійних молитвослів'ях. Так в молитві принесення св. Іоана Золотоустого священик від імені усієї Церкви промовляє: «Господи Боже Вседержителю, Єдиний Святий, Ти приймаєш жертву хвали від тих, що всім серцем призивають Тебе! Прийми ж благання і від нас, грішних, та принеси його до святого Твого жертвовника, і сподоби нас гідно приносити Тобі дари і жертви духовні за наші гріхи і людську несвідомість. І сподоби нас знайти благодать у Тебе, щоб була приємна Тобі жертва наша і щоб Благий Дух благодаті Твоєї вселився в нас, і в принесених дарах цих, і в усіх людях Твоїх»¹¹.

Заключними словами анафори святий отець говорить: «Ще приносимо Тобі цю словесну й безкровну службу, і просимо, і молимо, і благаємо: зішли Духа Твого Святого на нас і на предло-

жені дари ці»¹². Означення «служби цієї» як «словесної» неодноразово повторюється і в кінці євхаристійного канону.

Всі ці літургійні вирази стверджують жертвне значення Євхаристії, але, крім того, свідчать про хвалебний характер жертвоприношення.

Однак з давніх часів, хоча й набагато пізніше, в Церкві утвердився погляд на євхаристійну жертву як на умилоствлювальну. Дуже ясно це положення сформульовано в одного з російських догматистів XIX століття: «Євхаристія є істинна Безкровна Жертва – і хвалебно-подячна, і умилоствлювальна, що приноситься Богу Отцю «за всіх і за все»¹³.

Євхаристія займає центральне місце в богослужінні та духовному житті Православної Церкви в цілому та православного християнина зокрема. Проте багато із сказаного тут відображає, на жаль, не стільки реальну картину церковного життя народу Божого, скільки ідеальний стан, до досягнення якого Церква та всі її члени повинні прагнути, але від якого вони ще є далекими.

На щастя, головною діючою Особою в Євхаристії є Сам Господь Ісус Христос: «Бо Ти еси Той, що приносиш жертву і принесений, що приймаєш і роздаєшся, Христе Боже наш», – сповідує Свята Церква в літургійній молитві Херувимської пісні¹⁴. Тому Божественна сутність та святість таїнства не залежать від моральних якостей та духовного настрою його учасників. В іншому ж випадку дуже часто гріховна недостойність, про яку моляться звершуючий літургію священник, затьмарювала б світло, яке виходить від даної нам Святині. Багато хто із нас підходять до неї без належного покаяння, духовного настрою, а деколи навіть без належної зосередженості.

Але «світло в темряві світить, і темрява не огорнула його» (Ін. 1, 5). І тому ми маємо всі причини для безкінечної вдячності Христу Богу, що Він не тільки звершив на Хресті наше спасіння, але і, як говорить св. Василій Великий в анафорі своєї літургії, залишив нам спогади спасительного Свого страждання, спогади не тільки духовні, що черпаються із Його святого слова, але і речовинні – Своє Тіло та Кров, які є для нас постійним, невичерпним, вічно живим джерелом оновлення, освячення та спасіння.

Говорячи про Таїнство Євхаристії, хотілось би звернути увагу і на деякі питання сучасної богослужбової практики. Багато хто навіть сьогодні, після двох тисяч років існування християнства, не мають ясного уявлення про Причастя. Для прийняття Євхаристії дуже важливою є достойна підготовка. Враховуючи значення Літургії, людина повинна достойно приготувати себе постом, молит-

вою та подвигами. Але набагато глибший смисл полягає в тому, що Причастя – це не тільки прийняття Святині в себе, а подія, завдяки якій людина включається в єдність Тіла Христового.

Святі отці вважали Євхаристію ліками безсмертя, а це означає, що в Літургії ми належимо єдності Тіла Христового і смерті серед нас більше немає. Тому вони були впевнені, що ті, які не приймають участі в Євхаристії, не належать Церкві.

Згідно канонів Православної Церкви, людина, яка не причащається два чи три тижні, підлягає церковному покаранню. На жаль, сьогодні багато хто цього не розуміє. Смисл Літургії став набувати розуміння, розповсюдженого у Римо-Католицькій Церкві. Тому дуже часто можна почути такі запитання: скільки разів причащатися, скільки днів постувати, яким чином готуватися? Ніби вся важливість полягає в кількості.

Звичайно, це не означає, що не потрібно достойно готуватися до Літургії. Як уже було зазначено вище, це глибока тайна, яка відкриває нам двері Царства Небесного, тому потребує добросовісної та достойної підготовки. Але хто достойний? Хто дійсно може сказати, що достойно приступає до Тіла та Крові Спасителя? Хто і коли? Тому в молитвах перед Святим Причастям читаємо: «...і сподоби мене неосудно причаститися... нехай не на суд і не в осуд буде мені причастя»¹⁵. І як священник може сказати, що він достойний, а віруючі недостойні? Священник як носій благодаті Таїнства Священства, безсумнівно, має благодать Божу та енергію, дану йому від Духа Святого, для звершення священнодій, але це не рятує його від гріха, оскільки і йому дана свобода волі, тобто вільний розум, який дає можливість наважитися на хорошу чи погану справу.

Коли одного російського єпископа, який вперше виїхав на Захід після падіння комунізму, запитали західні християни (протестанти та римо-католики): «Що Російська Православна Церква робить для вирішення соціальних питань?» – єпископ смиренно відповів: «Ми служимо Святу Літургію». Здивовані його відповіддю, вони не зрозуміли владику. Не зрозуміли з однієї простої причини: вони не розуміють Церкву і не знають, що означає служити Божественну Літургію. Це була найкраща відповідь, оскільки Літургія – вхід в Царство Небесне, вхід у вічну реальність, яка не потребує жодних соціальних служінь. Царство Небесне буде як вічна трапеза, яка складається не тільки з подяки та хвали Богу, але із активної участі всіх.

Православна Церква вчить, що центром християнського життя повинна бути Євхаристія – найсвятіша тайна, в якій людина

може поєднатися з Богом, прийнявши Його Тіло й Кров, пролити Ним в мученицькій смерті на хресті, через яку людство отримало можливість мати мир, любов та злагоду у своєму житті. Таким чином, Євхаристія несе християнинові благодать та духовне тепло, необхідні йому в житті. Як дитина не може жити без любові батьків, так християнин не може жити без Євхаристії.

Те, що Літургія є повторенням людського домобудівництва спасіння, найкраще виражене в кінці Літургії святого Василя Великого словами: «Сповнилось і звершилось, по нашій силі, Твого Промислу Таїнство, Христе Боже. Бо маємо спомин Твоєї смерті, бачили образ Твого Воскресіння, сповнилися безконечного Твого життя, сподобилися невичерпної Твоєї насолоди, що її ж і в будучому віці всіх нас сподоби благодаттю Безпочаткового Твого Отця і Святого і Благого і Животворчого Твого Духа нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь»¹⁶.

Згідно із вченням Православної Церкви, Таїнство дійсне і благодать Божа безсумнівно сходять на людину, коли Таїнство здійснене правильно. Правильність же здійснення Таїнства полягає в тому, щоб під час здійснення його були в точності дотримані висунуті Церквою вимоги стосовно того, хто здійснює, та способу здійснення.

Вершителем Таїнства може бути тільки правильно обраний та законно рукопокладений єпископ і пресвітер. Законним рукопокладенням називається таке, котре здійснюється єпископом, який за прямим і безперервним успадкуванням прийняв та має владу ставити вершителів тайн Божих від самих апостолів. Успадкування від апостолів та безперервність цього успадкування служить ознакою справжньої ієрархії та свідчить про право людини здійснювати Таїнства^{17, 18}.

Умовами чинності Таїнств служать:

1) здійснення Таїнства особою, яка має на це законне право та владу;

2) використання встановленої речовини чи видимого знаку (правильність здійснення Таїнства з його матеріального боку);

3) точне та правильне вживання здійснювальних слів Таїнства (правильність форми Таїнства, закликання Святого Духа і проголошення здійснювальної формули Таїнства)^{19, 20}.

Приходячи на Євхаристію, ми вливаємося в те приємство євхаристійного досвіду, яке існує в Церкві з часів Христа і яке не переривалося ніколи. Навіть у найважчі роки гонінь Євхаристія продовжувала звершуватися в християнських общинах.

За часів радянського атеїзму у Церкві відняли практично всі права. Була заборонена проповідь, священники не могли віль-

но говорити про Христа, було заборонено релігійну освіту дітей та їх участь в богослужінні, практично не видавалася християнська література, і Біблія була недоступна більшості людей. Проте Церква Христова продовжувала існувати, і збереглася вона перш за все Євхаристією, тому що це таїнство здійснювалося постійно. Якщо його неможливо було здійснювати явно, його здійснювали таємно. Соловецькі в'язні, єпископи і священники, здійснювали Літургію вночі, і престолом їм служили груди одного з єпископів. І кожного разу, коли б не здійснювалася Євхаристія і в яких би умовах вона не здійснювалася, це була та сама Євхаристія, та сама Тайна Вечеря, яку звершив Спаситель в колі Своїх учнів.

Важливо пам'ятати, що Літургія, яка звершується сьогодні, – це не просто спомин, повторення подій, що мали місце у минулому, а пряме продовження Тайної Вечері. Священик або єпископ – предстоятель на євхаристійному богослужінні – промовляє ті ж слова, які Христос промовив на Тайній Вечері. Священик діє тут не своєю силою, але силою Божою, він займає місце Самого Христа, єдиного дійсного Звершувача Літургії. В даному випадку священик – лише знаряддя в руках Божих. Якщо в інших ситуаціях священнослужитель може привнести в своє служіння щось особисте, наприклад, в пастирському слові, в бесідах з людьми, то у момент звершення Літургії він виконує лише одну функцію – являє Христа, Який діє через нього. Коли священик промовляє слова Христа на Тайній Вечері, ми повинні розуміти, що через нього говорить Сам Христос. І вся Євхаристія, вся Божественна Літургія від початку і до кінця є цим одкровенням присутності Божої, яка ніколи не переривалася. Сучасна Літургія не є просто повторенням того, що колись зробив Христос. Тайна Вечеря актуалізується кожного разу, коли звершується Літургія²¹.

Але що відбувається з нами, коли ми причащаємось Святих Христових Тайн? Відбувається, звичайно ж, якась онтологічна зміна всього нашого людського ества, і ця зміна глибоко вкорінена в самій тайні Боговтілення. Адже християнство – не просто релігія, що приводить людей до Бога. І це не тільки шлях, який веде людину до тих духовних вершин, де вона зустрічається з Богом. Це ще й шлях, яким пройшов Сам Бог назустріч людині. І незалежно від того, наскільки високо ми зійдемо по «ліствиці», що веде до Бога, наскільки ми досягнемо успіху в чеснотах, найістотніше в справі нашого спасіння вже здійснено Самим Богом: Бог став людиною, став таким же, як ми, став одним з нас, щоб прожити наше людське життя з його радощами і скорботою, придбаннями і втратами, перемогами і поразками. І ця таємниця Боговтілення,

яка перевершує людське розуміння, яку неможливо раціонально пояснити або усвідомити, розкривається нам через Євхаристію.

Причащаючись, ми приймаємо в себе Тіло і Кров Бога, Який став Людиною. Іншими словами, відбувається наше сутнісне, онтологічне єднання з Божеством. Ми не просто спілкуємося з Богом, але Бог входить всередину нашого єства, причому, це вхождення Бога в нас відбувається не якимсь символічним або духовним способом, але абсолютно реально – Тіло Христове стає нашим тілом і Кров Христова починає текти в наших жилах. Це те, що жодна інша релігія не може дати людині. Саме у тому і полягає унікальність християнства, що Христос стає для людини не тільки вчителем, не тільки етичним ідеалом, Він стає для неї їжею, і людина вкушає Бога, з'єднуючись з Ним духовно і тілесно.

Як ми повинні готуватися до прийняття в себе Христа? Як повинні жити, щоб бути гідними Причастя Тіла і Крові Христових? Тут перш за все потрібно сказати: немає людини, яка була б гідною Святих Христових Тайн. Немає людини, яка могла б за своїми якостями, за своїм способом життя відповідати тому, що ми приймаємо в Причасті, тій святості і божественності, якими пронизані хліб і вино Євхаристії. Тому ми повинні усвідомлювати, що ми свідомо негідні і ніколи не будемо гідними Причастя. Ми не повинні думати, що станемо гідними, якщо причащатимемося рідше, або що станемо гідними, якщо якимось особливим чином підготуємося до Причастя. Ми завжди залишатимемося негідними, і наше людське єство на духовному, душевному і тілесному рівнях завжди буде неадекватним по відношенню до таїнства Причастя. Проте ми повинні підходити до Причастя і, усвідомлюючи свою негідність, внутрішньо готуватися до прийняття в себе Христа. Отже, готуючись до Євхаристії, ми повинні починати внутрішній шлях до Причастя з усвідомлення своєї гріховності, своєї явної негідності і свого безсилля що-небудь радикальним чином в собі змінити²².

Другий момент, пов'язаний з підготовкою до Причастя, – це усвідомлення того, що готуватися до нього потрібно всім життям і протягом всього життя. Багато хто думає, що підготовка до Причастя полягає лише в тому, щоб дотриматись скільки днів посту, прочитати якусь кількість молитов, не їсти і не пити зранку. Так, це потрібно робити, але це лише допоміжні засоби. Підготовка ж до Причастя полягає в тому, щоб жити по-християнськи. Якщо ми причащаємося, але в нас нічого не відбувається і ми залишаємося такими ж, якими були раніше, якщо ми причащаємося, але реальних змін в нашому житті немає, то Причастя зали-

шається для нас марним. Ніхто з нас не може бути гідним Святого Причастя, але воно може ставати для нас кожного разу шляхом до духовного оновлення і до перетворення всього життя. Приступати до Причастя потрібно без всякої роздвоєності, цілком віддаючи себе в руки Господа. Кожне Причастя повинне для нас бути якщо не початком нового життя, то, принаймні, спробою його почати. Причащаючись Святих Христових Тайн, ми повинні просити Бога про те, щоб Він радикально змінював наше життя, тому що присутність Божа повинна освячувати наше життя від початку і до кінця.

Як часто слід причащатися? Свята Церква вчить не ухилятися від Причастя без поважної причини. У Древній Церкві на Літургії причащалися всі присутні: люди приходили на Літургію саме для Причастя, а не для того, щоб помолитися і піти. Однозначно відповісти на питання, як часто потрібно причащатися, не можна. В ідеалі причащатися потрібно за кожною Літургією. В той же час ми повинні тверезо оцінювати свої можливості. Всі ми живемо на різних рівнях інтенсивності духовного життя, і не кожен може віддавати Богові всього себе щодня. Часто ми не можемо організувати своє життя так, щоб приходити до Причастя навіть раз на тиждень. Тому загального єдиного для всіх ритму тут бути не може. Кожна людина повинна відчувати свій внутрішній ритм. В той же час важливо, щоб Причастя не перетворювалося на рідкісну подію, яка відбувається або по особливих випадках, наприклад, в день ангела, або по великих святах, скажімо, тільки на Пасху і на Різдво. Але чи будемо ми підходити до Святої Чаші кілька разів або один раз в тиждень, раз в два тижні або раз на місяць, Причастя повинне бути тим стрижнем, навколо якого вибудовується все наше життя. Інакше кажучи, ми покликані до того, щоб все наше життя стало Євхаристією. Молячись, ми просимо Господа, щоб Він дав нам сили всім нашим життям, кожною справою і словом благословляти Бога, щоб душа наша хвалила Його, щоб ми втілювали в життя Його заповіді.

По відношенню до Святих Тайн необхідно відрізнити дійсність від дієвості. Вони завжди дійсні по суті, і вони істинно є Тілом і Кров'ю Христа Спасителя. Але вони можуть бути недієвими в окремій людині, тобто не приносити для неї спасительних плодів. І причиною тому є неправильний підхід з боку причасника.

Складність будь-якого духовного роздумування полягає в тому, що необхідно з усією відвертістю одразу визнати власну некомпетентність та необізнаність, щоб достойно говорити про такі високі речі. Християнська наука як ніяка інша вимагає

до себе найсерйознішого ставлення і уважності у виборі відповідних слів, понять, термінів, адже навіть невелика неточність в поясненні може викликати не лише нерозуміння, але може бути причиною розладів в духовному складі особистості. Особливо потрібно бути обережним, пишучи про Святу Євхаристію, оскільки вона є центром і джерелом кожного християнського життя і цим самим керує ним, спрямовуючи тим чи іншим шляхом по дорозі осягнення правди Христової, по дорозі спасіння.

Кожен християнин, безумовно, по-різному переживає свою віру в Бога, і, незважаючи на спільне для всіх членів Православної Церкви догматичне вчення, кожен окремо вірить власне так, як саме йому в його індивідуальності це здається найбільш правильним. І це цілком логічно, адже немає двох подібних душ. Духовне життя не є чимось раз і назавжди встановленим і через те однаковим для будь-якої людини – воно завжди дуже конкретне, індивідуальне, тому що лише так воно може спасати, наближаючи віруючого до Світла та Слави Пресвятої Трійці. Також особистим є відчуття Ісуса Христа і Його найвеличнішої з усіх місій – місії спасіння людства через розп'яття та мученицьку смерть на хресті. І це, незважаючи на те, що існує єдине догматично коректне сповідання теологічного розуміння цієї найбільшої з подій. «Ісус Христос учора й сьогодні і навіки Той же» (Євр. 13, 8), але Він для кожного Свій, і це повинно бути основою для праведного духовного життя.

Щоб краще уявити собі силу таїнства Євхаристії, погляньмо, як живуть ті люди, які не мають твердої віри в Бога або й зовсім у Нього не вірять, не моляться, не приймають участі в церковних таїнствах. Їх життя сповнене глибоким метафізичним сумом, духовною спраглистю і зголодністю, обмеженістю, воно є викривленим та схибленим, адже своїм містичним корінням воно не прив'язане до життєствердної Чаші, в якій – істинна їжа й істинне питво. Такі люди, котрі не пізнали святого відчуття євхаристійного єднання з Ісусом Христом, Спасителем людства, не можуть бути щасливими, як би вони не прагнули цього, яких би зусиль не докладали. Навіть у найрадісніші хвилини свого життя вони відчують певну неповноту та недостатність цієї радості, хоча й звикли вже закривати на це очі. Але все ж у рідкісні моменти душевного просвітлення, коли вічність нагадує про себе, торкаючись до серця і кличучи піднятися думкою над плинним та непостійним буттям тілесного світу, невіруюча людина повною мірою усвідомлює, наскільки обмеженим є її життя. Потім, занурившись у хід звичайних буденних справ, вона забуває про той поклик вічності, а інколи й свідомо пригнічує в собі це відчуття, бо воно

заважає жити за звичкою, не дає можливості легко й без сумнівів існувати далі. Та все ж відсутність духовного центру в житті відчувається, і тому всі справи й починання далекої від Бога людини мають на собі печать якоїсь тимчасовості, несправжності. Тому християни є значно сильнішими за тих, хто не з Христом, і в цьому не може бути жодних сумнівів. Свята Євхаристія відкриває християнинові двері до творчого, натхненного життя, в той час як неучасть у цьому найвеличнішому таїнстві робить неможливим будь-який особистісний розвиток, залишаючи людину сам-на-сам з її проблемами та труднощами.

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. – Видання УПЦ КП. – К., 2004 (тут і далі Священне Писання цитується за цим виданням).
2. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. – М., 1998. – С. 222.
3. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и таинководственные. – М., 1991. – С. 329-330.
4. Макарий (Булгаков), митр. Православное догматическое богословие. – Т. 2. – СПб., 1857. – С. 402-403.
5. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. – М., 1998. – С. 225.
6. Дидахе. Писания мужей апостольских. – Рига, 1994. – С. 29.
7. Златоуст Иоанн, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. – Т. 1. – М., 2002. – С. 417-418.
8. Григорий Богослов, свт. Творения. – Т. 1. – М., 1889. – С. 14.
9. Служебник. Видання УПЦ КП. – Ч. 1. – К., 2006. – С. 126.
10. Там же. – Ч. 2. – С. 26-27.
11. Там же. – Ч. 1. – С. 119-120.
12. Там же. – С. 127.
13. Арсений (Митрофанов), архим. Догматическое богословие Православной Восточной Кафолической Церкви. – СПб., 1857. – С. 230.
14. Служебник. Видання УПЦ КП. – Ч. 1. – К., 2006. – С. 114.
15. Там же. – С. 142.
16. Там же. – Ч. 2. – С. 70.
17. Іларіон (Огієнко), митр. Православна віра Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви. Послання Східних Патріархів. – Нью-Йорк, 1966. – С. 35-40.
18. Петр (Могила), свт. Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. – М., 1996. – С. 75.
19. Лосский В. Н. Апофаза и Троическое богословие // БТ. – Сб. 14. – М., 1975. – С. 95-105.
20. Нефедов Г, прот. Таинства и обряды Православной Церкви. – М., 1999. – С. 14-17.
21. Иларион (Алфеев), еп. Вы – свет мира. Беседы о христианской жизни. – Клин, 2004. – С. 16-17.
22. Там же. – С. 18.



Духовність як основа успішності професійної діяльності державних службовців

У статті проаналізовано сутність духовної парадигми успішності професійної діяльності державного службовця. Розкрито поняття успішності професійної діяльності та духовного розвитку державного службовця. Обґрунтовано висновок про те, що духовність є основою становлення успішності професійної діяльності державного службовця.

Ключові слова: *успішність, духовність, духовність особистості, успішність професійної діяльності, духовний розвиток особистості, державний службовець, духовні цінності.*

*«Ти можеш зробити те, чого не можу я.
Я можу зробити те, чого не можеш ти.
Разом ми можемо зробити щось велике.»*

Матір Тереза

Сьогодні – це осмислення нових тенденцій розвитку людства. Україна, відсвяткувавши 20-річчя своєї незалежності, переживаючи не тільки економічну, політико-управлінську, соціальну, але й духовну кризу, реалізує 21 напрямок реформ. Виходячи на якісно новий рівень розвитку, українське суспільство запотребувало кардинальних змін у всіх сферах життєдіяльності: перехід до нової системи ціннісних орієнтацій, нових економічних, політичних змін та суспільних відносин в цілому. В контексті прогресивного руху суспільства зумовлюється важливість розвитку та удосконалення підготовки професіоналів нового типу; успішних управлінців не просто фахівців високого класу, а з багатим духовним світом.

Слушно зауважив В. Цветков: «У галузі управління, як і в інших сферах діяльності, визначальними є талановиті, здібні люди. Вони мають встановлювати закони життя і правила гри»¹.

Успішність професійної діяльності державного службовця безпосередньо залежить від складності внутрішнього життєвого простору, провідних вимірів буття (пріоритетів, цінностей, ідеалів та мрій).

¹ Цветков В. Державне управління: основні фактори ефективності (політико-правовий аспект). – Х. : Право, 1996. – С. 86.

Якщо спиратися на твердження С. Ю. Ключникова, то успішність потрібно розуміти як життєву енергію, якою володіє особистість, за допомогою якої державний службовець притягує до себе інших особистостей, створюючи навколо себе обставини, можливості, перепони та способи їх розв'язання. «Успішний» – це той, хто встигає, ставлячи перед собою перспективні цілі, вміло їх досягаючи : своєчасно, з певними затратами енергії, в гармонії з життям та обставинами².

Професійний, особистісний і духовний розвиток державного службовця відбуваються у взаємозв'язку. З вище зазначеного випливає, що в становленні державного службовця як успішного професіонала вагома роль відводиться духовності, що забезпечує особистісний, духовний і професійний розвиток. Адже процес духовного розвитку державного службовця відбувається в процесі зростання професійної майстерності.

Проблема духовності та духовного розвитку відображена у працях багатьох вітчизняних та зарубіжних науковців, серед яких: О. О. Акименко, І.Бех, М. Й. Боришевський, В. В. Вербець, Г. М. Гладшев, О. П. Єлісеєва, Д.А.Леонт'єв, А. Маслоу, Б. Д. Паригіна, М. В. Савчина та інші.

Так, О. О. Акименко виділяє шість напрямків дослідження духовності³:

філософсько-релігійний (Аристотель, Платон, Геракліт, піфагорівці, Гегель, німецький класичний ідеалізм);

культурологічний (Ф. Прокопович, Г. С. Сковорода, Я. П. Козильський, А. В. Духнович, Г. П. Шевченко, О. П. Рудницька);

космічний (А. З. Сухово-Кобилін, Н. Ф. Федоров, Н. А. Умов, В. І. Вернадський, А. Л. Чижевський, В. С. Соловйов, П. А. Флоренський, М. А. Бердяєв, А. К. Горський та ін.);

психолого-педагогічний (Д. Бойман, Р. Г. Апресян, Г. П. Шевченко, В. Д. Ісаєв, М. М. Дзябко, Г. В. Горбулич, В. А. Подрезов, І. М. Карпенко, Памел Холл та ін.);

соціально-психологічний (К. Юнг та, незначною мірою, космісти. На сьогоднішній день цей аспект є недостатньо розробленим);

психологічний (А. Маслоу, У. Джеймс, В. Франкл, К. Юнг, Б. П. Вишеславцев, А. В. Брушлинський, У. С. Хетчер).

У психологічному словнику за редакцією В. І. Войтка, духовність визначається як специфічно людська риса, що виявляється у багатстві духовного світу особи, її ерудиції, розвинутих інте-

²Ключников С.Ю. Фактор успеха: Новая психология саморазвития / С.Ю.Ключников. – М.: Беловодье. 2002. – С. 14.

³ Божович Л.И. Этапы формирования личности в онтогенезе / Л.И. Божович // Вопросы психологии. – 1978. – №4. – С. 23–34.

лектуальних і емоційних запитах, моральності, може бути усвідомлена, осмислена як вияв інтелігентності. Може бути частково неусвідомлена – про таких людей кажуть: сердечний, добрий, щирий від природи⁴.

Як зазначає М. Пірен⁵, духовність – категорія людського буття, якою виражається людська здатність до самоствердження та творення культури. Отже, можемо сміливо заявити, що духовність – категорія не тільки релігійна, а й соціально-моральна цінність, глибинна основа культури, проявлення людського в людини, основна цінність демократичного суспільства, всі сфери якого повинні бути проникнуті гуманізмом, повагою, толерантністю, відповідальністю, добром для людей, тобто сутністю духовного.

Як зазначає А. Комарова «Духовність – це основа створення внутрішнього світу, в основі якого не безвідповідальне знання, а палаюче серце, через яке проходить чіткий перетин добра і зла. Духовності без віри нема. А віра – це стан душі»⁶

Аналіз джерельної бази за напрямком дослідження дозволяє стверджувати, що духовність особистості залежить від наявності відповідних якостей:

спрямованості на пошук істини, переживання краси та слідування добру;

індивідуальної виразності «в системі мотивів особистості двох фундаментальних потреб: ідеальної потреби пізнання та соціальної потреби жити, діяти «для інших»;

спрямованості інтересів та нахилів людини до пізнання, засвоєння та створення духовних цінностей;

творчої здатності особистості до самореалізації й самовдосконалення, зумовленої «такими особливостями когнітивно-інтелектуальної, чуттєво-емоційної та вольової сфер, що сприяють успішному формуванню та реалізації потреби у цілеспрямованому пізнанні та ствердженні в її життєдіяльності істини, загальнолюдських етичних та естетичних цінностей, усвідомленню єдності себе та Всвіту» (Ж. Юзвак);

проникливого розуму, гармонійних почуттів і твердої волі (В.Андрущенко);

зорієнтованості на людину, яка має високий гуманістичний потенціал, моральну стійкість, постійне прагнення до втілення

⁴ Психологія. Словарь. - М: Политиздат, 1990. - С. 48.

⁵ Пірен М. Соціологія релігії : Підручник / М. Пірен. - К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. - 344 с.

⁶ Савчин М. Духовний потенціал людини (Навчальне видання) : [монографія] / М. Савчин. - Вид. 2-е, пер., доп. - Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. - 508 с.

в життя таких вищих ідеалів людства, як Віра, Надія, Любов, сумління (О. Валуйський);

наявності моральних установок, громадянськості, компетентності, віри у світлі ідеали та почуття відповідальності за все, що відбувається навколо людини (Піщукін)⁷.

Сучасний український дослідник духовності український психолог М.Й.Боришевський вважає, що науковий підхід до вивчення духовності можливий за умови переведення наукового розгляду даного феномену у контекст психології особистості. Поза цим контекстом, тобто у відриві від особистості, наголошує вечний, важко, а то й неможливо збагнути феномен духовності як соціально-психологічну реальність. Лише у особистісному контексті, у реальній канві активності особистості, її поведінки, діяльності духовне набирає реалістичних обрисів – як у теоретичному, так і прикладному аспектах⁸.

Без сумніву, під духовністю, перш за все, слід розуміти орієнтацію людини на ідеали абсолютного буття, яка вільна від вітальної і соціальної детермінації і відповідальна за свої вчинки перед абсолютним буттям, особливо у ситуаціях вибору і прийняття рішень. Тільки у такому розумінні ми можемо говорити про духовний рівень буття. Вочевидь, сенс і духовний вимір буття кожна людина реалізує у численних і багатогранних щоденних взаємозв'язках з іншими людьми і щасливою себе почуває тоді, коли її життя відповідає її духовному вибору.

В свою чергу, Г. Васянович виділяє параметри, що притаманні духовності особистості:

розумового розвитку – у вигляді системи мобільних знань та гнучких методів здобуття й критичного осмислення цих знань, що уможливорює адекватне оцінювання дійсності в органічній єдності із засвоєними цінностями та продуктивну реалізацію професійних завдань, розв'язання життєвих проблем;

морального розвитку – як втілення змісту моралі та інших суспільних регулятивів у свідомості і поведінку особистості, що є основою для соціальної регуляції життєдіяльності;

естетичного розвитку – як втілення естетичних ідеалів у свідомість і поведінку особистості, що забезпечує естетичну оцінку подій та естетизацію життєдіяльності діяльності⁹.

⁷ Джеджер К. В. Духовний розвиток особистості майбутнього фахівця як проблема професійної підготовки. [Електронний ресурс]. – <http://www.univerua.rv.ua/12-14.11.09/pdf/Djedjera.pdf>. - Назва з екрану.

⁸ Боришевський М.Й. Духовність в особистісних вимірах // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. Т. X, ч. 4.-К., 2008. - С 61-69.

⁹ Васянович Г. П. Збірка наукових праць / Г.П.Васянович. – Львів: Норма, 2005. – 448 с.

Доречно зупинитися на розумінні Д. А. Леонтєва взаємозв'язку успішності та духовності. Вивчаючи зв'язок духовності з ціннісними орієнтаціями особистості, зазначає, що недостатньо констатувати зв'язок духовності з цінностями й смислами, вказуючи, що цінності, на які людина орієнтується в своїй свідомості та діях, можуть знаходитися у різному співвідношенні зі структурами особистості. Вчений стверджує, щоб цінності не залишалися на рівні слів, необхідні особистісні структури, на основі яких і формується та чи інша поведінка. З цього витікає ключове поняття, необхідне для розуміння духовності як реального феномену – поняття саморегуляції, як системи механізмів управління людиною власною поведінкою. Необхідно зауважити, що регуляція поведінки базується не на потребах, а на цінностях¹⁰.

«Духовне» не тотожне «матеріальному», «ідеальному», а стоїть за ними і є первинним щодо них. Сенс життя людини у світі – бути у спілкуванні з Богом. Преподобний Августин відзначає: «Людині треба жити все більше і більше наближаючись до Джерела життя, і в світлі його бачити світло, вдосконалюватися, просвітлюватися і знаходити щастя»¹¹.

Діяльність державних службовців є складним процесом, що поєднує в собі чималу кількість взаємопов'язаних елементів. У самопізнанні та творчій активності виявляється не лише її духовна сутність, але й одночасно прагнення до самореалізації. Успішність в професійній діяльності поєднується з духовною висотою державного службовця, з моральними якостями, творчим потенціалом.

Успішність є складним механізмом на засадах стійких мотивів, системи професійних знань, умінь і самооцінки, що забезпечують успішність державним службовцям, тобто досягнення поставленої мети і позитивних результатів. Мотиваційно-ціннісний компонент успішності професійної діяльності передбачає домінування внутрішньої мотивації, усвідомлення покликання, сенсу життя, системи цінностей особистості; когнітивно-процесуальний компонент включає систему професійних знань і умінь, що дозволяють успішно здійснювати професійну діяльність; рефлексивно-результативний, що передбачає усвідомлення державним службовцем себе в професійній діяльності, оцінку своїх професійних, особистісних і духовних можливостей та фор-

¹⁰ Леонтєв Д.А. Духовность, саморегуляция и ценности / Д.А. Леонтєв // Гуманитарные проблемы современной психологии: Известия Таганрогского государственного радиотехнического университета. 2005. №7. – С. 16-21.

¹¹ Савчин М. Духовний потенціал людини (Навчальне видання): [монографія] / М. Савчин. – Вид. 2-е, пер., доп. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – С. 343.

мування індивідуального стилю професійної діяльності на основі самооцінки власного духовного потенціалу.

Духовна взаємодія є різновидом міжособистісної взаємодії, взаємовпливом духовних ідеалів, цінностей, переживань, потреб, інтересів, особистісних смислів, що сприяє саморозумінню, самобудуванню і самоздійсненню духовних потенціалів державних службовців з її учасників в умовах обміну діями, спілкування, саморозкриття та спрямованості один на одного. Духовне становлення державним службовцем обумовлено інтерактивною природою, відбувається шляхом духовної взаємодії. В процесі духовної взаємодії поєднується особистісне і діяльнісне, відбувається двосторонній, взаємний обмін духовною активністю, духовне єднання¹².

Древньогрецький філософ Сократ стверджував: «Наймудріші і найсильніші народи є водночас найбільш релігійними». Людина має духовне начало, що трансцендентне за походженням та іманентне за існуванням, що є вершинним і глибинним, як річ у собі. Першопричина духовного самовдосконалення повинна бути сформована у внутрішньому світі державного службовця, а наслідком цього стає пошук зовнішніх опор у формі набуття віри та спеціальних знань спілкування з Богом, засвоєння технік самовдосконалення. В свою чергу метою духовного самовдосконалення державного службовця є досягнення гармонії між власною особистістю, власним життям і навколишнім світом.

Духовність як іманентне, внутрішнє утворення особистості є тією глибинною інстанцією, завдяки якій особистість стає самодостатнім суб'єктом життєдіяльності, спрямованої на те, щоб творити добро для себе, для рідних, інших людей та одночасно веде постійну боротьбу зі злом, виражає любов до іншого, творчо, концептуально переосмислює і трансформує обставини свого життя та власні потенційні можливості.

У духовному розвитку державного службовця центральне місце належить моралі. Як сукупність усвідомлених людьми принципів, правил, норм поведінки, вона встановлює необхідні орієнтири для саморозвитку та побудови людських стосунків. Досягнення певного рівня моральності можливе завдяки сформованості індивідуальних регулятивних програм, що продукуються когнітивною та емоційно-вольовою особистісними структурами, кожна з яких забезпечує свій внесок у вироблення ставлення до життєвих подій. Відповідно важливими чинниками духовно-

¹² Хаустова О.В. Сутність поняття «духовна взаємодія»: педагогічний аспект // Педагогіка і психологія формування творчої особистості: проблеми і пошуки: Зб. наук. пр./Редкол.: Т.І. Сущенко (відп. ред.) та ін. - Запоріжжя. - 2009. - Вип.53 - С.360-369.

го розвитку особистості слід вважати мотиви, що є внутрішніми спонукальними важелями регуляції і, зокрема установки, котрі визначають певну якість готовності до регуляції: від емоційної готовності (бажання дотримуватися моральних норм) – до когнітивної готовності (переконавання щодо істинності та необхідності моральної регуляції), а через неї – до вольової готовності (наміру виявити вольові зусилля, щоб узгодити свою поведінку з моральними нормами і принципами) та саморегуляції вчинків¹³.

Загалом, духовність державного службовця виступає як постійна необхідність спричиняти перемогу добра над злом у конкретному вчинку. Духовність невіддільна від справжньої творчості, креативності, успішності.

Отже, успішність управлінця як професіонала залежить від його успішності у розвитку духовного потенціалу. Так, видатний український філософ Г. Сковорода стверджував: «Владай сам собою. Пізнай себе. Знімай собі та слухай Господа свого...»¹⁴

-
1. Божович Л. И. Этапы формирования личности в онтогенезе / Л.И.Божович // Вопросы психологии. – 1978. – № 4. – С. 23–34.
 2. Боришевський М. Й. Духовність в особистісних вимірах / М.Й.Боришевський // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. – К., 2008. – Т. X. – ч. 4. – С. 61-69.
 3. Боришевський М. Й. Духовність особистості : соціально-психологічна сутність, детермінанти становлення та розвитку / М. Й. Боришевський // Проблеми загальної та педагогічної психології: Збірн. наук. праць Ін-ту психології ім. Г.С. Костюка АПН України / За ред. С.Д. Максименка. – К., 2007. – Т. IX. – ч. 5. – С. 25-32.
 4. Вайсаманюк К. Очима душі / К. Вайсаманюк. – Ів-Франківськ: «Гуцульщина», 2008. – 320 с.
 5. Васянович Г. П. Збірка наукових праць / Г. П. Васянович. – Львів: Норма, 2005. – 448 с.
 6. Джеджер К. В. Духовний розвиток особистості майбутнього фахівця як проблема професійної підготовки. [Електронний ресурс]. – <http://www.univerua.gov.ua/12-14.11.09/pdf/Djedjera.pdf>. – Назва з екрану.
 7. Ключников С. Ю. Фактор успеха : Новая психология саморазвития / С. Ю. Ключников. – М. : Беловодье, 2002. – 480 с.
 8. Коропецька О. М. Потреба в самореалізації як форма прояву духовності [Електронний ресурс]. - <http://vuzlib.com/content/view/864/94/>. Назва з екрану.
 9. Леонтьев Д. А. Духовность, саморегуляция и ценности / Д.А. Леонтьев // Гуманитарные проблемы современной психологии : Известия Таганрогского государственного радиотехнического университета. 2005. – №7. – С. 16-21.
 10. Пірен М. Соціологія релігії : Підручник / М. Пірен. – К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.
 11. Савчин М. Духовний потенціал людини (Навчальне видання) : [монографія] / М. Савчин. – Вид. 2-е, пер., доп. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. – 508 с.

¹³ Джеджер К. В. Духовний розвиток особистості майбутнього фахівця як проблема професійної підготовки. [Електронний ресурс]. – <http://www.univerua.gov.ua/12-14.11.09/pdf/Djedjera.pdf>. – Назва з екрану.

¹⁴ Сковорода Г. Сочинения / Г. Сковорода. – К., 1983. – С. 235.

12. Савчин М. В. Три логіки душевного життя людини / М. В. Савчин // Наук. записки Ін-ту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / За ред. акад. С. Д. Максименка. – К. : Міленіум, 2007. – Вип. 34. – С. 212-219.
13. Сковорода Г. Сочинения / Г. Сковорода. – К., 1983. – С. 235.
14. Франк С. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
15. Хаустова О. В. Сутність поняття «духовна взаємодія» : педагогічний аспект // Педагогіка і психологія формування творчої особистості : проблеми і пошуки : Зб. наук. пр. / Редкол. : Т. І. Сущенко (відп. ред.) та ін. – Запоріжжя. – 2009. – Вип. 53 – С.360-369.
16. Цветков В. Державне управління: основні фактори ефективності (політико-правовий аспект). – Х. : Право, 1996. – 164 с.
17. Шевченко В. Україна духовна: постаті, події, явища / В. Шевченко. – К. : Світ Знань, 2008. – 572 с.



П. Подобед

Взаємодія українських православних церков із державою у сфері духовної опіки над військовослужбовцями Збройних Сил України

У статті висвітлюються питання становлення інституту військового капеланства в українському війську, розглядаються правові засади, форми та методи співпраці церкви та держави у сфері духовної опіки над військовослужбовцями, аналізуються проблеми доступу православних церков України конфесій до особового складу Збройних Сил України.

Ключові слова: *релігія, українське православ'я, Збройні Сили України, військовослужбовці, релігійні потреби, взаємодія церкви та держави.*

Актуальність дослідження. Інститут військового капеланства в Україні бере свій початок від 17 квітня 1917 року, коли православний священник Микола Маринич став членом Військового

клубу ім. П. Полуботка, а відтак полковим священником 1-го Українського козацького полку імені Богдана Хмельницького. Після проголошення III Універсалу та початку формування Армії Української народної Республіки (УНР) виникла потреба інституалізації православного душпастирства в українському війську. Тому в 1920 році була утворена Головна управа військового духовенства (ГУВД), яку очолив отець Микола Маринич. Діяльність ГУВД була врегульована відповідними нормативно-правовими актами УНР та наказами Армії УНР. Після окупації території УНР більшовиками інститут військового капеланства діяв у таборах інтернованих вояків Армії УНР до повної її демобілізації у 1924 році.

Продовженням практики душпастирської опіки над українськими вояками стали капелани в лавах УПА, серед яких були і православні священники. Зі згасанням збройної боротьби УПА відійшло в історію й українське військове капеланство.

24 серпня 1991 року Верховна Рада України ухвалила рішення про взяття під свою юрисдикцію усіх розташованих на українських теренах військових формувань Збройних сил колишнього СРСР та про створення одного з ключових відомств — Міністерства оборони України. З проголошенням незалежності українська держава постала перед проблемою врегулювання відносин між церквою та Збройними силами.

За останні 20 років державою та церквою було зроблено чимало важливих кроків з унормування взаємовідносин у сфері військового капеланства. З 1996 року в різних православних конфесіях починають формуватися напрями діяльності щодо задоволення духовних потреб військовослужбовців, призначаються відповідальні за ці напрями особи, створюються відповідні структури. Після 2004 року почалась активізація військово-церковного співробітництва. Продовженням співпраці стало видання міністром оборони України директиви «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» від 21 квітня 2006 року № Д-25. Цей документ став першим нормативно-правовим актом, покликаним унормувати діяльність військових капеланів в армії. 1 листопада 2008 року в структурі Департаменту гуманітарної політики Міністерства оборони України утворено сектор роботи з релігійними організаціями. Міністерство оборони України спільно з сімома конфесіями, послідовники яких служили у Збройних Силах України, 10 листопада 2008 року підписало «Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України». Для налагодження ефективнішої співпраці релігійних організацій та виро-

блення єдиних підходів до впровадження інституту військового капеланства 29 квітня 2009 року наказом міністра оборони України від 17 березня 2009 року № 115 створено Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України - колективний орган, до якого, серед інших, ввійшли представники Української православної церкви (УПЦ), Української православної церкви - Київський патріархат (УПЦ КП), Української автокефальної православної церкви (УАПЦ). Наступним кроком Міністерства оборони України у цьому напрямку стало ухвалення Концепції душпастирської опіки у Збройних Силах України.

Однак, незважаючи на прийняття вищезгаданих документів, інститут військового капеланства у Збройних Силах України досі залишається несформованим. Такий стан речей визнають як представники Міністерства оборони України, так і Рада у справах душпастирської опіки при ньому. То ж процес взаємодії українських православних церков з державою у сфері душпастирської опіки військовослужбовців перебуває на стадії формування інституцій і налагодження сталих зв'язків. Дослідження цього процесу сприятиме формуванню прогнозованої та виваженої політики держави, та позиції церкви щодо війська та військових капеланів Збройних Сил України.

Мета статті. Проаналізувати стан та динаміку розвитку взаємин між українськими православними церквами та державою у сфері духовної опіки над військовослужбовцями, спрогнозувати перспективи становлення Інституту військового капеланства в Збройних Силах України.

Ступінь розробки теми. Оскільки традиції душпастирської опіки православних священиків над українським військом виникли задовго до відновлення Україною державної незалежності у 1991 році, дослідження сучасного капеланства потребує аналізу історії цього питання.

У міжвоєнний період релігієзнавчими та політологічними аспектами душпастирської опіки над вояками займалися митрополит УАПЦ Іларіон (Огієнко), який у 1919—1920 роках був міністром віросповідань УНР, та православний митрофорний протоієрей Павло Пащевський, який очолював Головну управу військового духовенства. Отець Пащевський залишив по собі працю «Про участь і ролю українського духовенства в змаганнях 1917—1921 років за Незалежність України». Однак це дослідження нині має більш історіографічну цінність, ніж політологічну. На це є ціла низка причин. По-перше, сам автор праці був активним учасником описаних ними подій. По-друге, відносно короткий проміжок

часу, в якому існували УНР та Армія УНР, не дав можливості створити сталі політичні та релігійні інститути. Безперервні бойові дії з більшовиками та білогвардійцями, криза стосунків із поляками та Антантою змушували як церковних діячів, так і керівників держави приймати рішення, спрямовані на короточасну перспективу. Тому праця П.Пашчевського аналізує лише етап творення незалежних інститутів української держави та церкви — у період, коли православна церква перебувала в тісному зв'язку з державою, майже цілковито їй підпорядковувалася.

За часи незалежності історіографія цієї проблематики збагатилася науковими працями А. Русначенка, А. Боляновського, В. Бугаєнка, В. Дзьобака, М. Кальби, А. Кентія, М. Кравчука, Ю. Кречковського, О. Лисенка, Р. Коханчука, В. Марчука, Д. Садов'яка, Я. Тинченка. У працях цих науковців досліджується питання душ пастирського служіння в Армії УНР та пізніших українських військових формуваннях - Українській повстанчій армії «Поліська Січ», 14-й дивізії Ваффен СС «Галичина», Українській повстанській армії.

До дослідників сучасного капеланства та становлення інституту військового душпастирства можна віднести С. Ярмуся, О. Шкодзінську, О. Трофимлюка, С. Здіорука, В. Яремчука, С. Мозгового, М. Данилова. Оскільки сучасний стан військового капеланства досліджують переважно релігієзнавці, політологічний аспект цієї проблеми залишається малодослідженим.

Основна частина.

Сучасне душпастирське обслуговування українськими православними церквами військовослужбовців почалося ще у 1990-х роках. Служіння церкви у війську базувалося на прагненні військовослужбовців задовольнити власні релігійні потреби та зустрічному прагненні церков не втратити опіки над своїми послідовниками (або й здобути прихильників) серед військовослужбовців. Невдовзі Міністерство оборони України зіштовхнулося із проблемою врегулювання духовної опіки над вояками. Необхідність здійснення богослужінь та церковних обрядів потребували сталих механізмів взаємодії священнослужителів зі військовослужбовцями. Тому служителі культу прагнули формалізувати свою присутність у Збройних Силах України, а їх командування не хотіло створювати проблеми, пов'язані з відсутністю правових підстав для капеланського служіння.

Співпрацю між державою та церквами у сфері духовної опіки над військовослужбовцями можна розділити на три етапи:

I. Неусталених зв'язків (на цьому етапі ні держава, ні церква не випрацювали моделі розвитку взаємин).

II. Формування нормативно-правової бази (цей етап характеризується розробленням нормативно-правових актів та угод між державою та церквами, якими визначалися напрями подальшої співпраці).

III. Інституційний (етап інституалізації взаємин; створення Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України).

Початковий етап у відносинах держави і церкви пов'язаний з переосмисленням ролі і місця релігії в суспільному житті в цілому та у Збройних Силах України, зокрема, пошуку форм і методів задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців.

У 2006—2008 роках почалося формування нормативно-правової бази душпастирської опіки над військовослужбовцями [6, с. 55]. Перший нормативно-правовий акт, покликаний унормувати питання душпастирської опіки у війську, датований 21 квітня 2006 року, коли Міністерство оборони України видало Директиву №Д-25 «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» [1]. У цьому документі наголошувалося на необхідності приведення вітчизняного законодавства у відповідність до європейських стандартів у гуманітарній сфері, визначалися шляхи врегулювання питань, які стосувалися задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців. Крім загальноприйнятих норм (рівність усіх церков, відсутність дискримінації за конфесійною ознакою, недопущення будь-якого примусу щодо визначення військовослужбовцем свого ставлення до релігії тощо), які раніше вже були закріплені законами України «Про Збройні Сили України», «Про свободу совісті та релігійні організації», «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей» у вищезгаданому підзаконному акті були певні нововведення. Зокрема, у ньому йшлося про те, що допуск духовенства і представників релігійних організацій на територію військових частин потрібно здійснювати у встановленому порядку з дотриманням вимог щодо охорони державної таємниці. Під час організації спільних заходів і запрошення духовенства та представників церков і релігійних організацій необхідно враховувати наявність віруючих цього релігійного напрямку (конфесії) серед військовослужбовців. З цього документу випливало, що віруючі мали повідомляти командування військової частини про свою релігійність і конфесійну належність. Крім того, дані про належність військовослужбовців до тієї чи іншої релігії і церкви могли бути отримані за допомогою анкетування.

Крім того, цією Директивою Міністерство оборони України рекомендувало командирам військових частин під час проведення спільних з релігійними організаціями чи за участю духовенства заходів враховувати релігійну ситуацію в місцях дислокації військових частин, ступінь впливу релігійних конфесій на релігійну ситуацію в районі, перелік місцевих релігійних організацій (громад), між якими існують міжконфесійні протиріччя. Директива вимагала від командирів військових частин конфесійної незаангажованості, об'єктивного аналізу релігійної ситуації та прийняття відповідних рішень.

Пропонувалося також укласти угоди між суб'єктами господарської діяльності Міністерства оборони України та релігійними конфесіями про оренду приміщень для релігійних потреб [1, с. 2]. У документі зазначалося, що у разі виникнення будь-яких конфліктів чи ускладнень між релігійними організаціями і Міністерством оборони України останнє мало керуватися інтересами держави та дбати про збереження боєздатності війська. Координацію діяльності щодо співпраці з церквами (релігійними організаціями) у Збройних Силах України документ покладав на Департамент гуманітарної політики Міністерства оборони України [1, с. 4].

Пізніше між релігійними організаціями та Міністерством оборони України був укладений меморандум «Про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України» [2]. Цей документ, на відміну від Директиви, крім загальних засадничих положень про право людини на свободу совісті та віросповідання, спирався на «давні традиції взаємодії Війська та Церкви та позитивні приклади в Українській військовій історії» [3, с. 1]. Також у документі йшлося про те, що соціально-культурні особливості гуманітарної складової військової служби значною мірою визначені християнським світоглядом більшості українського народу. Хоча українське суспільство насправді було поліконфесійним, меморандум набував християнського забарвлення. У документі зазначалося, що представники релігійних організацій ініціювали створення спільної комісії для опрацювання нормативно-правової бази діяльності Ради у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України [3, с. 2]. Документ підписали три православні церкви - Українська православна церква, Українська православна церква – Київський патріархат та Українська автокефальна православна церква.

Однак поява цих документів не вирішила всіх проблем, які існували між державою та церквами у сфері задоволення військовослужбовцями релігійних потреб. Нерозв'язаними лишилися

питання використання споруд (відновлених, збудованих, переобладнаних) для проведення богослужінь, задоволення релігійних потреб віруючими військовослужбовцями інших конфесій, зокрема, мусульман, урегулювання можливих конфліктів на релігійному ґрунті.

Станом на 2008 рік окреслилося коло релігійних конфесій, які намагались налагодити духовну опіку над своїми вірними в лавах Збройних Сил України. Такими конфесіями були Українська православна церква, Українська православна церква – Київський патріархат та Українська греко-католицька церква. Спорадичні контакти з Міністерством оборони України мали священнослужителі Львівської митрополії Римо-католицької церкви (далі – РКЦ), представники Духовного управління мусульман України (далі – ДУМУ) та Української автокефальної православної церкви. Фактично це ті релігійні напрями, до яких належало понад 95 % віруючих військовослужбовців [5, с. 53].

2008 року Міністерство оборони України випустило «Методичні рекомендації з вирішення окремих питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України», яким було зроблено вагомий внесок у подальшу інституціалізацію відносин між церквами та державою в царині духовної опіки над військовослужбовцями. Зокрема, цим документом низка конфесій - УПЦ, УПЦ-КП, УГКЦ, УАПЦ, ДУМУ, РКЦ зараховувалися до окремої категорії, які мали пріоритетне право духовної опіки (зустрічі, бесіди, релігійні відправи тощо) над військовослужбовцями. У рекомендаціях зазначалося, що в разі звернення духовної особи, котра представляє релігійну організацію, що не має тривалого розповсюдження на території України і, як наслідок, не має серед військовослужбовців військової частини своїх послідовників, командування військової частини має право відмовити в зустрічі представника цього релігійного напрямку з підлеглими.

Крім того, документ застерігав командирів частин про неприпустимість проповіді в лавах Збройних Сил України тих релігійних об'єднань, які забороняють користування зброєю та поширюють у війську пацифістські ідеї. Відповідальність за можливе розповсюдження пацифістських ідей серед військовослужбовців внаслідок діяльності представників цих релігійних напрямків на території військових частин покладалася на командирів військових частин.

Рекомендації щодо духовної опіки над військовими в миротворчих контингентах зводились до: ротації капеланів, прагнення до спільних відправ у тих випадках, коли це не суперечило наста-

новам церков, неприпустимість дій, що призводили до дискредитації однієї з конфесій. Окремим пунктом у Рекомендаціях розглянуто духовну опіку над військовослужбовцями-мусульманами. Документ дозволяв віруючим-мусульманам задовольняти свої релігійні потреби лише за межами військових частин. Це надавало Рекомендаціям яскравого християнського забарвлення з акцентом на «Київській традиції».

Завершальним, третім, етапом розвитку співпраці між церквою та державою в галузі військового капеланства стало формування Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Положення про Раду було затверджено Міністерством оборони України 17 березня 2009 року. Рада постала як дорадчий орган, метою якого є «здійснення координації заходів, пов'язаних із забезпеченням виконання у Збройних Силах України вимог Конституції України, законів України щодо свободи совісті та віросповідання» [7].

22 квітня 2011 року Міністерство оборони України затвердило Концепцію душпастирської опіки у Збройних Силах України, яка стала дорожньою картою для співпраці Ради у справах душпастирської опіки та Міністерства оборони України [8].

Концепція стала також ключовим документом у процесі формування інституту військового капеланства в Україні. Нею вперше було введено у політико-правову площину низку термінів, серед яких «військовий священнослужитель», «душпастирська опіка військовослужбовців» та ін. Також документ вперше озвучив мету душпастирської опіки військовослужбовців: забезпечити задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України. Документ окреслив структуру інституту капеланства, згідно з якою організація, координація та здійснення душпастирської опіки у Збройних Силах України здійснюється на таких структурних рівнях: а) Рада у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України; б) уповноважені на душпастирську опіку військовослужбовців від кожної окремої конфесії; в) військові та місцеві священнослужителі, призначені відповідною ієрархією до задоволення релігійних потреб своїх віруючих. У Концепції зазначається, що процес створення інституту військового капеланства в Україні триває і до нього залучені як різноманітні релігійні конфесії (головно УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ), так і держава.

Отже, процес формування інституту військового капеланства (духовної опіки над військовослужбовцями) розпочався із здобуттям Україною незалежності і триває по сьогодні. Він пройшов

різні стадії розвитку, на кожній з яких перед державою та церквами поставали актуальні виклики, вирішення яких підштовхнуло учасників процесу до інституалізації взаємин.

Не важко помітити, що ініціатором і рушієм розвитку взаємин між церквами та Збройними Силами України були саме церкви. Водночас держава сприяла інституалізації та впорядкуванню відносин між релігійними організаціями, з одного боку, та Міністерством оборони України, з другого.

Попри великі зрушення в створенні інституту військового капеланства в Україні, цей процес не є завершеним. Наступним етапом інституційного становлення може стати запровадження в кожній військовій частині посади полкового священника-капелана. Таку думку озвучують представники православних церков у Раді у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Триває процес адаптації вимог Концепції до конкретних умов та завдань Збройних Сил України. Подальший перебіг розвитку відносин релігійних організацій та Міністерства оборони України залежатиме від двох основних чинників: ініціативності церков (зокрема і православних) та поступливості і компромісності влади.

-
1. «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України»: Директива Міністра оборони України № Д-25 від 21 квітня 2006 р.
 2. Сивак М. Місія Церкви у війську [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.kp-osvita.org.ua/misiologia/45-armija.html>
 3. Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України. Укладений між МОУ та представниками Церков і релігійних організацій від 10 листопада 2008 р.
 4. Питання опіки миротворчих контингентів Збройних Сил України обговорили на засіданні Ради у справах душпастирської опіки при МОУ [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/3976/news/1254138146.html>
 5. Міністерство оборони України. Біла книга: Оборонна політика України. — К., 2009.
 6. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» від 8 лютого 2011 р. // Центр Разумкова. — К., 2011.
 7. «Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України»: Наказ Міністра оборони України № 115 від 17 березня 2009 р.
 8. «Про затвердження Концепції душпастирської опіки у Збройних Силах України»: Наказ Міністра оборони України № 220 від 22 квітня 2011 р.



Українська Православна Церква: автокефальні змагання у ХХ столітті

Статтю присвячено огляду автокефальних змагань і кількох спроб проголошення Української Автокефальної Православної Церкви у 1920-х, 1940-х і 1990-х рр. Подається короткий огляд витоків і причин виникнення автокефального руху, його зв'язок з проголошеннями Української державності впродовж ХХ століття.

Ключові слова: Українська Автокефальна Православна Церква, автокефалія, церковно-визвольні змагання, Українська державність.

До початку ХХ ст. питання про автокефалію Української Церкви практично не ставилось на порядок денний через низку причин, серед яких відсутність незалежної Української держави, номінальна залежність Української Церкви від Константинопольського патріарха до ХVІІ ст., багатолітнє нівелювання особливостей Української Церкви з метою знищення відмінностей та потенційного наміру її відокремлення від Російської Церкви. Митрополит УАПЦ Василь Липківський зазначав, що з самого початку діяльності по відродженню Української Церкви рух ставив своїми завданнями наступні цілі: 1) волю, автокефалію, незалежність; 2) всенародну соборноправність, братерство і рівність і 3) повну аполітичність, відокремлення церкви від держави¹.

Український дослідник історії УАПЦ професор Іван Власовський, порівнюючи часи визвольних змагань 1917 – 1921 рр. в Україні з великою добою державницьких змагань ХVІІ ст., говорить про надзвичайне підвищення ролі Церкви, Христової віри в житті українського народу саме в цей період. Він пише, що автокефалія не є догматом Православної віри, а є чисто канонічним поняттям для означення зовнішнього устрою Східної Православної Церкви в протилежність монархічному устрою Західної Католицької Церкви².

Східна Православна Церква складається з помісних Церков, незалежних у внутрішньому управлінні. Іван Власовський констатує, що в церковних канонах нема вказівок про способи встановлення автокефалії для нових Церков, а також про порядок, коли

і як позбавляються автокефалії до того незалежні Церкви, кано́ни не знають навіть самого терміну «автокефалія». Фактично автокефалія Церкви будь-якого народу залежить від того, чи має він свою державу. Церковно-історична практика показує, що ініціати́ва в справі унезалежнення Церкви завжди виходить від частин підпорядкованих, а не від їх митрополії чи матірньої Церкви. Церкви-Матері, як свідчить історія, рідко коли не противились відділенню і часто зводили боротьбу за вдержання при собі Церков.

Інший автор, Данило Святогірський, подає історичний виклад проблеми набуття автокефалії, зазначаючи, що Українська Церква була автокефальна тривалий час. Після багатолітнього поневолення починається нова доба, яку відкрив Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 1921 р., який проголосив її автокефалію³.

Взагалі, питання набуття автокефального статусу та проблеми, пов'язані з нею, не нові в Християнській Церкві. Як наголошується в статті єпископа Даниїла (Чокалюка), ректора Київської Духовної Академії, автокефальність – «це єдина форма існування Церкви Христової з моменту її заснування, оскільки іншої форми не було»⁴.

Український дослідник канонічно-правових основ автокефалії Олександр Лотоцький, говорячи про первісний устрій Церкви, писав, що на початку християнської доби кожна церковна громада зі своїм храмом і кліром, з єпископом на чолі, творила одну маленьку демократію; це була окрема правоздатна одиниця у зв'язку незалежних церков у вищій громаді Вселенської Церкви, яка знаходилась під владою соборною⁵.

Револуції 1917 р. викликали до життя одночасно і рух за незалежну Українську державу і церковно-визвольний рух за автокефалію Української Церкви. Щоправда вимоги автокефалії висувались найбільш радикальною частиною українського духовенства та мирян, бо більшість населення в Україні через тривалу русифікаторську політику Російської Церкви і вплив проросійського єпископату дотримувалась вимог статусу автономії.

В Україні повалення царського режиму спричинилося до розвитку національного церковно-визвольного руху за автокефалію Української Церкви, який розгорнувся під час визвольних змагань 1917 – 1921 рр. Цей рух був реакцією на стан справ у Церкві, маючи на меті відродження української національної самосвідомості. Почавши з прагнень автономії і українізації Божественної Літургії, рух пішов далі, вимагаючи автокефалії Української Церкви. У 1917 р. розпочався довгий процес утворення Україн-

ської Помісної Православної Церкви, який впродовж ХХ століття супроводжувався не тільки моментами національного, духовного підйому і перемог, але й періодами абсолютного занепаду цієї справи, державних і церковних заборон, репресій. Тому є потреба хронологічно вибудувати процес проголошень автокефалії всіма церковними напрямками, які позиціонували себе як православні.

Перші помітні симптоми національного відродження в церковному житті стали відчутними на єпархіальних з'їздах 1917 – 1918 рр. Вони збирались у єпархіальних центрах України і за змістом своїх діянь відчутно контрастували із попередніми єпархіальними зібраннями, бо виступили з ідеями реформування Церкви в Україні в національному руслі, відродження соборноправної, незалежної Української Церкви. На порядку денному цих з'їздів стояли вимоги провести радикальні реформи в усіх сферах церковного життя, питання про автономію та автокефалію Церкви та її українізацію, проекти та програми відродження церковного життя.

Найбільш ідей відродження національної Церкви і взагалі проголошення її автокефалії генерував Полтавський єпархіальний з'їзд духовенства і мирян 3 – 6 травня 1917 р. Українське питання, що тісно перепліталось з питанням національного відродження Церкви в Україні, було розглянуто з'їздом в атмосфері особливого національного піднесення: всі присутні заспівали “Заповіт” і “Ще не вмерла Україна”, заслухали ряд промов, заряджених національними ідеями. З'їзд виступив за те, що у вільній національно-територіально-автономній Україні повинна бути автокефальна Церква⁶. Київський єпархіальний з'їзд 12 – 18 травня 1917 р., головою якого був прот. Василь Липківський, також поставив питання про статус Православної Церкви в Україні і більшість висловились проти того, щоб вона надалі залишалась російською.

До Першого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ 14 – 30 жовтня 1921 р. відбулося кілька проголошень автокефалії Православної Церкви в Україні, точніше в тій її частині, яка увійшла до складу СРСР у 1922 р. Загальний церковний рух за оновлення Православної Церкви, який розпочався на початку ХХ століття у Російській імперії, після встановлення радянської влади розпався на кілька напрямів, які оголосили себе самостійними. Самим виразним національним напрямом стала Українська Автокефальна Православна Церква, яка безкомпромісно обстоювала українізацію і автокефалію впродовж свого існування.

Автокефалію УАПЦ було проголошено кілька разів:

1) Першим законодавчим державним документом, яким в Українській державі було проголошено утворення УАПЦ, був закон

Директорії УНР про автокефалію Православної Церкви в Україні, який було прийнято урядом 1 січня 1919 р. Публікацію цього закону було викликано тривалим протистоянням між прихильниками проголошення автокефалії та тими, хто обстоював вірність єдиній Російській Православній Церкві в межах території колишньої Російської імперії. Це протистояння на початку 1919 р. мало тривалу історію, оскільки під час трьох сесій Всеукраїнського Собору 1918 р. проукраїнські і антиукраїнські сили остаточно оформились у 2 ворогуючих табори із значною перевагою з боку останніх.

Директорія УНР надала Українській Православній Церкві статус автокефалії, причому Рада Народних Міністрів Директорії складалася з соціалістів. Соціалістом був її перший прем'єр – В.М. Чехівський, який був автором закону (1876 – 1937). Підпис був поставлений також Іваном Липою (1865 – 1923). Уряд Директорії УНР санкціонував утворення Українського Синоду, головою якого було призначено архієпископа Катеринославського Агапіта (Вишневіського)⁷. Цей документ був свідченням непримиренності позицій прибічників Московського патріархату в Україні, з одного боку, та прихильників автокефалії і їх представників в уряді з другого. Українська сторона відмовлялася визнати чинність автономного статуту під приводом того, що склад і процедурні питання Всеукраїнського Собору 1918 р. були самовільні, а статут не був затверджений державою. Прихильники Московського патріархату відкидали Закон Директорії від 1 січня 1919 р., вважаючи його одностороннім актом уряду, що не був затверджений канонічною церковною владою в Україні.

З припиненням діяльності Директорії УНР на території України і переміщенням її сил на територію Польщі справа втілення цього Закону в життя в основному зосередилася в руках уряду УНР в екзилі, де цей Закон і був чинним. Його подальше вивчення і взагалі включення до історіографії було можливим тільки в умовах української діаспори.

2) На засіданні ВПЦР від 5 травня 1920 р., на якому були присутні 31 член ВПЦР другого складу на чолі з Михайлом Морозом, було проголошено автокефалію Православної Церкви в Україні⁸. Цей протокол має надзвичайне значення у справі подальшого розвитку автокефального руху, оскільки членами цієї наради було прийнято остаточне рішення про розрив з єпископатом. Приводом для прийняття такого рішення стала заборона в священнослужінні українського духовенства⁹.

3) Під час Першого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ 14 – 30 жовтня 1921 р. питання про автокефа-

лію Православної Церкви в Україні вважалося вже вирішеним і тому просто зафіксоване в новостворених канонах цієї Церкви. З огляду на відсутність в Православній Церкві канонів, які стосуються процедури набуття автокефального статусу окремою Церквою, Собор сам виробив низку канонів щодо автокефального устрою Української Церкви, а також Церков, з яких складається Всесвітня Церква.

В канонах Собору 1921 р. говориться, що «Всесвітня Православна Христова Апостольська Соборна Церква об'єднує окремі автокефальні церкви народів і країн, які вільно єднаються в єдину Церкву» (Гл. II, п. 2)¹⁰. У канонах Собору всі Церкви проголошуються об'єднанням громад християн окремих народів, в яких окремі вірні вільно об'єднуються між собою на основі християнських чеснот (Гл. II, п. 3)¹¹. Для міжцерковного всесвітнього об'єднання, згідно канонам УАПЦ, необхідно створити орган вибраних представників всіх автокефальних Церков (Гл. II, п. 4)¹².

Найбільшим гріхом у справі єднання Церков, на думку Собору, є намір впровадження підлягання Церкви одного народу Церкви другого народу і за це «супротивник Христової братерської церкви» повинен бути виключений з Церкви (Гл. II, п. 6)¹³. Як про визнаний факт говориться про автокефалію Української Христової Церкви у X ст. (Гл. II, п. 8)¹⁴.

Окремо в канонах 1921 р. обговорено питання про насильницьке підбиття Української Церкви у ХУІІ ст. «під владу московського панства» силою московських царів і бояр і тому це є діло «протилежне християнству». Підкреслено, що Українську Церкву було позбавлено волі без скликання Собору і тому Акт 1687 р. про підання Української Церкви повинно визнати антиканонічним, аморальним і недійсним. Сам факт перебування Української Церкви в підлеглості Московському Патріархату необхідно визнати насильством, «яке мусить обурювати кожного християнина». Через це Українська Церква піднімає голос до сумління всієї Церкви Всесвітньої і певна у її підтримці (Гл. II, п. 9)¹⁵.

Важливим є обґрунтування Собором УАПЦ 1921 р. недійсності для Української Церкви постанов обох соборів – Московського помісного Собору 1917 р., на якому було відновлено патріаршество, а також Всеукраїнського Собору 1918 р. Головним аргументом невизнання висувається той, що скликання відбулось «під гнітом пануючих верств» і ці собори «не піднялись до Христових заповітів», бо дбали про зміцнення панування над Церквою єпископату, який затримав «частки царсько-панської влади», соціальний гніт в Церкві і примусову русифікацію (Гл. II, п. 10)¹⁶. Тому Собор УАПЦ 1921 р. вимагав не визнавати правомочними інституції Російської Церкви в Україні.

Поєднання революційної лексики з євангельськими постулатами є притаманним всім документам УАПЦ. Це також є втіленням проголошеного курсу на вживання живої української мови в Церкві. Канони УАПЦ проголошують позбавлення автокефалії Української Церкви у XVII столітті примусовим і протиканонічним діянням. Звідси робиться непрямої висновок: ніякого дозволу на отримання автокефалії від кіріархальної московської Церкви-Матері не потрібно, оскільки не було канонічної процедури скасування автокефалії в свій час.

УАПЦ «фактично відновила свою автокефалію повністю, є автокефальна, ніякому духовному урядові інших православних церков не підлегла і сама порядкує своїм життям за провідництвом Святого Духа» (Гл. II, п. 12)¹⁷. УАПЦ, на основі проголошення автокефалії, оголошується вільним членом Всесвітньої Соборної Апостольської Православної Християнської Церкви (Гл. II, п. 13)¹⁸. Про відновлення автокефалії Української Церкви, Собор пропонував уповноважити ВПЦР сповістити всі автокефальні православні Церкви (Гл. II, п. 15)¹⁹. Проголошення автокефалії планується «відтепер святкувати урочистим молебством по всіх українських парафіях щороку 14 жовтня» (Гл. II, п. 16)²⁰.

Таким чином Собор УАПЦ 1921 р. поставив крапку на тривалих канонічних суперечках затвердивши власні церковні каноли згідно яким: 1) Українська Церква є незалежною (автокефальною); 2) всі попередні акти Російської Церкви щодо становища Української Церкви вважаються недійсними; 3) всі православні Церкви Всесвіту повинні зібратись і утворити принципово новий устрій Єдиної Апостольської Церкви, який би ґрунтувався на заповітах Ісуса Христа, а не на попередніх державницьких засадах поневолення та пригноблення однієї Церкви іншою.

Головний ідеолог УАПЦ митрополит Василь Липківський неодноразово зупинявся на проблемі набуття автокефалії Українською Церквою. В тексті однієї з своїх промов «Основи церковної автокефалії» він говорить, що «Христос є між усіма народами і [...] на нашій Україні»²¹. Незабаром Христос «збере дітей Божих в одно», але, за словами Липківського, необхідним кроком для цього всесвітнього єднання є об'єднання кожного народу в «народну церкву». Поки кожний народ не об'єднається в свою Церкву, доти не буде всесвітнього об'єднання, оскільки воно можливе між народами, а не поодинокими особами. Щодо залежності від Московського Патріархату і проголошення автокефалії він практично повторює аргументи, які наводились на Першому Соборі УАПЦ 14 – 30 жовтня 1921 року²².

В іншій праці, яка віднайдена серед архівних редакційних матеріалів часопису «Церква і Життя» за 1927 рік, Василь Липківський до аргументів на користь автокефалії додає ще й обґрунтування того, що Українська Церква по суті не є щось нове в житті українського народу, що зовні йому накладається. Вона є цілком природний розвиток його історичного життя, вона є українська і автокефальна не під тиском зовнішніх обставин чи сторонніх впливів, а по своїй суті²³. Цим самим він намагався утворити той самий живий історичний зв'язок між Церквою, яка здавна існувала на теренах України, з відродженою на Соборі 1921 р. УАПЦ, відкидаючи період «чужоземного поневолення» і, звичайно, апелює до правного статусу Української Церкви того періоду, вважаючи подальше перебування під зверхністю Російської Церкви «неканонічним і незаконним».

Після Собору УАПЦ 1921 р. питання про автокефалію Української Церкви вважалося практично вирішеним і тому цій проблемі (набуття автокефалії) надається значно менше уваги в працях ідеологів УАПЦ і згадується про неї тільки побіжно, як правило серед інших засад.

У 1926 році ВПЦР висловила протест проти надання автокефалії Православній Церкві в Польщі. 13 лютого 1926 р. ВПЦР в Києві надіслала Константинопольському Патріархові Василю III «Меморандум», в якому висловила протест проти «антиканонічних, антицерковних, ворожих і дуже шкідливих для православного українського народу вчинків». ВПЦР звинуватила патріарха в порушенні канонів Св. Отців. ВПЦР писала, що Православна Церква в Польщі майже виключно складається з українців і білорусів, а «церква в православному розумінні є народ, громада вірних»²⁴. І тому на практиці ні український народ, ні білоруський не отримають автокефалії на національних теренах. Через те, що надання цієї автокефалії є актом антицерковним і антиканонічним і шкідливим для українського народу і його Церкви, то й ВПЦР проголошує перед усіма церквами світу Томос Григорія VII «нікчемним». ВПЦР висловлювала також вимогу, щоб всі православні українці в Польщі єднались тільки під зверхністю УАПЦ.

Таким чином, проблема набуття автокефалії була однією з основних проблем українського церковно-визвольного руху 1917 – 1921 рр. Оскільки вона не була вирішена жодним з українських урядів, а радянський уряд її вирішувати не збирався, то це викликало додаткові складнощі для прихильників ідеї створення незалежної автокефальної Церкви.

Історично склалося так, що у 1920-х рр. потужний рух за автокефалію Української Церкви, який розвинувся на території УСРР і

вилився в кілька проголошень автокефалії різними православними напрямками, не був визнаний Вселенською Церквою. Натомість, на західноукраїнських землях, які після закінчення Першої Світової війни увійшли до складу Другої Речі Посполитої, було отримано документ Вселенської патріархії про визнання автокефалії цієї Православної Церкви.

Справу автокефалії Православної Церкви в Польщі було започатковано польським урядом на конференції у Варшаві восени 1921 р., коли митрополит Юрій, єпископи Діонисій і Пантелеймон одержали у розмові з міністром освіти та ісповідань М. Ратаєм категоричну заяву про те, що Польський уряд не уявляє собі іншого управління Православною Церквою в Польщі як на засадах автокефалії. Однією з головних причин цього слід вважати намагання Польського уряду відокремитися у всіх галузях життя держави від безбожної влади у Радянській Росії, особливо після повідомлень про ув'язнення Московського Святійшого Патріарха Тихона (Белавіна) в квітні 1922 р. та захоплення церковного управління в Москві обновленськими діячами.

У 1921 р. церковний уряд Православної Церкви в Польщі звертався до Святійшого Московського Патріарха Тихона у справі визнання автокефалії цієї Церкви, але патріарх обмежився тільки встановленням екзархату і призначенням митрополита Юрія (Ярошевського) екзархом в Польщі. Канонічною підставою такої відмови було наведено наступну: «Святі канони нашої церкви передбачають автокефалію для окремих самостійних народів. Коли б народ польський, що недавно здобув незалежність був православним та просив для себе, то ми йому не одмовили б. Але давати автокефалію для ріжноплеменних православних, що перебувають у польській державі на положенню національних та релігійних меншостей, не дозволяють нам ні здоровий розум, ні святі канони. Що було можливе, то ми вже дали православним у Польщі, а власне широкую автономію».

Собор Єпископів Православної Церкви в Польщі 14 – 15 червня 1922 р., ухвалив: 1) з причини припинення в Москві діяльності законного Вищого Церковного Управління всі справи у керівництві Православною Церквою в Польщі має вирішувати Собор православних Архиєреїв; 2) Собор православних Архиєреїв ухвалює не приймати розпоряджень неканонічного Церковного Управління в Москві; 3) Собор православних Архиєреїв готовий працювати в Польщі на засадах автокефалії і співпрацювати з Польським урядом на засадах Конституції, за умови, що цей уряд одержить благословення на автокефалію Царгородського та інших патріархів

і Голів автокефальних Церков, в т.ч. Московського патріарха за умови, що в Росії патріархат не буде скасовано взагалі.

Внаслідок переговорів з Константинопольським патріархатом, а також завдяки наполегливості польського державного уряду було отримано «Патріарший і Синодально-Канонічний Томос» Вселенської Патріархії від 13 листопада 1924 року²⁵. Це по суті справи означало зміну канонічної юрисдикції Православної Церкви в Польщі, до якої належало 4 млн. вірних на етнографічних українських та білоруських територіях, що відокремлювалися від Московського патріархату.

Згідно «Томосу» було визнано автокефалію Православної Церкви в Польщі і тим підтверджено право кожного народу в межах своєї держави мати свою Помісну Церкву на засадах автокефалії. Також було фактично підтверджено правочинність практики самостійного проголошення автокефалії Церкви в Греції, Сербії, Албанії та ін. Цим документом було офіційно заперечено правочинність приєднання до Московської Церкви Київської Митрополії (акт 1686 р.) і залежних від неї православних митрополій Литви і Польщі.

Про те, що точних відомостей щодо отримання Томосу від 13 лютого 1924 р. не було в Московській патріархії свідчить звернення місцеблюстителя Московського патріаршого престолу Сергія (Страгородського) до митрополита Діонісія (Валединського) від 24 вересня 1927 р. В цьому зверненні йдеться про те, що Святійший Московський Патріарх Тихон (Белавін) благословив для Польської Православної Церкви тільки церковну автономію. Але з листів митрополита Діонісія виходить, що він вважає себе головою автокефальної Церкви і звертається до Московської Церкви не як до Церкви-Матері, а до Церкви-сестри.

Через це митрополит Сергій просив надіслати йому пояснення чи справді Православна Церква в Польщі вважає себе автокефальною, чи є благословіння Московського патріарха на отримання цієї автокефалії і якщо його немає, то якими канонами керувалася ієрархія Церкви в Польщі при проголошенні цієї автокефалії.

Наступне відродження УАПЦ припадає на окупаційний період і пов'язане з існуванням «Райхскомісаріату Україна» у 1941 – 1944 рр. Влітку 1941 р. на Волині відновив свою діяльність український церковний рух. Було проголошено чинним Закон Директорії УНР від 1 січня 1919 р. про автокефалію Української Церкви. До планів відродження Української Церкви на окупованих землях представники руху відносили скликання Всеукраїнського

Собору в Києві з метою проголошення автокефалії цієї Церкви. Але стало зрозуміло, що Українського Уряду на чолі з Ярославом Стецьком немає і німецька адміністрація не збиралася розбудувати незалежну Українську державу. В середині липня 1941 р. в м. Рівному було організовано Українську Національну Раду на чолі з Степаном Скрипником, яка між іншим займалась питанням про відновлення УАПЦ.

Перебуваючи на території Генеральній Губернії, митрополит Діонисій (Валединський) вважав, що згідно Томосу про автокефалію від 13 листопада 1924 р., Православна Автокефальна Церква в Польщі повинна стати наступницею Київської митрополії, а сам митрополит зверхником цієї Церкви. Але 1 вересня 1941 р. митр. Діонисій отримав від Служби Безпеки заборону на виїзд до «звільнених земель» України.

11 серпня 1941 р., коли вся Волинь була захоплена німцями, митрополит Діонисій видав Декрет для єпископів Волині і Полісся. Через неможливість скликання Церковного Собору Єпископів у Варшаві або візиту митрополита на Волинь, єпископам доручалось самостійно скликати Собор Єпископів в Крем'янці або в Почаївській Лаврі.

Своїм Декретом митрополит Діонисій хотів запровадити новий перерозподіл єпископів по єпархіях, в т.ч. тих, хто був висвячений в часи радянської окупації, Але до виконання цього Декрету приступили тільки Архієпископи Полікарп (Сікорський) і Олександр (Іноземцев), які незважаючи на те, що формально всі єпископи на підрадянських землях повинні були перейти в юрисдикцію Московського Патріархату і увійти до Західноукраїнського Екзархату РПЦ у 1939 – 1941 рр., з початком війни знову проголосили своїм канонічним Владикою митрополита Варшавського Діонисія (Валединського).

В опозиції до плану митрополита Діонисія стояла інша концепція – архієпископа Холмського і Підляського Іларіона (Огієнка). 8 серпня 1941 р. на зборах Товариства православних українських богословів було заслухано постанову президії Товариства про відродження УАПЦ. «Меморіал» архієпископа Іларіона (Огієнка) від 31 серпня 1941 р. передбачав утворення УАПЦ з патріаршим устроєм. Недоліком «Меморіалу» була побудова Церкви тільки з погляду «національної рації», без посилення на церковні канони, Вселенські Собори та твори Свв. Отців, Владика Іларіон розробляв план очолення Київської катедрі і поширював її серед українського духовенства і громадян. Православна Церква повинна була стати державотворчим чинником. Церковний устрій

повинен був бути соборноправний, а Церква – автокефальною. «Мусимо конче виконати всенародній заповіт нашого великого митрополита Петра Могили: Українська Церква мусить нарешті стати Патріархією з Патріархом на чолі. Всі сусідні Церкви – Московська, Румунська, Сербська, Болгарська – Патріархії, і тому вже наша Церква не може бути нижчою від них» Усі інші Церкви – «тихонівська», «живоцерківська» і «липківська» повинні були зліквідуватись, а замість них утворитись єдина УАПЦ. Український Патріархат мав складатися з кількох Митрополій - Київської, Харківської, Полтавської, Волинської, Херсонської, Чернігівської та ін.

Тим не менше, відродження УАПЦ в «Райхскомісаріаті України» відбулося декретом митрополита Діонісія (Валединського) від 24 грудня 1941 р. Декретом від 24 грудня 1941 р. митр. Діонісій (Валединський) призначив єп. Луцького Полікарпа (Сікорського) тимчасовим Адміністратором Православної Автокефальної Церкви на «звільнених» землях України. 24 січня 1942 р. Архієпископ Полікарп був прийнятий в Райхскомісаріаті України в м. Рівному у резиденції Еріха Коха. У відозві, яку він склав з приводу цього прийому, говорилося: «Зверхником Церковної влади Святої Православної Церкви, на підставі діючих правно-канонічних актів і основ, мене призначено Адміністратором Православної Автокефальної Церкви на звільнених від більшовиків землях України... перебираючи в свої руки духовну опіку над православною українською людністю... вважаю своїм обов'язком підкреслити повну свідомість великої жертви крові... героїчного німецького вояка, ціною якої осягнуто звільнення згаданих земель від московсько-жидівської влади...».

УАПЦ на окупованих німцями землях проіснувала тільки в період окупації. Після нового «звільнення» українських земель радянськими військами і відновлення УРСР впродовж 1943 – 1944 рр. тут було поновлено канонічну владу Московського Патріарха і Український Екзархат.

Останній раз у 1990-ті рр. відбулося декілька проголошень автокефалії Православної Церкви в Україні, внаслідок чого виникло декілька Церков, які мають назву «Українська» і «Автокефальна». Третє відродження УАПЦ розпочалося у 1989 р., коли утворилася громадська група по відродженню УАПЦ — Олександр Ткачук, Лариса Лохвицька, Анатолій Битченко, Микола Будник, Сергій Набока²⁶, які розпочали агітацію у справі відродження та реабілітації УАПЦ формації 1921 р.

15 лютого 1989 р. в Києві починає діяти Ініціативний комітет, до якого увійшли Анатолій Битченко, Микола Будник, Лариса

Лохвицька, Тарас Антонюк о. Богдан Михайлечко, по відродженню УАПЦ, який опублікував «Звернення до Президії Верховної Ради СРСР та УРСР, до міжнародної християнської громадськості», де закликав українські парафії залишити Український Екзархат Московського Патріархату і переходити до УАПЦ, що проголосила преємство від знищеної радянською владою у 1930-х рр. УАПЦ формації 1921 року²⁷.

Оскільки новітній рух за автокефалію Православної Церкви в Україні проголосив Український Екзархат «п'ятою колоною Москви», то поминання під час ектенії на Св. Літургії відбувалися за Вселенського Патріарха Димітрія I. Ці дії активно підтримувалися Народним Рухом України. Як повідомила Лариса Лохвицька, ідею про необхідність відродження Української Автокефальної Православної Церкви в усій Україні висловив у приватній бесіді з нею В'ячеслав Чорновіл ще у 1988 р.

Збереглося повідомлення в газеті «Наша Віра — Православ'я» за 1989 рік: «19 вересня у центрі Львова, на місці майбутнього пам'ятника Тарасу Шевченку, перед великим зібранням людей виступив В'ячеслав Чорновіл (УГС) із закликом на підтримку відновлення УАПЦ. Зокрема у своїй промові, він наголосив на потребі братнього співжиття в Галичині і усій Україні УАПЦ та УКЦ»²⁸.

Знаковою подією для новітнього автокефального руху стало приєднання до УАПЦ єп. Житомирського і Овруцького Іоана (Боднарчука), який на той час знаходився за штатом через хворобу. 2 жовтня 1989 р. у Львові відбувся Собор УАПЦ, який офіційно запропонував Іоанну (Боднарчуку) стати на чолі цієї Церкви. 16 жовтня Владика Іоан дав свою згоду бути архипастирем відродженої УАПЦ. Слідом за ним до УАПЦ приєдналися парафії Львівщини, зокрема Успенська церква Ставропігійного Львівського братства ХУІ-ХУІІ ст. разом з прот. Віталієм Політило.

Виникла проблема приналежності православних парафій, які до того входили до складу Українського Екзархату РПЦ – частини парафій в Києві і в Галичині перестала поминати під час богослужінь Св. Патріарха Московського і всієї Русі Пимена і Митрополита Київського і Галицького Філарета. Натомість, почали поминати Вселенського Патріарха Димітрія I і взагалі постало питання утворення власної ієрархії.

31 жовтня 1989 р. Церковна Рада на чолі з прот. Володимиром Яремою оголосила правила за якими буде здійснюватися перехід до УАПЦ з інших юрисдикцій: 1) визнання засад соборно-правності та автокефалії Церкви в Україні; 2) засудження акту 1686 р.; 3) засудження тотального винищення УАПЦ формації

1921 р в 1930-ті рр. в СРСР; 4) визнання канонічного главенства Мстислава як первоієрарха УАПЦ.

Таким чином, на хвилі розвитку перебудови в СРСР напередодні його ліквідації, та на тлі подій, які супроводжували процес відновлення УГКЦ в Західній Україні після 1946 року, втретє за XX століття відбулося відродження Церкви з назвою «УАПЦ» в Україні.

Ключовим моментом в новітній історії проголошення автокефалії Православної Церкви в Україні залишається Православний Церковний Собор УАПЦ, який відбувся 5-6 червня 1990 р. в м. Києві²⁹. Учасники Собору помолились біля пам'ятника Св. Володимирі, потім біля стін Свято-Софійського собору, і після цього великим хресним ходом рушили до Будинку Кіно. На Соборі були присутні 7 єпископів УАПЦ та 703 делегати з усієї України. Головував на соборі єп. УАПЦ Іоанн (Боднарчук).

5 червня 1990 р. головну доповідь зробив єп. Іоанн (Боднарчук), в якій йшлося про необхідність проголошення Київського Патріархату. Після його доповіді почалося обговорення порядку денного Собору, коли був запропонований проект програми, до якої вносилися пропозиції делегатів. Далі виступали редактор газети «Наша Віра – Православ'я» Євген Сверстюк, депутат Сергій Головатий, єп. Володимир (Романюк). Головний сенс всіх доповідей стосувався відновлення діяльності УАПЦ в Україні, утворенню Українського (Київського) Патріархату, ідеології УАПЦ, яка є необхідною підвалиною для побудови незалежної Української Держави.

В цей день виступили о. Віталій Політило, який зачитав проект Уставу УАПЦ, який був обговорений делегатами. Володимир Ярема виступив з доповіддю про ієрархію і провід УАПЦ. Він запропонував поставити Патріархом Мстислава (Скрипника), а митрополита Львівського і Галицького Іоанна (Боднарчука) – місцєблюстителем (намісником) патріаршого престолу з правом носити дві панагії. На Соборі виникла пропозиція послати телеграму Вселенському Патріархові Димитрію I з повідомленням про обрання Патріарха Київського і всієї України.

Серед діянь Собору 5 – 6 червня 1990 р. найголовнішими були проголошення Українського (Київського) Патріархату і обрання Патріархом Київським і всієї України Блаженнішого Митрополита Мстислава (Скрипника), на час відсутності Патріарха в Україні Собор уповноважив митрополита Іоанна (Боднарчука) керувати Київським Патріархатом і бути намісником Київського патріаршого престолу, возвівши його в сан митрополита з титулом «Митрополит Львівський і Галицький». Собор утворив

Львівсько-Галицьку митрополію та 2 архієпископії – Тернопільську та Івано-Франківську.

Собор УАПЦ 5 – 6 червня 1990 р. знаменував собою останнє проголошення автокефалії Української Православної Церкви. У 1992 р. відбувся об'єднаний Собор і утворилася Українська Православна Церква Київського Патріархату. Додаткових проголошень автокефалії поки що не було. Таким чином, незважаючи на невизнання, на сьогодні ця Церква є автокефальною, що свідчить про втілення тих спроб проголошень автокефалії Православної Церкви в Україні впродовж ХХ століття.

¹ Митрополит Василь Липківський. Історія Української Православної Церкви. Розділ УІ: Відродження Української Церкви. – Вінніпег: Вид. накладом фундації Івана Гришука, 1961. – С. 5.

² Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – Нью-Йорк, Бавнд Брук: Друкарня Української Православної Церкви в США, 1977. – Т. 4. – Ч. I (XX століття). – С. 64-66; 113, 172.

³ Святогірський Данило. Головні засади Української Автокефальної Православної Церкви. – Дармштадт: «На чужині», 1946. – С. 3-6.

⁴ Даниїл [Чокалюк], єпископ. Канонічні засади автокефалії Української Православної Церкви // Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви. М-ли наук. конф-ції. Київ, 12 жовтня 1996 р. – К.: Вид. Комітету для відзначення 75-річчя УАПЦ, 1997. – С. 49.

⁵ Лотоцький О. Церковно-правні основи автокефалії. – Варшава: Друкарня Синодальна, 1931. – С. 58.

⁶ Про українізацію Церкви. Доклад Полтавському єпархиальному съезду 3-8 мая 1917 г. – Лубны, 1917. – 12 с.; Рклицкий С. К вопросу о церковной автономии. Схема лекции прочитанной на епархиальном съезде духовенства и мирян. 6 мая 1917 г. в г. Полтава. – Кременчуг: Тип. Т-ва Печатного Дела, 1917. – 16 с.

⁷ Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. – Т. I. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – С. 50-51.

⁸ Центральний державний архів вищих органів влади та управління України, м. Київ (ЦДАВО України). – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 26. Відозва Всеукраїнської церковної ради до населення від 5 травня 1920 року. – Арк. 1-5. Копія. Машинопис. Опубліковано: Мартирологія Українських Церков: В 4 т. – Т. I. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – С. 58-63.

⁹ Указ про заборону прот. Н. Шараївського в священнослужінні // Мартирологія Українських Церков: В 4 т. – Т. I... – С. 57.

¹⁰ Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 року: документи і матеріали / Упорядники: Михайліченко Г, Пилявець Л., Преловська І. – Київ-Львів: Жовква, 1999. – С. 376.

¹¹ Там само. – С. 376.

¹² Там само. – С. 376.

¹³ Там само. – С. 376.

¹⁴ Там само. – С. 376.

¹⁵ Там само. – С. 376-377.

¹⁶ Там само. – С. 377.

¹⁷ Там само. – С. 377.

¹⁸ Там само. – С. 377.

¹⁹ Там само. – С. 378.

²⁰ Там само. – С. 378.

²¹ Митрополит Василь Липківський. Слово Христове до українського народу. Проповіді на неділі і свята. – К.: Біб-ка журналу «Пам'ятки України», 1993. – С. 341.

²² Там само. – С. 342-343.

²³ ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 561. Машинописні і рукописні тексти статей журналу "Церква і Життя", частина I за 1927 рік. – Арк. 2-7. Правлена від руки чорнилом копія. Машинопис.

²⁴ Послання Всеукраїнської Православної Церковної Ради до Його Блаженства Царгородського Патріарха Василя III з 13 лютого 1926 року. Матеріали для історії Української Автокефальної Православної Церкви – Мюнхен-Нюрнберг: Вид. Церковно-Історичної комісії, 1955 – С. 7.

²⁵ Мартирологія Українських Церков: В 4 т. – Т. I... – С. 610-612.

²⁶ Черпак Володимир, протоієрей. Третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату як продовження справи Першого Всеукраїнського Православного Собору // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ. М-ли міжнар. наук. конференції в м. Києві 12 жовтня 1996 р. – К., "Логос", 1997. – С. 197.

²⁷ Преловська І. Всеукраїнський Православний Церковний Собор 5-6 червня 1990 року: до питання про вивчення документальних джерел Української Автокефальної Православної Церкви // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. [Праці ХУІІІ-ї міжнародної наукової конференції, м. Львів. 12-15 травня 2008 р.] – Львів: Логос, 2008. – Т. 1. – С. 800-809.

²⁸ Наша Віра - Православ'я. – К., 1989. – № 2-3. – С. 7.

²⁹ Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 5-6 червня 1990 р. Документи і матеріали / Упорядник І.М. Преловська // Апологет. Богословський збірник Львівської Духовної Академії УПЦ-КП. – Львів, 2007. – № 1-2 (12-13). – 125 с.



Давні кам'яні хрести Волині Х-XVIII ст.

*Боже слово про хреста тим, що гинуть –
то глупота, а для нас, що спасаємось – Сила Божя!
Перше послання св. ап. Павла
До коринтян 1.18*

Хрест – символ християнства, віра, надія, любов кожної віруючої людини світу, а нас українців, зокрема. Тому й був присутній він з нами від народження, а по смерті могилу довершував хрест символ - спасіння і воскресіння. Вже в IX ст. на історичній Волині наявність хреста вочевидь, зокрема серед розкопаних археологами поховань, які робили на жаль однобічні висновки: похований християнин, насправді ж – це були перші християнські поховання, тобто обряд здійснювала церква, а звідси далекойдучі висновки: церква існувала, як організація з вірними і ієрархією.[1. 26]

З X ст. маємо таких знахідок значно більше на Західній Волині і не тільки в домовині небіжчика, а й могильні хрести – зовнішній символ християнського поховання. Як правило на південній і центральній Волині хрести були виготовлені з каменю в той час як на Поліссі, багате на ліси, наявні дерев'яні хрести.[2. 47 – 50]

Тому й південна, меншій мірі центральна, Волинь, в зазначеному вище хронологічному поясі, в чисельному відношенні багатші на ці монументальні пам'ятки давнього християнства нашої землі. Вони є вагомі свідки християнських поховань, християнського розуміння життя і смерті, спасіння і воскресіння наших далеких предків і засвідчують їх глибину віри, розуміння потойбічної вічності.

Хрести виготовляли з каменю, яким південна Волинь була багата, були вони довговічніші від дерев'яних, а виразність призначення більш монументальніша, чим підкреслювалось сутність і значимість того поховання.

За формою кам'яні хрести Волині були різні, проте їх призначення зводилось до кількох виразних груп: могильні кам'яні хрести на цвинтарищах, де вони й найбільше збереглись, хрести на окремих могилах визначних осіб: князів, бояр, воїнів-героїв, єпископів, ігуменів, символічних могилах – знищених поселень, храмів Божих, монастирів, самих цвинтарищ, в пам'ять про якусь важливу подію – природну стихію, пошесть, чудесне врятування від

смерти, відзначення ювілейної дати, як от хрещення України-Руси, переможної битви над ворогом, початок будівництва святині.

Героїв, які віддали своє життя за рідну землю, глибоко шанують з сивої давнини всі народи світу як також і наш український народ. Їх не тільки урочисто ховали, а й намагались через монументальний хрест – пам'ятник на могилі героя зберегти пам'ять на віки: шана і наслідування прикладу. Такі поховання проводились завжди на державному рівні і приклади того знаходимо в наших літописах. На Волині біля міста Володимира ще й дотепер височіє монументальний кам'яний хрест на могилі Клима Христинича, воина короля Данила, який загинув 1218 року, захищаючи рідну землю від поляків. В "Літописі Руському" читаємо:

- Тоді ж убитий був Клим Христинич, один з усіх його, Данила, воїв, що ото його хрест і донині стоїть на Сухій Дорогві. [3. 375]

Король Данило на державному рівні поховав свого відважного воїна-героя, а могилу відзначив монументальним кам'яним хрестом, який пережив віки і прийшов пам'ятником – свідком до нас, щоб засвідчити про безсмертні героїчні діла наших предків. Можемо стверджувати, що таких хрестів на могилах полеглих героїв княжої доби було до і після зазначеної дати, але на жаль вони не збереглися.

Хрестами, як правило з чорного каменю, відзначали могили спочилих в Бозі митрополитів, єпископів, ігуменів, архімандритів, пізніше місцем їх поховань, як і князів, бояр, фундаторів, стали їх катедральні, монастирські святині, храми Божі які вони побудували. Але маємо приклади їх поховань біля святинь, а могили позначені кам'яними хрестами.

З літопису маємо історичні докази про існування біля старого Шумська монастиря св.Симона в 1233 році. Тоді король Данило молився в тому храмі перед битвою:

- А назавтра – читаємо в літописі, - перейшов він ріку Велю на Шумськ і, поклонившись Богу і святому Симону та приготувавши до бою полки свої, рушив до города Торчева.[4. 389] Монастир св.Симона зміла монголо-татарська повінь 1240 року, але місце на якому знаходилась святиня наша відзначена високим хрестом з чорного каменю, а чорний колір – символ смерти, суму з давніх часів в нашого народу. Хрест-однораменний з їх розширеними кінцями. [5. 160]

Того періоду знаходимо кам'яні хрести на монастирському кладовищі в містечку Підкамін' на горі біля відомого каменю, де був перший православний монастир ще в період домонгольський, сліди якого відшукали нещодавно археологи зі Львова. [6. 12]

Монастирське кладовище знаходилося в західній частині гори, а монастирська церква-капличка на камені, який в ХІХ ст. було

обколото на будівельні потреби містечка. В монастирі була й печерна церква, але сліди монастирських поховань кам'яні хрести засвідчують наявність цвинтару біля святині. Цей православний монастир в Підкамені змила, як і св.Симона в Шумську, монголо-татарська повінь і лише через чотири століття на горі що південніше відомого каменя домініканці заснували свій кляштор.

З другої половини XIII ст. знаходимо кам'яний хрест на місці літописного княжого граду Стіжка, сліди якого губляться в наших літописах після 1288 року, коли то слуга помираючого Володимира Васильковича на ім'я Рачша знайшов брата князя Мстислава в Стіжку: "Рачша ж і знайшов Мстислава в городі Стіжку і сказав йому річ братову...". [7. 442] Місто Стіжок як і сусідній Данилів, разом з своїми монастирями і храмами зникли з історичної карти Волині і більше в літописах не знаходимо згадки. В пам'ять про знищені княжі гради з храмами й вірними знаходимо давній кам'яний хрест на теперішній садибі вже покійного Михайла Устича. Цей монументальний кам'яний хрест витесаний з дикого каменю від часу осів по самі рамена в землю, а самі рамена посічені тим же часом і природними факторами в ньому. [8. 7]

В межах історичного Збаражу знаходиться відоме село Чернихівці з його давнім храмом св.Троїці, 1340 р. і цвинтарем-пантеолом на якому виявлено кількаразові поховання з первісними хрестами з другої половини XIV ст., знайденими в землі.

Пізніше над нижніми похованнями ховали тут нових небіжчиків, а їх могили відзначали новими хрестами. Ці хрести як первісних поховань так і пізніших менші за розміром і за призначенням суто кладовищенські. [9. 48 – 49]

Давня монастирська святиня в княжому граді Пересопниця знанна своїм писаним 1561 року Пересопницьким Євангелієм. Саме в цьому монастирі створено український рукописний твір, якому не маємо рівних, збережений Богом нам, щоб на ньому давали присягу народом обрані президенти незалежної України. Але сам монастир не зберігся, а на місці де стояла зникла святиня піднімається монументальний кам'яний хрест з XVI ст. [10. 225] Такими хрестами відмічені місця знаходження колишніх святинь з XVI- XVII ст. у Валево, Обичі, Рахманові біля Шумська Крем'янецького повіту.

Місце ще однієї зниклої святині з історичної карти міста Крем'янця призамкової церкви XV ст. позначено монументальним кам'яним хрестом, який витесаний з місцевого каменю, а на самому хресті вирізьблено ще три хрести, один посередині на всю висоту, маленькі над його ременами. [11. 70]

В місті Збаражі та його околицях збереглося багато кам'яних хрестів, давні свідки наших святинь, могил предків. Ще в XIII ст. відомий тут монастир св.Онуфрія, найбільша святиня цього регіону південної Волині, знищений татарами разом з Старозбаразьким замком 1589 року, воскрес знову завдяки князю Дмитру Вишнівецькому в XVII ст., а 1600 року на його місці вибудовано храм Преображення Господнього, біля якого й дотепер бачимо давні кам'яні хрести, величні свідки тих святинь. [12. 38 – 39]

Масивні кам'яні хрести знаходимо у містечку Вишнівець біля храму Вознесіння Господнього, 1530 р. в якому поховані найвірніші з цього роду українські князі великі будівничі храмів і монастирів Михайло і його дружина Раїна Вишневецька. Знаходяться вони на могилах на церковищі по обох боках від входу в святиню з західної сторони. Хрести з білого каменю, тесані з чітко окресленими прямокутними раменами, від часу осіли в землю, але їх надмогильне призначення не викликає жодних сумнівів. [13. 16 – 17]

Подібні кам'яні надмогильні хрести з XVI - XVII ст. знаходимо в Олеську, Бродях, Підгірцях як також в інших містах, містечках і селах південної Волині.

Цілу низку хрестів-пам'ятників на південній Волині залишила національно-визвольна війна українського народу 1648-1654 рр., особливо Берестецька битва в с.Пляшевій, с.Плоске, місті Крем'янці з його Пятницьким кладовищем – масовим похованням загиблих героїв-козаків Берестецької битви. В околицях села Пляшевої їх могили відзначені монументальними кам'яними хрестами ще в XVII ст. Виникає цілком справедливе запитання: чи справді подвиги українських козаків під Берестечком були забуті на Волині? Нам прищеплювали думку, що пам'ять і шану полеглим героям почали зберігати й віддавати лише після побудови храму-пам'ятника св.Георгія 1910-1914 рр. слугами московського церковного імперіалізму на гроші волинян.

А як же пояснити появу отих кам'яних монументальних хрестів в околицях Пляшевої, на П'ятницькому кладовищі в Крем'янці? Ні, не було жодного періоду забуття героїв Берестечка у пам'яті народній.

Ще по Берестецькій битві українське православне духовенство разом з вірними поставили тут своїм незабутнім козакам-лицарям кам'яні хрести, освятили їх, а московська церква і її ієрархи на початку XX ст. лише продовжили в своїх імперіальних цілях той віковий шлях шани і пам'яті нашого народу своїм вірним синам-героям. [14. 123 – 124] Ці хрести-пам'ятники на могилах безіменних козацьких лицарях, що смертю долали смерть, є свідками пам'яті і шани, яку розпочали берегти і віддавати во-

линяни полеглим на полі Берестецької битви з самих початків її нещасливого для України кінця.

Саме пам'яті і шаную волинян до полеглих, а не їх забуттям пояснити можна появу кам'яних хрестів на могилах полеглих козаків в ході Берестецької битви і по ній в селі Плоске за 10 км на південний схід від м.Дубно та на козацькому цвинтарі св.Параскеви-П'ятниці в м.Крем'янці.

Тут весь П'ятницькій цвинтар був усіяний монументальними кам'яними хрестами на могилах героїв-козаків, де знаходиться і могила козацького кобзаря на якій збереглась надмогильна плита-бандура. [15. 179]

Ці кам'яні хрести-вікові свідки шани і пам'яті волинян про козацьких лицарів, що віддали своє життя за волю і долю України.

До оригінальних цвинтарних хрестів з XVIII ст. належать хрести в с.Жуків біля Клевані Рівненського та с.Садів Луцького, с.Сераховичі Ковельського повіту. [16. 57. 98. 100]

В селі Жуків на давньому місцевому цвинтарі знаходимо кам'яні хрести надмогильного типу з прямокутними і трикутними раменами. Виготовлені вони з місцевого каменю і місцевими майстрами-камінетесами, як і по інших регіонах Волині.

Кам'яний хрест в с.Садів з різаними трикутними раменами вражає своєю монументальністю і становить особливий взірець цих християнських пам'яток нашої землі. Його надмогильне призначення пояснити важко, скоріше це була якась особлива символічна могила, а не конкретна.

Подібні, але менші за розміром кам'яні хрести з різаними трикутними раменами знаходимо на цвинтарі с.Сераховичі Ковельського повіту також того часового поясу.

Ці хрести – надмогильні пам'ятники, але є серед них також оригінальні, притаманні майстерності каменотесів саме цьому регіону Волинського Полісся.

Наприкінці XVIII ст. з'явилися на південній Волині, особливо тієї що опинилась після 1772 року в складі Австрійської імперії, кам'яні хрести на перехрестях вулиць сіл, містечок, роздоріжжях, на місцях нещасної кончини вірних, біля джерел і інше. Ставити їх в тих місцях перейняли звичай із західної Європи. Але ці хрести, як правило, були вже з розп'яттям Спасителя, обставлені фігурами Богородиці, Апостолів, святих ангелів і т.д., вони є християнські пам'ятки вже пізнішої доби.

Кам'яні хрести Волині – тема ще не досліджена у волинезнавчій науці і автор розпочинає лише їх початки з вірою, що матимуть ці давні пам'ятки християнства нових дослідників, які збагатять своїми працями рідну науку.

1. Рожко В. Нарис історії Української Православної церкви на Волині, Луцьк, 2001, с.26.
2. Рожко В. Придорожні хрести на Поліссі. Відомості, Лондон, 1998, ч.3, с.47-50.
3. Літопис Руський, Київ, 1989, с.375
4. Там само, с.389
5. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся, Луцьк, 2000, с.160
6. Рожко В. Підкамінь - забута святиня. – Вільна думка. – Сідней, 2003. – ч. 7-8. – с. 12.
7. Літопис Руський, с.442
8. Рожко В. Літописні княжі гради південної Волині Данилів і Стіжок, Українська Думка, Лондон, 2002, ч.39, с.7
9. Рожко В. Найдавніша святиня історичного Збаража, Православний вісник, Київ, 2002, ч.1-2, с.48-49
10. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся, Вінніпег, 1986, т.2, с.225
11. Цинкаловський О. Старовинні пам'ятки Волині, Вінніпег, 1975, с.70
12. Рожко В. Монастирі і храми міста Збаража XIII-XIX ст., Відомості, Лондон, 2002, ч.3, с.38-39
13. Рожко В. Біля витоків Горині, Гнізни, Самця і Жираку, Вільна думка, Сідней, 2002, ч.23-24, с.16-17
14. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся, с.123-124
15. Там само, с.179
16. Цинкаловський О. Старовинні пам'ятки Волині, с.57, с.98, с.100



В. Рожко

Біля літописних градів Данилів і Стіжок

*Отак ваше світло нехай світить перед людьми,
щоб вони бачили ваші добрі діла,
та прославляли Отця вашого, що на небі.
Св. Матвія 5.16.*

1. Отак ваше світло нехай світить перед людьми...

Південна історична Волинь багаті і цінні сліди свого минулого зберігає в нашій топоніміці, як от, назви літописних міст Данилів, Стіжок, городищах, замковищах, монастирищах, церковищах, археологічних знахідках, залишках печерних монастирів і т.д.

Першу писемну згадку про княжі гради Данилів і Стіжок знаходимо в "Літописі руському": Даниліва під 1240 роком, Стіжка – 1259 року. Обое згадки стосуються монголо-татарської повені і

окупації ними наших земель. Непроступні стіни Данилова лише окаламутила хвиля орди Батия, але залити його не змогла:

- А коли побачив, що Крем'янець і город Данилів не можливо взяти йому, то відійшов від них. [1. 397-398]

Знову ж таки писемна згадка про місто-супутник Данилова – Стіжок пов'язане з монголо-татарською окупацією, коли то хан Бурунда наказав волинським князям 1259 року розметати укріплення біля міст і вони змушені були підкоритись наказам ворога:

- Лев розкидав городи Данилів і Стіжок, а звідти пославши воїв, Львів розметав... [2.421]

Міста-супутники Данилів і Стіжок знаходилися на горі УНІАС і Троїцькій – відроги Карпатських гір. Ці літописні гради були важливими оборонно-стратегічними пунктами в природному оборонному ланцюгу і служили своєрідними природними щитами Волині на її південному пограниччі. Разом з Крем'янцем, Вишнівцем, Збаражем, Підкаменем творили ці міста-супутники єдиний захисний щит в оборонному ланцюгу нашої землі з півдня. [3.169-170]

Літописний Данилів на горі УНІАС був в XI – XIII ст. справді могутньою неприступною фортецею. На вершині велика рівна площа на якій знаходилися княжий замок, адміністративні і господарські будівлі, які з усіх сторін були обнесені земляними валами з кам'яними мурами і сторожовими вежами на них. В нижній частині гори зберігаються залишки ще одних земляних валів, а з самого низу гора УНІАС була оточена ще одним кільцем земляних валів, за якими знаходилися рови наповнені водою річки Іловиця, яка бере свої витoki з природних джерел між недалекоми селами Велика і Мала Іловиця. [4.6]

Оточений водами річки Іловиці, трьома поясами земляних валів, з кам'яними мурами і вежами на найвищому, що опоясували саме град Данилів, з цілою мережею підземних ходів – був це справді непробивний щит Волинської землі. Слід підкреслити, що місто могло витримати довготривалу облогу, бо мало всі необхідні запаси продовольства і води з природного джерела на горі УНІАС.

Маємо також наголосити, що вже впродовж віків науковці намагаються розгадати походження самої назви гори, на якій був вибудований літописний Данилів, цей загадковий топонім залишається і по цей день не розгаданий, лише о. Аполоній Сендульський відомий дослідник історичної Волині другої половини XIX ст. висунув гіпотезу, що сама назва УНІАС вказує єдність цієї місцевості з чимось... [5.716]

На думку автора, що м. Данилів було містом супутником Стіжка, тобто єдність з цим містом: географічно-природнича – в 5 км., на відломах Карпатських гір, економічна, адміністративно-територіальна та інша. [6]

Саме ж літописне місто Стіжок виводить свою назву від навколишніх гір, які нагадують своїм виглядом стіжки сіна. [7.716]

Із зникненням з історичної карти літописного княжого міста Данилів, його місто-супутник Стіжок продовжувало ще якийсь час залишатися важливим оборонним градом. В XIV ст. стає він об'єктом пильної уваги польських королів, які будь-якими методами хотіли заволодіти Волиню, Україною.

З 1366 року містечко належало до луцького і волинського князя Любарта і було тісно пов'язане адміністративно-територіально, економічно і політично з м. Луцьком, а в 1392 році Стіжок з цілою волостю належав князю Леву Свидригайлу Ольгердовичу. В XV ст. – власність королівщини. Тут польські королі по Люблінській унії 1569 року вибудовують свій замок, де вони проводили певну кількість днів у році на відпочинку. Дбаючи насамперед про свій захист, вони укріпили місто оборонними земляними валами, оточили їх водами річечки Коловиниці, однак вже в XVI ст. стає власністю князів Святополк – Четвертинських. [8.412]

В 1583 році княгиня Матвіїва Четвертинська власниця Стіжка платила від 4 дим., 6 город., 1 боярина, і 1 попа.

По князях Четвертинських воно - власність князів Збаразьких, а вже від них переходить до рук князів Вишневецьких, з 1725 року належить князям Радзивілам. По них воно мало ще ряд своїх нових власників, але вже з XVII ст. втрачає статус міста і стає звичайним селом південної Волині.

Літописні княжі гради Данилів і Стіжок впродовж віків залишалися важливими непробивними щитами в природному оборонному ланцюгу початком якого вони були та який охоплював вершини гір Медоборів через Збараж, Оприлівці, Підкамінь. Наші князі, зокрема король Данило, в своїй оборонній стратегії, надавали їм важливого значення як ключовим форпостам, укріплювали їх міць земляними валами з мурованими стінами, вежами на них, розміщали тут відбірні, віддані загони свого війська, що й змусило хана Батия відійти від них. Впродовж віків світло розквіту цих княжих градусів світило своєю міццю, величчю і славою перед волинянами, чужинцями, які бачили їх важливими осередками нашої землі.

2. ...та прославляли Отця вашого, що на небі...

Південна Волинь в усі віки славилась своїми печерними анахоретськими, келіотськими, спільножитними монастирями, храма-

ми, чудотворними іконами, мучениками, преподобномучениками святого українського православ'я – віри наших батьків, прадідів.

Про глибину віри наших предків, щирість їх молитов, жертвність на будову святинь землі нашої розповідають не лише документальні, історичні джерела, голосом віків промовляє до нас місцева топоніміка, як от: Монастирище, Церковище, Кладовище, Свята гора, Монастирська гора, Божа гора, Семець і т.д. [9.11]

Назвами давніх топонімів промовляє до нас і минуле окутане сивою пеленою віків: городища, монастирища, церковища літописних градів Данилів і Стіжок та навколишня місцевість біля них.

Самі їх назви – Спаська гора, Троїцька гора вказують на святість місць, де знаходились печерні монастирі, в яких спасалися ченці анахорети, келіоти, стояли предавні святині того регіону Волинської землі.

На захід від Данилової гори, - читаємо в історичних джерелах, - знаходиться Троїцька гора, де зберігся помонастирський мурований храм з пізнішою добудовою, фундаменти будівель монастирських келій, а з східної сторони гори збереглися рештки давнього печерного монастиря-скиту X-XII ст., ровесника княжого граду.

Ця свята обитель належить до тих перших печерних монастирів Волинської землі, яку пізніше ченці-келіоти перенесли на вершину гори, а зруйнований татарами монастир воскрес в добу Іова Почаївського XVI ст. Цей монастир між Даниловим і Стіжком, мабуть, був їх спільною святинею, яка єднала, а не роз'єднувала. [10.123-124]

Місцеві перекази вперто переконують дослідника, що був він пов'язаний підземними ходами з літописними містами-супутниками.

В цій святій печерній обителі вершили свої подвиги ченці-анакорети, келіоти з щирих молитов, довгих постів, роздумів, прощень, покаянь, важкої фізичної праці та інше.

Пізніше вже в XVI ст. преподобний Іов Почаївський не лише проводив тут свої довгі молитовні роздуми на самоті, а й вибудував над печерною обителлю невелику муровану церкву св. Троїці і від того пішла назва гори Троїцька. [11.402]

В цій святині давнього літописного Стіжка збереглася й до наших днів чудотворна ікона Св. Троїці, можливо походить ще з часів монастирських. Чудотворний образ давньої волинської іконописної школи і мальований кимось з ченців. [12.89-90]

Нині ця святиня приписана до храму Преображення Господнього в с.Стіжок, побудованого на початку XX ст., а до того належала до церкви Різдва Пресвятої Богородиці, 1795 року в с. Антонівцях.

Про наявність монастиря Преображення Господнього (Спаського) розповідають нам документальні джерела за 1633 рік:

Про Свято-Преображенський монастир знаходимо згадки в дарчих записах князя Стефана Четвертинського князю Янушу Вишневецькому на маєтки в селах Антонівці і Стіжок, - читаємо в документальних джерелах. [13.170]

Про цю святу обитель Божу, в якій прославляли Отця Небесного знаходимо і в документах протестах настоятеля Загаєцького монастиря Св. Івана Милостивого о. Єлашовича Руської унійно-православної церкви з приводу незаконного захоплення монастирської землі князем Радзивілом. [14.170]

Даниловому горі часто називають ще й Спаською і саме на ній, на думку автора, знаходилась обитель в ім'я Преображення Господнього.

Коли уважно обстежити її, то неможливо не помітити залишків великої руїни: земляних валів, каменів-валунів з фортечних стін і веж, джерела з цілющою водою, печери в західній частині гори. Вона напівзавалена, але не має жодних сумнівів, що тут був печерський монастир як і на Троїцькій горі.

В ньому також спасалися від "суєти суєт світу цього" ченці анахорети, келіоти. На думку автора в ньому міг проводити свої молитовні роздуми преподобний Іов Почаївський в XVI-XVII ст. як і в сусідньому печерному монастирі на Троїцькій горі.

Не має сумнівів, що в назву гори Спаська вкладено двояке походження – це від обители Божої в ім'я Преображення Господнього нашого Спасителя - Спаса, та від печерного монастиря в якому СПАСАЛИСЯ ченці відлюдники-анакорети, келіоти, а про їх спасіння дбало саме природне оточення – твір Вседержителя, в якому тут як ніде відчутно руку Творця.

В цих двох печерних монастирях на горах Свято-Троїцький, Спаський впродовж віків прославлялося в молитвах і піснеспівах, думках і ділах ім'я Отця нашого, що на небі.

Криваві буревії з пожеж і крові, що пролетіли над ними, майже затерли сліди цих двох давніх монастирів, які вийшли з печер, однак живуть вони в документальних та історичних джерелах, пам'яті народній, археологічних знахідках, місцевій топоніміці.

Біля підніжжя гори УНІАС (Данилової, Спаської) на берегах річки Іловиці, притоки річки Ікви, виросло село Антонівці. Найімовірніше, що в основу своєї назви перші поселенці взяли ім'я чоловіка Антона, який, можливо, і був його засновником. Перша писемна згадка про нього - 1545 рік, коли воно належало князю Василю Четвертинському, однак як поселення існувало набагато раніше. [15.60]

В кінці XIX ст. були тут два невеличкі підприємства – тартак, гута по виплавленню скла і виготовлення скляних виробів, а також налічувало воно 113 дворів та 1031 жителів. [16.60]

Найбільшою святинєю села був храм Божий, могили предків, полеглих козаків на сільському предавньому кладовищі та на церковищі.

В історичних джерелах знаходимо такі твердження:

Церква Різдва Богородиці з 1795 року збудована на місці, де була віддавна дуже стара церква. [17.60]

Отож саме святість місця покладена була в основу побудови нового храму, як і нині, коли йде його відбудова.

Церква за своєю архітектурою належала до тринавних волинських святинь і відзначалась своєю монументальністю. Побудована з відбірного дерева з окремою дерев'яною дзвіницею, яка також належала до мистецьких архітектурних взірців церковного будівництва.

Про давність святинь с. Антонівці церкви Різдва Пресвятої Богородиці та її попередниці свідчать кам'яні хрести на цвинтарі XVII-XVIII ст., які полишалися не звандалізовані:

Станом на 1892 рік, - знаходимо в історичних джерелах, - церква Різдва Пресвятої Богородиці, 1795 року в с. Антонівцях, - дерев'яна, така ж дзвіниця, вибудовані коштом парафіян. Приписане с. Стіжок церква св. Троїці, невідомо коли була побудована. Її будівництво приписують Іову Почаївському, а також села Велика і Мала Іловиця. Всіх парафіян 1703 душ, чоловіків – 857, жінок – 846. Землі церковної – 60 десят. [18.274-275]

Мешканці с. Антонівці завжди мали високу національну свідомість, а під час німецької окупації поруч села розташувався штаб УПА групи Південь під командуванням Енея.

Біля храму Різдва Пресвятої Богородиці поруч могили настоятеля о. Крицького поховано курінного Осипа, який загинув в бою з червоною московською бандою в Суразких лісах:

26 липня, - читаємо в історичному джерелі, - у селі Антонівцях відбувся великий похорон курінного Осипа. На похоронах був присутній Максим Рубан (Микола Лебідь), командир групи УПА Еней... На цвинтарі біля самої церкви, поруч із похованим настоятелем, спочив курінний УПА Осип. [19.143]

По другій окупації села московськими більшовиками Антонівці продовжували залишатися однією з важливих і тривалих баз УПА і в 1948 році село було зліквідовано, а на місці селянських садів посаджено посадки. [20.256]

Доля святині церкви Різдва Пресвятої Богородиці в підсоветській неповторній дійсності була вражаюча: спочатку звандалізована, а 1979 року її спалив лісничий Володько:

Село Антонівці, - розповідала автору 7 квітня 2011 року на Благовіщення Господнє Юлія Чернюк 1935 року народження, вціліла його жителька, - оточили енкаведисти на другий день по Пречистій 1948 року. У варварський спосіб вони били вікна, розрубували двері, знімали покрівлі, розтягували стіни житлових і господарських будівель. Одночасно ішло масове пограбування селян, забирали все – картоплю, сало, птицю, худобу, сільгоспреманент і інше.

Коли батько тоді ще живої Юлії Чернюк запитав головного московського ката-вандаліста Талейка, чому його бандити покрали все, він у цинічній формі відповів: “Не покрали, а ето зарплата за роботу...”

З слів Юлії Чернюк дізнаємося і про останні дні церковного герострата лісника Володька, який довгі роки спаралізований самотньо лежав в хаті і незадовго перед смертю повідомив сусіда, як червоні московські кати підбили його на цей жажливий злочин, за який його Господь так покарав.

Впродовж віків у святинях літописних міст Даниліва і Стіжка, в церкві Різдва Пресвятої Богородиці, 1795 року та її попередниці, вірні в щирих молитвах разом з нашим духовенством прославляли Творця і Вседержителя, передавали глибоку віру в Бога наступним поколінням односельчан.

3. ... щоб вони бачили ваші добрі діла...

Телефонний дзвінок зимового надвечір'я заставив мене полишити працю над завершенням книги “Дзвони Божих храмів історичної Волині Х-XX ст.” і розпочати розмову з о. Андрієм Любуньом настоятелем парафії Вознесіння Христового в с. Велика Іловиця Шумського району Тернопільської області.

Благословив отця Андрія на розмову зі мною та дав йому мій номер телефону владика Нестор єпископ Тернопільський і Буцацький УПЦ КП.

З слів о. Андрія зрозумів, що він потребує допомоги, зокрема наукового обґрунтування в документальних та історичних джерелах, що на горах УНІАС, Троїцькій були Святі обителі Божі, а монастирська церква св. Троїці, яку побудував преподобний Іов Почаївський, як монастирський храм над печерною обителю в якій преподобний проводив довгі молитви і пости, в ХІХ ст. була приписана до церкви Різдва Пресвятої Богородиці, 1795 року в с. Антонівцях. По тому були ще й нові телефонні розмови та мій лист з на-

уковими виписками з документальних, історичних джерел необхідних для заснування святої обителі недалеко Спаської гори.

Від часу нашої першої телефонної розмови пройшло майже два місяці, на протязі яких в мене не зникало бажання в черговий раз побувати на місцях літописних градів Данилова і Стіжка. Коли ж о. Андрій повідомив мене, що він розпочав відбудову спаленої церкви Різдва Пресвятої Богородиці і вже зробив перші кроки в цьому святому ділі, вирішив побачити добрі діла отця та його парафіян. Напередодні у видатного луцького іконописця Степана Лаврентійовича Шкамарди купую високомистецьку ікону Почаївської Божої Матері і разом з своїм студентом Романом Третяком 7 квітня у свято Благовіщення Господнього вирушили до сіл Лишня, Стіжка, Антонівець, Малої і Великої Іловиці. В с. Смига нас забирає о. Андрій своїм стареньким автомобілем. В дорозі дізнаюся, що отець з Бродівщини, скінчив колегію патріарха Мстислава I в Харкові, служив Богові і Україні на Луганщині, Запоріжчині, Херсонщині, а вже вісім років віддав служінню в Божому винограднику с. Велика Іловиця, де за цей час побудував новий мурований храм, в якому править служби Божі рідною мовою. Дізнаємося про наскрізь просякнуті кримінальністю “канонічні” монастирі південної Волині від Почаєва, починаючи.

В монастирях Московської церкви, очолюваної наймогутнішим міліардером Кирилом масово посіла мамона, вся їх діяльність зведена до грошей, “канонічного верховенства” і звірячої ненависті до всього українського.

Дізнаємося, щоб заснувати монастир Різдва Пресвятої Богородиці в Антонівцях, на будівництво якого дав благословення святіший патріарх Філарет довелося о. Андрію подолати чисельні перепони штучно створені “московськими каноністами” та їх соратниками в різних гілках влади.

Отець Андрій подав ще в минулому році прохання владиці Нестору, правлячому єпископу Тернопільському і Бучацькому, а владика звернувся до святішого патріарха Філарета за балагословінням. Нижче наведено виписку з журналу №37 засідання Священного Синоду від 13 грудня 2010 року.

Прохання Преосвященного Нестора, єпископа Тернопільського і Бучацького про відкриття жіночого монастиря Різдва Пресвятої Богородиці в с. Антонівцях Шумського району Тернопільсько-Бучацької єпархії.

Завдяки динамічній праці о. Андрія Любуна затверджено статут, виділено землю під будівництво святні, в монастирі вже є дві насельниці...

Коли засновував монастир, - наголошує священник, - хотів поєднати всі святі місця разом з Даниловим, Стіжком і околицями в один молитовний комплекс і своїми молитвами разом з вірними пом'янути тих, хто так щедро полив українською кров'ю цю частину святої Волинської землі...

Стареньке авто накручує асфальт своїми колесами і ми вїжджаємо в с. Лишня, в якому ліворуч від шляху джерело св. Анни – перша святиня в Антонівському молитовному комплексі. Тут споруджено церкву-капличку і вона відкрита для всіх вірних та прочан, які шлють свої молитви до Вседержителя за душі невинно убієнних українських козаків, воїнів УНР і УПА, які захищали рідну землю від московських і німецьких варварів.

Проїжджаємо багатостраждальний Стіжок, якого до тла спалили гітлерівські варвари весною 1943 року, вимордували більшу частину його жителів, але отримали за свій злочин проти українського народу гідну плату з рук вояків УПА. Про це читаємо в історичних джерелах:

Під Стіжком, у висліді бою, у нас було лише три легко ранені. Німці мали 90 вбитих і поранених. Згідно з даними нашої розвідки, вбиті були поховані в спільній могилі на польовому цвинтарі в Білокриниці – вночі, щоб приховати перед населенням ганебну поразку й кількість жертв. День 9-ий травня був днем нашої перемоги. За село Стіжок німці дорого заплатили власною кров'ю. [21.93]

Мурована церква Преображення Господнього, 1904 року залишилася не знищена німецькими катами, а от московські кати знищили не лише с. Антонівці, в яке ми вїжджаємо, а й спалили церкву руками свого агента. Отець Андрій зупиняє своє авто біля церквища напроти якого через дорогу давнє кладовище. На церковищі вже підготовлений до будови фундамент, єдине що лишилося від спаленої церкви та ще цегляна огорожа навколо нього з кованими залізними воротами. Відчиняємо давні ковані візерунчасті двері і оглядаємо фундамент, могили за вівтарною частиною фундаменту колишнього настоятеля о. Крицького, курінного Осипа, невідомі прадавні кам'яні хрести XVII-XVIII ст. Їх вціліло тут 20, різної величини і мистецької вартості, серед них багато доби Козаччини, їх ще більше на старій частині місцевих могилок. Повз нашу увагу не минули 2 мистецько ковані металеві надбанні хрести, які вціліли і які о. Андрій готує поставити на куполах відбудованого монастирського храму Різдва Пресвятої Богородиці.

В Антонівцях нині лише 20 будинків, але не всі заселені, а мешканців лише 21 особа, тих поворотців з Сибіру, серед яких охо-

ронці минулого села і повстанської слави Віктор Омельчук, покійний батько якого був нагороджений Лицарським Хрестом та грамотою до нього Миколою Плав'юком, його дружина Валентина Омельчук-Еленбергер, німкеня за походженням, родичі якої вивезені були москалями на Алтай і яку пан Віктор, відбуваючи військову службу у тій частині колишньої червоної імперії зла, знайшов і привіз на Волинь в Антонівці.

Від них дізнаємось про окремі фрагменти з історії цього регіону Шумщини, записуємо невідомі нам імена повстанців-героїв.

По дорозі до третьої частини молитовного комплексу сіл Мала і Велика Іловиця о. Андрій розповідає нам невідомі сторінки з життя преподобного Амфілохія Почаївського родом з Малої Іловиці – мученика і страдника, якого московські так звані ченці Почаївського монастиря заточували в совецькі психушки. Вже із закупленої вірними та о. Андрієм хати його батьків, яку так хотіли купити московські криміналісти, але сестра преподобного, яка проживає в Шумську, відмовила зайдам, тому вони змушені були побудувати свою каплицю на іншому місці, і готуються будувати церкву-каплицю преподобного Амфілохія в якій залишилося не лише багато спогадів про святого мученика, а й предметів з його побуту.

В церкві Вознесіння Христового у Великій Іловиці передаю ікону Божої Матері Почаївської для монастиря о. Андрію і вірним, залишаю їм кілька десятків своїх книг, їдемо з Романом Третьяком до гори УНІАС, на вершині якої оглянули рештки земляних валів, каміння з них, які опоясували літописне місто, печерний монастир, напилися цілющої води з джерела, перегорнули, прочитали невідомі сторінки нашого минулого.

Прощаємось з о. Андрієм і залишаємо цю святу землю з вірою, що постануть в недалекому майбутньому тут нові святині наші і жоден ворог України і Української церкви не зруйнує їх, а будуть вони добрими нашими ділами поставати перед прийдешніми, які прославлятимуть своїми щирими молитвами Отця Небесного за Його ласки і щедроти.

-
1. Літопис Руський. – Київ, 1989. – с. 397-398.
 2. Там само. – с. 421.
 3. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000. - с.169-170.
 4. Рожко В. Літописні княжі гради південної Волині Данилів і Стіжок. – Українська думка. – Лондон, 2002 19 вересня. – с.6.
 5. Сендульський А. Село Стіжок Крем'янецького повіту. – Волинські епархіальні відомості. – Крем'янець, 1873. – ч.20.- с. 716.
 6. Рожко В. – Цитована праця.
 7. Сендульський А. – Цитована праця.

8. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. - Вінніпег, 1986. - т.2. - с.412.
9. Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся. - Луцьк, 2008. - с.11.
10. Там само. - с.123-124.
11. Волинські єпархіальні відомості. - Крем'янець, 1891. - ч.12. - с. 402.
12. Рожко В. Чудотворні ікони Волині і Полісся. - Луцьк, 2002. - с. 89-90.
13. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. - Луцьк, 2000. - с.170.
14. Там само.
15. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. - Вінніпег, 1984. - т.1. - с.60.
16. Там само.
17. Там само.
18. Дев'яностоліття правосл'я на Волині. - Житомир, 1892. - с.274-275.
19. Скорупський М. У наступах і відступах. - Чикаго. - с.143.
20. Там само. - с.256.
21. Там само. - с.93.



*В. Рожко,
Ю. Левковець*

Роль отців настоятелів Георгія Малюжкевича, Константина Вагатовича в українізації Богослужень у с. Воротнів на Луччині в 20 – 30 роках ХХ століття

*Ніхто більшої любові не має над ту,
як хто свою душу поклав би за друзів своїх.
Св. Івана 15, 13.*

Село Воротнів на історичній Луччині належить до давніх поселень нашого краю, про що свідчать кам'яні знаряддя праці знайдені в його околицях. В середньовіччя воно було своєрідними природними воротами для Луцька, від чого і отримало свою назву.

Знаходиться село на родючих ґрунтах, через село протікає річка Топілля, яка бере свої витoki з джерела недалеко Воротнева.

Перша писемна згадка про село – 1570 рік в поборовому реєстрі Луцького замку і було воно на той час власністю українського шляхтича Михайла Дзялинського [1, с. 261].

Проте поселення існувало задовго до вище зазначеної дати, про що свідчать археологічні знахідки металеві вироби XII – XIII ст. знайдені на його території.

Головною святинею села завжди був і залишається храм Божий. Перша святиня, як бачимо з історичних джерел, була дерев'яна, трьохнавна і належала до типових монументальних церковних споруд XVI – XVII ст. [2, с. 261].

Наприкінці XVIII ст. ця церква була в напіваварійному стані, тому і розібрана, а на її місці шляхтянка Магдалина Кучинська побудувала своїм коштом мурований храм Різдва Пресвятої Богородиці, 1785 року [3, с. 328 - 329].

Церква належить до визначних пам'яток архітектури Волині доби раннього класицизму. Її дзвіниця побудована 1869 року. Храм з дзвіницею оточені мурованою огорожею з воротами і становлять єдиний духовний комплекс [4, с. 90].

На своєму віку церква мала цілий ряд настоятелів, імена яких в переважачій більшості до поч. XIX ст. загубилися на сторінках історії.

Слід наголосити, що отці-настоятелі разом з глибоко побожними, національно-свідомими парафіянами завжди становили єдине духовне ціле, але особливо ця національно-духовна єдність проявилася в с. Воротнів у 20 – 30-х роках XX століття, коли західна Волинь була окупована Поверсальською Польщею за настоятельства отців Георгія (Юрія) Малюжкевича (1903 - 1945), Константина Вагатовича (1898 - 1945).

Поверсальська Польща, окупувавши наші землі, проводила шовіністичну політику ополячення, окатоличення місцевих українців. Відбувалося масове зачинення українських шкіл і заміна їх подекуди з польською мовою навчання, а в більшості так званих утравістичних, в яких українська мова вивчалася як предмет, всі ж інші предмети були в польській мові. Саме таку школу бачимо в с. Воротнів [5, арк. 42].

Волиняни свідомі свого українства чинили опір полонізації всіма доступними засобами в межах тогочасних законів Речі Посполитої.

На захист української мови, історії, культури, церкви стало Товариство «Просвіта», філія якої була створена у Воротневі 22 лютого 1925 року. Першим її головою було обрано Івана Тивонюка, секретарем Віталія Сорочинського, скарбником Андрія Мішука. На оргзборах присутніми було 70 чоловік, з яких 49 членів «Просвіта» [6, арк. 1 – 4].

Утративши рідну мову в школі, свідомі українці села несли її до душ односельчан, особливо молоді, через «Просвіту». У Воротневі створено оркестр, аматорський гурток, хор, хату-читальню в помешканні Кузьми Власюка, бібліотека якої в 1931 році налічувала 167 книг з 55 назв, серед яких твори: Т.Шевченка, М. Гоголя, Д. Яворницького, М. Коцюбинського, Б. Лепкого, Л. Глібова, С. Руданського і інших [7, арк. 1 - 2].

За вищевказаний рік з хати-читальні читачам було видано 527 книг.

Велику роль в пробудженні національної свідомості жителів села послужив аматорський гурток і хор. До аматорського гуртка належало 12 чоловік, з них 4 дівчат. Більша частина з них молодь до 20 років.

Впродовж 1925 – 1931 років самодіяльні артисти поставили цілий ряд вистав, дохід від яких ішов на просвітницькі цілі. Це такі вистави: Невольник, Наймичка, Сватання на Гончарівці, Дай серцю волю заведе в неволю, Ой не ходи, Грицю, та й на вечорниці і інші. Слід наголосити, що всі ці вистави відбували аматори не лише по кілька разів у Воротневі, а й в навколишніх селах: с. Теремно у помешканні Марії Савицької, с. Копчі і інших [8, арк. 18, 21].

Місцевий хор «Просвіти» вносив своїми піснями національні почуття до душ односельчан, тим самим будив їх від заколисування поляками до летаргічного сну, виховував національну самобутність і гідність.

В 30-х роках проведені вечори пам'яті Тараса Шевченка зробили особливий внесок в розширення національної свідомості і ширенню опору польському шовінізму на волинській землі.

Але особливе місце в духовному житті жителів Воротнева займала церква, служби Божі в них з рідною мовою. І все це завдяки свідомому місцевому українству об'єднаному в філії «Просвіта».

– Служба Божа вже в 1929 році велася по-українськи, – читаємо в документальних джерелах, – по упертім старанні свідомих громадян... [9, арк. 43].

В тому році настоятелем церкви Різдва Пресвятої Богородиці був о. Георгій Малюжкевич, дияконом – Дмитро Сорочинський, він же керував і церковним хором. Всі піснеспіви виконувалися рідною мовою [10, арк. 42 – 43].

Отець Георгій Малюжкевич народився в с. Башуки Крем'янецького повіту. Скінчив Волинську Духовну семінарію в Крем'янці, переведений з Воротнева не без тиску польської поліції в 1931 році в с. Микуличі Володимирського повіту. Заарештований на цій парафії червоними московськими «визволителями» 29 жовтня 1940 року. Після довгих фізичних і моральних тортур у

Володимир-Волинській тюрмі за два тижні до початку німецько-радянської війни 22 червня 1941 року вивезений в концентраційні табори Сибіру. Востаннє перебував в одному із них в Комі АР де й помер [11, с. 239].

За час свого служіння Богові й рідному народові у с. Воротнів о. Георгій Малюжкевич створив добре злагоджений церковний хор, правив св. Літургію українською, решту слов'янською. В документальних джерелах за 1928 рік про це знаходимо такі думки:

– Старанням і заходами «Просвіти» зукраїнізовано церкву, відправляється українською мовою служба Божа, решта слов'янською... [12, арк. 1].

Відсутність на той час українських перекладів інших богослужбових книг змусила і о. Георгія Малюжкевича окремі треби виконувати слов'янською мовою.

Одначе душа всіх служб Божих, як і сама святиня, були національними, українськими і початки їх поклав о. Георгій Малюжкевич настоятель церкви Різдва Пресвятої Богородиці в роках 1924 – 1931, а тоді переведений до с. Микуличі Володимирського повіту. На цій парафії був о. Георгій з 1931 року по 29 жовтня 1940 року, дня свого арешту, який поклав довгий і тернистий шлях в московських тюрмах і концтаборах.

Настоятелем церкви Різдва Пресвятої Богородиці у Воротневі по о. Георгію Малюжкевичу був о. Константин Вагатович (1931 – 1944 рр.).

Народився о. Константин в м. Теофіпіль Староконстантинівського повіту на історичній Волині, скінчив Волинську Духовну семінарію в Крем'янці разом з о. Анатолієм Теодоровичем, майбутнім секретарем Рівненсько-Крем'янецької єпархії УАПЦ 1942 – 1944 рр., головою консисторії в Австралії і Новій Зеландії [13, с. 370].

По священничій хіротонії направлений на парафію в с. Овадно Володимирського повіту, де був настоятелем церкви Вознесіння Господнього, 1770 р. В Овадно та приписних до храму селах – Могильно, Попівка ім'я о. Константина було дуже шановане, знали вірні його як високоосвіченого, доброго, щирого душпастиря, великого українського патріота.

В парафії було організовано гарний церковний хор, а місцева «Просвіта», з якою тісно співпрацював о. Константин Вагатович, разом з священником несли світло віри, освіти, національної свідомості парафіянам.

Полякам, які так бурхливо будували на наших землях свою Малопольщу, не був до вподоби національно-свідомий православний український душпастир, тому з наказу польської окупаційної вла-

ди о. Константина переведено в 1931 році на парафію в с. Воротнів, де він не лише продовжив започатковане о. Георгієм Малюжевичем, а і розширив національне церковно-релігійне життя.

Про високу оцінку служіння Богові і Україні на парафії свідчить Святе Євангеліє, яке зберігається й дотепер в церкві Різдва Пресвятої Богородиці з дарчим написом владика Полікарпа, єпископа Луцького.

На першій сторінці Євангелія в українській мові, виданого в друкарні Наукового Товариства імені Шевченка Львів – Винниця, 1921 року чітким каліграфічним почерком дарчий напис владика Полікарпа:

«Пан Отцю Константину Вагатовичу настоятелю с. Воротнів Луцького повіту. В спомин про 28.VI.1932 р. Полікарп єпископ Луцький» [14].

Євангеліє в українській мові, подароване о. Константину владикою Полікарпом під час його візитації до с. Воротнева, дала можливість настоятелю під час служб Божих і Євангеліє читати в рідній мові.

З заснування Товариства ім. Петра Могили в Луцьку 1931 року та створення при ньому в 1935 році Богословської секції, очолюваної владикою Полікарпом, до 1939 року було перекладено на українську мову цілий ряд необхідних богословських книг: Молитовники, Требники, партитури і інше [15].

Перекладені і видані Товариством Богослужбові книги використовували отці настоятелі в храмах яких Богослужіння відбувалися українською мовою. При сприянні національно-свідомих вірних о. Константин аж до 22 листопада 1944 року всі служби Божі, проповіді, треби і інше виконував в рідній мові, що звичайно, не могло не звернути уваги польської, по ній червоної московської, німецької окупаційної влади.

В усі роки перебування о. Константина на парафії в с. Воротнів була в нього налагоджена тісна співпраця з українськими патріотами, вояками УПА, борцями за волю України і священник морально й матеріально допомагав національно-визвольній справі.

З постановом 24 грудня 1941 року Тимчасової Адміністрації АПЦ на наших землях очоленої архієпископом-Адміністратором владикою Полікарпом о. Константин Вагатович разом з своїми парафіянами один з перших перейшов під юрисдикцію Автокефальної церкви, якій вірою і правдою служив до кінця свого життя.

З другим приходом червоних московських «визволителів» в 1944 році, розпочався масовий терор проти всього українського: церкви, свідомі інтелігенції, громадських і політичних організа-

цій. Червона Москва шибеницями, кулями, тюрмами, концтаборами визволяла українців від України.

22 листопада 1944 року енкаведисти заарештували о. Константина і після довгих фізичних і моральних тортур судили свідомого українського священика-патріота, винесли вирок 15 років каторжних робіт з поразкою в правах до 5 років, конфіскацією майна [16, с. 370].

Дружина, діти священика були залишені «рідною владою» без жодних засобів для існування, лише завдяки жертвним парафіянам вони змогли вижити в умовах «неповторної радянської дійсності».

За одними даними о. Константина замордували енкаведистські кати ще в Луцькій тюрмі під час допитів [17, с. 7], за джерелами доньки священика Анни Вагатович-Вержбицької батько її загинув від непосильної каторжної праці в Тайшеті Комі АРСР в 1945 році.

Отці настоятелі церкви Різдва Пресвятої Богородиці в с. Воротнів Георгій Малюжкевич, Константин Вагатович були добрими душпастирями на ниві рідної церкви, вони українізували напекір окупантам землі нашої Богослужіння, несли слово Боже до душ своїх вірних, прийняли мученицьку смерть з рук ворога, але не зреклися Бога, рідної церкви, свого народу, матері-України і померли з вірою в її воскресіння.

1. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1984. – Т. 1. – С. 261.
2. Там само.
3. Дев'ятсотліття православ'я на Волині. – Житомир, 1892. – С. 328 – 329.
4. Пам'ятники містобудування і архітектури української РСР. – Київ, 1985. – Т. 2. – С. 90.
5. Держархів Волинської області. – Ф.54. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 42.
6. ДАВО. – Ф. 54. – Оп. 1. – Спр. 73. – Арк. 1 – 4.
7. ДАВО. – Ф. 54. – Оп. 1. – Спр. 648. – Арк. 1 – 2.
8. ДАВО. – Ф. 54. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 18, 21.
9. ДАВО. – Ф. 54. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 43.
10. ДАВО. – Ф. 54. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 42 – 43.
11. Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (XX ст.). – Луцьк, 2010. – С. 239.
12. ДАВО. – Ф. 54. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 1.
13. Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (XX ст.). – Луцьк, 2010. – С. 370.
14. Архів церкви Різдва Пресвятої Богородиці с. Воротнів описаний студентом III курсу ВПБА Юрієм Левковцем під керівництвом його викладача Джерелознавства Володимира Рожка.
15. Рожко В. Імені Петра Могилы // Молода Волинь. – Луцьк, 1992. – 24 квітня.
16. Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (XX ст.). – Луцьк, 2010. – С. 370.
17. Літопис Волині. – Вінніпег, 1955. – Ч. 2. – С. 7.

*В. Рожко,
Р. Третяк*

Отці Іван Гаськевич, Микола Теодорович: два священики – дві долі.

*Коли хоче хто йти вслід за Мною, –
хай зречеться самого себе,
і хай візьме свого хреста,
та й іде вслід за Мною.
Св. Матвія 16, 24*

Отець Іван Гаськевич, о. Микола Теодорович, чиї долі ми хочемо тут висвітлити, їх життєписи хоч не тотожні, проте чимось доповнюють один одного, є своєрідні, властиві лише великим, але в них спільним було – велика любов до України, свого народу, рідної церкви. Обоє священики своє родове коріння виводять з Волинської землі, походять з священичих патріотичних родин, зрелися самих себе, взяли свого хреста і пішли вслід за Господом, служити Вседержителю, Святому українському православ'ю, рідною мовою у важкі роки польської, московської, німецької, знову московської окупації славити в храмах ім'я Господнє.

В 30 – 50-х роках ХХ ст. їх імена були добре відомі на Костопільщині, цій складовій частині історичної Волині. Обоє – здобули теологічну освіту у Волинській Духовній семінарії, брали активну участь у визвольних змаганнях 1917 – 1921 рр. за волю України, рідної церкви, свого народу, а в роки окупації Волині Поверсальською Польщею 1921 – 1939 несли в храмах слово Боже рідною мовою до душ вірних, готували духовне підґрунтя в своїх парафіях для Другого відродження Української Православної церкви 1941 – 1944 рр., а в часи другої московсько-більшовицької окупації з вірою і правдою несли свій хрест до могили.

Ця невелика наукова розвідка хай буде їм нашим нев'яучим вінком на їх могилах.

Отець Іван Гаськевич (20.03.1883 - ?) народився в с. Лопушно Почаївської волості Крем'янецького повіту в побожній українській родині Гаськевичів [1, арк. 17].

Скінчив місцеву парафіяльну школу, в якій виявив великі здібності, але мав особливе бажання до здобуття духовної освіти. По

закінченню Крем'янецького Духовного училища продовжив свою духовну освіту у Волинській Духовній семінарії в Крем'янці, яку 1902 року перенесено до м. Житомира. Тут в місті над річкою Тетерів він не лише скінчив свої духовні студії, а по своєму одруженні з Марією Пілатовською приймає 25 травня 1906 року свою священничу хіротонію [2, арк. 9].

По священничій хіротонії о. Івана Гаськевича Волинська Духовна Консисторія в Житомирі направляє на Крем'яничину в с. Гаї Леветанські, де він служив Богові й рідному народові до 1911 року.

В Держархіві Волинської області зберігається наглядова справа о. Івана Гаськевича, в якій зібрано документи польської поліції за 1935 – 1937 роки. В документах справи є послужний список священника, складений 14 вересня 1938 року. Нижче подаємо його:

На парафії в с. Гаї Леветанські Крем'янецького повіту – травень 1906 – листопад 1911 року

с. Москалівка Крем'янецького повіту – листопад 1911 – квітень 1918 року

с. Рогізно Дубенського повіту – квітень 1918 – березень 1930 року

с. Бронники Рівненського повіту – березень 1930 – жовтень 1935 року

м. Деражно Костопільського повіту – жовтень 1935 року [3, арк. 5].

З 1921 року західна Волинь в складі Поверсальської Польщі. Польські шовіністи розпочали бурхливе будівництво на наших землях своєї Малопольщі. Вони поставили собі за ціль – ополячити, окатоличити місцевих українців. В кожного народу національно-свідома інтелігенція (а священство саме і належить до такої) становить еліту нації, тому польська поліція, яка була головним будівничим Малопольщі, впродовж двадцяти років окупації наших земель в різний спосіб (адмінарешти, адмінпокарання, тюрми, концтабір Береза Картузька побудована за московсько-більшовицькими взірцями) карала свідоме українське священство. Одним із способів покарань були часті переміщення з парафії на парафію, щоб священник, в нашому випадку о. Іван Гаськевич, не міг нав'язати тісних стосунків з своїми парафіянами.

Ось яку характеристику священника знаходимо в документах польської поліції:

– Священник Іван Гаськевич, настоятель православної парафії в с. Деражне, вороже наставлений до польської держави. Під час служби Божої в церкві співають «Боже Великий, Єдиний, нам Україну храни», приймав участь в українських імпрезах, річницях Тараса Шевченка і Івана Франка, старався заснувати в Де-

ражно «Рідну Хату», мав дружні стосунки з членами ОУН, був ворогом всього польського [4, арк. 1 – 7].

Слід наголосити, що українці містечка Деражно мали завжди високу національну свідомість і тут в 20 – поч. 30-х років активно діяла «Просвіта», яка об'єднала всіх свідомих його жителів. Церква не стояла осторонь, а з приходом на парафії о. Івана Гаськевича національне життя пожвавилось і набрало таких розмахів, що польська поліція пробувала кілька разів перемістити свідомого українського священика на інші парафії. Однак парафіяни місцевого храму Воздвиження Чесного Хреста Господнього, 1824 р. дуже шанували свого широко відомого настоятеля. З переводом архієпископом Олексієм о. Івана Гаськевича на парафію в Деражно, парафіяни на початку листопада подяку Волинській Духовній консисторії в Крем'янці за високодостойного душпастиря. В документах польської поліції про цей перевід на парафію в Деражно знаходимо таке:

– З посіданної інформації мешканець Деражного Бас Онуфрій в імені всіх націоналістів українських вислав до Консисторії Православної церкви в Крем'янці на початку листопада лист з подякою за направлення до Деражного священика Івана Гаськевича [5, арк. 5].

В 1937 році о. Івану Гаськевичу виповнилось 30-річчя душпастирської діяльності і на цю нагоду до Деражного завітав, як бачимо це з фотодокументів, сам архієпископ Олексій (Громадський). Він нагородив священика, а наступного року його призначено помічником благочинного Степанського деканату. Про це в історичних джерелах знаходимо таке повідомлення:

– Затверджено настоятеля Деражнівської парафії Костопольського повіту священика Івана Гаськевича – помічником благочинного Степанського благочиння [6, с. 206].

За роки служіння о. Івана Гаськевича на парафії в м. Деражно (1935 – 1943 рр.) душпастир, як ніхто інший, об'єднав вірних навколо храму. Служби Божі звучали в рідній мові парафіян, глибоко змістовні патріотичні проповіді виховували патріотизм вірних, українські заходи – роковини Великого пророка України Тараса Шевченка, Івана Франка, Дні Героїв Крут, Базару не обходилися без участі священика, парафіян, церковного хору.

В українському патріотичному дусі виховував священик не лише парафіян, а й власних дітей, синів Миколу, Володимира, Серафима, доньку Надію.

Син Микола був незамінним помічником о. Івана Гаськевича в храмі Воздвиження Чесного Хреста Господнього. Він дякує, керує церковним хором, який цілковито складався з національно

свідомої молоді містечка. Польська поліція постійно слідкувала не лише за о. Іваном, а його синами. В документах Держархіву Волинської області знаходимо таку поліційну інформацію на дяка Миколу Гаськевича:

– Гаськевич Микола, псалміст, під оглядом моральним опінія добра, дружить з націоналістами, хоч політичної діяльності не проявляє, віддається громадській праці... [7, арк. 11]

У вересні 1939 року на Волинь прийшли нові окупанти – червоні московські «визволителі», які за неповних два роки окупації визволили волинян не лише від землі, майна, а й позбавили десяткам тисяч життя, депортували в Сибір і Казахстан цвіт Волині – так званих «куркулів», національно-свідомих українців, серед них і десятки священників, дяків [8, с. 221 - 241].

Над родиною священника повис московський червоний дамоклів меч і лише початок війни 22 червня 1941 року між вчорашніми союзниками гітлерівською Німеччиною і червоною московсько-більшовицькою новітньою імперією зла, врятувала їх від червоного «визволення». Після ганебної втечі більшовиків з Волині в Деражненському районному НКВД було знайдено списки на депортацію українців в Сибір. Прізвище священника і його родини стояли першими.

На зміну червоним московським прийшли коричневі нацистські «визволителі», які бачили лише Україну як свій «лебенсraum» - життєвий простір. На початках німці загравали з українцями, пізніше показали своє справжнє звірине обличчя.

В Деражно постала українська школа директором якої був син священника Микола Гаськевич, якого поляки замордували в 1943 році в с. Злазно, де він мав наречену. Похований в Деражно. По його мученицькій смерті школу очолив молодший брат Серафим Гаськевич (1915 – 1944 рр.), загинув в с. Жалині на Костопільщині від рук московських енкаведистів.

В травні 1943 року німці й поляки палили Деражно, Постійно за співпрацю з Українською Повстанською армією. Не щадили малих дітей, старших, вбивали, грабували. Така доля спіткала і священника, храм Божий. По тих кривавих діях німецьких народобивників і їх прислужників поляків о. Іван з матушкою виїхали з Деражного до своєї заміжньої доньки в містечко Степань.

З другим приходом 1944 року московських червоних визволителів енкаведисти продовжували моральний і фізичний терор над національно-свідомим священником, який з початком другого відродження рідної церкви перейшов під керівництво єпископа Платона та брав активну участь у розбудові парафіяльного національно-православного життя [9, арк. 1 – 22].

Отець Іван Гаськевич доживав віку біля дочки в м. Степань, де й був похований, однак московські червоні окупанти не давали спокою і його могилі. Саме вона і стала в 60-х роках ХХ ст. об'єктом уваги червоних місцевих сексот КГБ, які мали знищити могилу і тлінні останки українського душпастиря.

Цим злочинним намірам перешкодив син Володимир, який пройшов свій хресний шлях через Колиму і проживав на той час в м. Дубно.

Він таємно вночі переніс домовину з тлінними останками батька на місцеве кладовище і в такий спосіб врятував могилу видатного священика, українського патріота, активного учасника Другого відродження Української Православної церкви о. Івана Гаськевича, яка й дотепер доглядається вірними.

Отець Микола Теодорович (02.11.1880 – 1963) походить з давнього XVI – XVII ст. українського священичого роду Теодоровичів. Його батько о. Василь народився в с. Мокрець Володимирського повіту, скінчив Волинську Духовну семінарію в Крем'янці, 1868 року рукоположений єпископом Острозьким Ієронімом в сан священика і по 1915 рік був настоятелем церкви Покрови Пресвятої Богородиці, 1779 р. в с. Бичаль тодішнього рівненського повіту [10, арк. 33 – 35], мати Марія Антонович походила також з відомої волинської священичої родини Антоновичів. Вони дали своєму сину Миколі з дитячих років глибоку християнську віру православну, українську душу. По закінченню Клеванського Духовного училища Микола Теодорович продовжив свою теологічну освіту у Волинській Духовній семінарії в Крем'янці, Житомирі. По закінченню 1906 року семінарії продовжив своє навчання на медичному факультеті в Московщині в Томському університеті (1906 – 1909 рр.), де скінчив лише три курси своїх студій. Велика туга за рідною Волинню, Україною заставила його перервати своє навчання і повернутися в с. Бичаль до стареньких батьків. В 1912 – 1915 рр. він – вчитель школи в с. Яполоть.

Слід наголосити, що його батько о. Василь заснував в с. Бичаль сільську школу і не лише був її засновником, вчителем, а й своїм коштом купував вихованцям підручники, зошити, одяг, взуття і інше.

По своєму одруженні з Варварою Гутаревич (1889 – 1972) з с. Мала Мощаниця на сучасній Здолбунівщині, був рукоположений в сан священика 1915 року і перебрав парафію від свого недужого батька о. Василя Теодоровича.

З початком першої світової війни, як священик і лікар надає духовну і фізичну опіку воїнам, серед яких була велика кількість українців. З наближенням 1915 року фронту село Бичаль, сусід-

не містечко Деражне стають вихідною базою московського царського війська, місцем чисельних госпіталів і інше.

В с. Бичаль біля храму Покрови Пресвятої Богородиці і дотепер збереглося багато могил вищих офіцерів царської армії з кам'яними хрестами на них.

Священик о. Микола Теодорович приймав активну участь в національно-визвольних змаганнях українського народу 1917 – 1921 рр. Божим словом священика скріплював дух вояків УНР, як лікар допомагав пораненим.

В о. Миколая був ще й талановитий молодший брат Федір, який скінчив інженерію, був морським офіцером, але загинув під час нещасного випадку – впав з щогли і розбився.

Слід наголосити, що oprіч священика-лікаря о. Носаля, Погориння не мала рівного собі священика-лікаря о. Миколая Теодоровича. Він аж до своєї смерті ніс з гідністю свій хрест духівника і лікаря, зцілителя людських душ і тіла [11, с. 1, 3].

Червона Москва і Поверсальська Польща 1921 року поділили Україною і західну Волинь і Полісся окупували поляки. Як і кожен окупант землі нашої, вони розпочали колонізацію, полонізацію і католизацію місцевих українців, прагнучи їх зробити своїми яничарами. Але українська душа – невмируща, вічно жива вона в нашій святій Українській Православній церкві. В с. Бичаль, наперекір польській окупаційній владі, служби Божі в церкві о. Миколай править рідною мовою, має добрий церковний хор, яким керує дяк Матвій Стрільчук [12, арк. 12].

До церкви Покрови Пресвятої Богородиці в с. Бичаль здавен була приписана й церква св. Апостолів Петра і Павла, 1739 р., унікальна пам'ятка дерев'яної монументальної церковної архітектури.

– Оригінальна вона є тим, – знаходимо в історичних джерелах, – що з усіх сторін оточує її крите опоясання, широке на 4 аршини, будоване біля старовинних волинських церков [13, с. 533 - 534].

Отець Миколай Теодорович одночасно був настоятелем і в с. Постійно північніше с. Бичаль. Тут, як і в усіх навколишніх селах, служба Божа велася українською мовою, був добре зорганізований церковний хор, який приймав участь в усіх українських заходах. Отця Миколу Теодоровича польська поліція, хоч і знала про його український дух, залишала в спокої лише тому, що був він ще й неперевершеним лікарем, з яким не могли зрівнятися й польські лікарі Костопільщини, тому польські армійські, поліційні офіцери, урядовці, колоністи зверталися до нього за лікарською опікою, і священик практично виліковував всіх.

Саме вміння лікувати, фізично й духовно зцілювати вірних, всіх тих, хто звертався до нього за медичною опікою, врятувало о. Миколу Теодоровича від польських тюрем, московсько-більшовицьких концтаборів і депортацій, нацистських народобивників.

Священик таємно надавав медичну опіку воякам УПА, членам підпільної ОУН, пораненим, хворим. Медична, хоч і не завершена освіта, молитва, знання народної медицини притягали до священика сотні хворих, недужих.

– Запам'яталось з розповіді сестри про метод лікування молитвою, якій отець зав'язав навкруги шиї чорну нитку, – писав Володимир Рожко. На запитання сестри, коли її зняти, священик відповів:

– Її не потрібно знімати, вона сама дінеться. І чорна, зав'язана вузликами нитка, зникла невідомо як і коли, – розповідала сестра Олександра, – а з нею і хвороба... [14].

По смерті о. Миколая Теодоровича, церкву Покрови Пресвятої Богородиці, 1779 р. пам'ятку архітектури було московськими більшовиками зачинено і піддано вандалізму. Впродовж двох десятиліть оскверняли місцеві комуністи за інструкціями московського політбюро святиню, вирубували двері, вибивали вікна, знімали хрести і інше [15, с. 1,3].

Добре знаючи московських більшовиків, які і мертвим не давали спокою, нищили могили біля храмів, о. Миколай Теодорович заповів поховати його на місцевому кладовищі в с. Бичаль. Тут похована і його дружина Варвара Наркизівна.

Недалеко їх могил спочивають герої вояки УПА: Василь Івахів (Сонар), Юліан Ковальський, Семен Снятецький, які загинули від есесівських куль біля села Чорниж 13 травня 1943 року.

Отці Іван Гаськевич, Микола Теодорович належали до числа видатних священиків-патріотів рідної церкви, вірою і правдою служили Богові і своєму народові. Вони мали кожен свою визначену Богом життєву дорогу служіння Господеві і Українській Православній церкві, внесли свій внесок в процес Другого відродження УАПЦ 1941 – 1944 рр., залишили по собі не лише могили, а й добру пам'ять серед вірних.

-
1. Держархів Волинської області. – Ф. 46. – Оп. 9^а. – Спр. 721. – Арк. 17.
 2. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 3033. – Арк. 9.
 3. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 3033. – Арк. 5.
 4. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 4760. – Арк. 1-7.
 5. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 3033. – Арк. 5.
 6. Церква і Нарід. – Крем'янець, 1938. – Ч. 5. – С. 206.
 7. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 4766. – Арк. 11.
 8. Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (XX ст.). – Луцьк, 2010. – С. 221 – 241.

9. Держархів Рівненської області. – Ф. Р – 281. – Оп. 1. – Спр. 6. – Арк. 1 – 22.
10. ДАРО. – Ф. 639. – Оп. 1. – Спр. 86. – Арк. 33 – 35.
11. Рожко В. Дорогами незабутніх предків // Волинь. – Рівне, 2011. – Ч. 28. – С. 1, 3.
12. Держархів Волинської області. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 4766. – Арк. 12.
13. Кошульський А. Старовинна Св. Петро-Павлівська церква в с. Постійно Костопільського повіту // Церква і нарід. – Крем'янець, 1935. – Ч. 17. – С. 533 – 534.
14. Рожко В. Від Деражно до Постійно... Манускрипт.
15. Рожко В. Дорогами незабутніх предків // Волинь. – Рівне, 2011. – Ч. 28. – С. 1, 3.



О. Рудьков

Заповіт Ярослава Мудрого. Його історичне значення

Епоха Ярослава Мудрого була кульмінацією розвитку єдиної Київської держави, після якої жоден правитель не концентрував в своїх руках влади над усіма землями Русі [3]. Під кінець свого життя, Ярослав розділив Руську державу між своїми синами та онуком: Ізяславу, дістались крім Києва ще Новгород, Турів, Псков «...и иные города многы Киевския в пределех...» [7; с.161]. Решту земель Русі він поділив між іншими своїми нащадками: Святославу - Чернігів, Муром, Тмуторокань, Всеволоду – Переяслав, Ростов, Суздаль, Поволжя. Наймолодші Ярославичі, Вячеслав та Ігор, отримали Волинь і Смоленськ, онук Ярослава, Ростислав Володимирович – Галичину, Всеслав Брячиславич – Полоцьк. За літописом, Ярослав на смертному ложі, заповів синам слухатись старшого Ізяслава як батька, той в свою чергу мусить дбати про спокій на Русі, не зазіхати на володіння братів, не виганяти жодного меншого брата із свого уділу [7; с.161].

Такий строкатий розподіл Русі між синами мусив бути закріплений у письмовому вигляді, у своєрідному політичному заповіті, т. з. ряді Ярослава. Вивчення даної теми ускладнює те, що вчені не мають повного тексту ряду. А ті неповні згадки, які збереглися у складі Повісті временних літ не дають змоги повністю проаналізувати задумку Ярослава про подальший устрій держави.

В ранній історіографії переважала думка, що Ярослав своїм рішенням розділити Русь між синами поклав початок процесам, які привели згодом до політичної роздробленості руських зе-

мель. Заповіт великого князя був першим свого роду документом, який дав поштовх розвитку васально-сюзеренних відносин між старшим в роді та меншими родичами – родинний сюзеренітет. До Ярослава передача влади наступникові проходила за іншими принципами [2].

Типовим представником даного напрямку є такий вчений, як Микола Котляр, який стверджує, що ряд Ярослава це насамперед новаторський документ, бо першим регулював процес престолонаслідування [4; с.24-25]. В основу політичного устрою Ярослав Мудрий поклав принцип старшинства (сеньйорату), поширений в той час у Європі, який полягає в тому, що старший у роді переймає функції головного правителя. Але невизначеність повноважень старшого брата в поєднанні з неспроможністю Ізяслава взяти ситуацію у свої руки, призвела до фактичного невиконання умов заповіту. І тому ряд Ярослава дав можливість змінити зовнішньо одноосібне правління «першого серед рівних» на колективне співправління рівних братів [с. 67-71]. В підтвердження цієї думки часто додають тезу історика Пузанова В.В., що тільки володіння всіма трьома головними землями Русі (Києва, Чернігова та Переяслава) могло означати повну владу і політичний вплив та першість (хоч і номінальну) над всіма іншими руськими землями. Розвиває думку Котляра дослідник Назаренко О.В., який стверджує, що нічого спільного ситуація 1054 року із розділом володінь між своїми синами Святославом Ігоровичем та Володимиром Святославичем не мала, оскільки принцип родового старійшинства, яким керувались до Ярослава, не передбачав, що старший в роді – старійшина крім авторитету старшого мав верховну владу над своїми меншими родичами, навіть номінальну [6; с. 36]. Ярославів «ряд» був своєрідною реформою престолонаслідування, який трансформував старе родове співволодіння у сучасну на той час сюзеренно-васальну систему, яка наділяла колишній інститут старійшинства у сім'ї юридичним підґрунтям влади у всій державі [6; с.37].

Та чи був насправді заповіт Ярослава таким новаторським, як стверджують вищеназвані дослідники? І чи дійсно вже за Ярослава повністю сформувалася система васалітету-сюзеренітету?

На нашу думку, спочатку слід розглянути попередні прецеденти розподілу земель між синами князями Святославом Ігоровичем та Володимиром Святославичем, щоб розібратися за яким принципом відбувалося престолонаслідування раніше.

У результаті своїх Дунайських походів, Святослав хотів перенести столицю держави із Києва до Переяславця-на-Дунаї [6; с.37].

Щоб зберегти у покорі віддалені від майбутньої столиці регіони та ефективно збирати данину, князь пішов на безпрецедентний до цього часу крок – розділив державу між трьома своїми синами. Характерно, що найстаршому синові Святослав віддав центральну, столицю землю, молодшому – найвіддаленішу Новгородську. Цей факт говорить про те, що в той час вже сформувалось уявлення про державу як родову власність – принцип патримонії, яка підпорядкована не одній особі, а усім представникам династії, є своєрідним продовженням роду, його органічним надбанням. Святослав, являючись старійшиною роду, мав верховну владу над усіма іншими володарями – своїми синами. Після своєї смерті у 972 році, головним у державі став Ярополк, який сидів на великокняжому київському столі і мав зайняти місце батька у системі старійшинства [9; с.440-441]. Так, цього часу починається формуватися принцип *corpus fratrum* – колективного співправління державою, яке організовується між братами, яке засноване на сакральному уявленні про рівність братів. До кінця не з'ясовані причини смерті Олега Святославича та роль у цьому Ярополка Святославича, але смута почалася аж через 5 років після смерті Святослава, що цілком закономірно наводить на думку про мирне співправління братів і визнання ними старшинства Ярополка як володаря Києва.

Незважаючи на те, що після 980 року залишився тільки один правитель – Володимир, сама схема колективного сімейного правління від цього не зникла, а навпаки посилилася – вже тепер Володимир розділив державу на удільні князівства між своїми численними синами. Він, фактично, скопіював батькову систему, але в більших масштабах. Після смерті Володимира, великим князем став його старший син (хоч і всиновлений) Святополк. Як старшого правителя його навіть визнав Борис, пізніше вбитий Святополком.

Навіть при самому Ярославі дотримувався принцип *corpus fratrum*. У 1023-1036 рр. Ярослав мав співправителя Мстислава Володимировича, до того ж у Полоцьку сидів брат Ярослава, Брячислав.

Якщо розглянути те, як поділив Русь між синами Ярослав, відразу стає помітним розпорошеність наділів, часто у різних кінцях держави: Ізяслав отримав Київ і Новгород, Святослав Чернігів та Тмуторокань, Всеволод – Переяслав та Суздаль. Це входить у суперечність із досвідом вивчення західноєвропейських держав, де уже утвердився принцип васалітету-сюзеренітету і землі васала короля були згуртовані в одне велике володіння [6; с.54]. Ярослав намагався зрівноважити своїх синів, щоб з однієї сторо-

ни, вони мали приблизно однакові наділи, але в той же час, жоден з них не мав єдиного цілісного володіння [2].

Також, у цей час певна територія не прикріплювалася за конкретним сином. На відміну від європейських держав, де васал мав визначену територію, володів саме нею та передавав її у спадок, на Русі в середині XI століття важливим була не конкретна земля, а сама причетність до влади, династії, не важливо на якому столі. Саме цим пояснюється те, що і за Володимира, і за Ярослава, і, частково, за Ярославичів відбувалися часті перестановки князів на столах. Ярослав сам був спочатку Ростовським князем, потім – Новгородським. Фактично, юридичне закріплення князів на своїх столах та кінцеве ствердження васально-сюзеренної системи, схожої на європейську відбулося тільки після Любецького з'їзду 1096 року [12; с.41]. Через це деякі дослідники навіть приписували дату створення «ряду» початок XII століття [11; с.358-359].

Будучи людиною немолодою, Ярослав мав достатньо часу обдумати те, що чекає державу після його смерті. Пам'ятаючи криваві усобиці, які призвели і його самого, і його батька до влади, як дійсно державний муж намагався не допустити повторення такого сценарію. На нашу думку, заповіт мав на меті, насамперед, закріпити *уже існуючий стан речей* та попередити можливі усобиці між князями [10; с. 31-34]. А вшанування пам'яті та пізніша канонізація Бориса та Гліба мали відбити бажання до братовбивчої війни. В підтвердження цьому, можна навести тезу, що складаючи «ряд», Ярослав не передбачив у ньому як повинно відбуватися наслідування старшинства далі, хто стане після Ізяслава [5; с.58]. Логічно припустити, що у випадку навмисного введення сеньйорату, за яким верховними сюзеренами стають діти попереднього, а не найстарші в роді, було б згадано про цей важливий факт. Але у цьому не було потреби, оскільки нічого, насправді, *не змінювалося* [12; с. 42]. По суті, Ярослав передбачав таку форму співправління Руссю, яка траплялася і до цього часу: за Ярополка Святославича та під час дуумвірату самого Ярослава із Мстиславом Володимировичем.

Таким чином, ми дійшли до закономірного висновку, що «ряд» Ярослава Мудрого не був реформаторським документом, який змінив принцип управління державою на кшталт європейського сеньйорату і, відповідно, він не був причиною роздробленості Русі, він був лише констатуючим документом політичної системи, яка в той час існувала на Русі, династичного управління державою, яка і призвела до поступового посилення відцентрових тенденцій та децентралізації Русі, згуртоване існування якої на перших порах забезпечувалося зовнішньою загрозою зі сторони Степу.

1. Голубець М. Велика історія України. – К., 1993 р. – 351 с.
2. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 2. (<http://litopys.org.ua/hrushrus/iur.htm>)
3. Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций // лекция 11 (<http://biblioteka.ru/gusKluch/index.htm>).
4. Котляр М.Ф. Утворення Давньоруської держави. – К., 1993. 44 с.
5. Крип'якевич І.П. Історія України. – Л., 1990 р. - 482 с.
6. Назаренко А.В. Древнерусское династическое старейшинство // Ярослав Мудрый и его эпоха. (под. ред. Данилевского И.Н., Мельниковой Е.А.) – М, 2008 г., - 216 с.
7. ПСРЛ. - Т. 1. - СПб, 1926-28 гг.
8. Пузанов В. В. К вопросу о княжеской власти и государственном устройстве. - М, 1993 г.
9. Свердлов М.Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI - первой трети. XIII в. СПб., 2003
10. Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. - К, 1992 г. - 224 с.
11. Франклин С., Шепард Д. Начало Руси: 750-1200. СПб, 2000 г.
12. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. — К, 1997. – 380 с.



С. Савенко

Сучасні проблеми формування духовності в українському суспільстві засобами реклами

У статті проаналізовано проблеми духовної кризи сучасного українського суспільства, вказано на важливу роль рекламного забезпечення у формуванні духовних цінностей особистості.

Ключові слова: *Духовність, духовна криза, реклама, проблеми духовності, духовні цінності, засоби масової інформації, духовне багатство.*

Постановка проблеми. В сучасних умовах розвитку України проблема формування духовності все більше відображає в рекламі укріплення демократичних основ державності й повсякденну увагу кожної особистості. В Україні є нагальна потреба у формуванні духу свободи, культивуванні гідностей та всебічної вільної,

творчої особистості зацікавленої в творчості та використанням інноваційних підходів до праці.

Реклама стала невід'ємною частиною культурно-духовного життя сучасного українського суспільства. Вона впливає на формування ціннісних орієнтацій, норм і зразків поведінки особи та в певній мірі визначає і духовне життя громадян України взагалі. Однак, оцінка її суспільного впливу неможливо зрозуміти без достовірних даних, які короткослівно, але змістовно викладено в її фрагменти. Реклама являє собою певну сукупність засобів, механізмів, які дозволяють корегувати поведінку соціокультурного та політичного характеру. Саме соціокультурні та політичні зміни багато в чому зумовлюють адекватне розуміння рекламного тексту, сприйняття рекламної інформації в умовах міжкультурної комунікації.

Сьогодні дослідники, науковці, суспільство загалом покладає на рекламу багаж відповідальності за духовну деградацію суспільства, зображуючи її як в цілому негативний вплив суспільно-політичних викликів. Реклама здатна впливати на систему суспільних цінностей аж до їх трансформації. Однак, реклама не є абсолютним носієм цінностей, що притаманні соціальній сфері. Можна лише спостерігати часткове співпадання в рекламних ідей та суспільно-духовних цінностей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Духовна криза суспільства, котра має місце у трансформаційні періоди суспільств, позначається на культурі, економічних структурах, політичних подіях, про це досить докладно писали видатні соціологи й політологи такі, як: П. Сорокін, К. Ясперс, А. Тойнбі. Проблеми активного впливу ЗМІ на свідомість і поведінку громадян вивчали: Пугачов О.В. та Соловйов А.І. [9, 10]. Зокрема, Князева М.Л. [6] розглянула, як мас-медіа визначають духовний клімат суспільства та проаналізувала залежність громадян від емоційних та моральних потоків ЗМІ. Незважаючи на досить суттєвий вплив ЗМІ на проблеми духовності суспільства, поки що залишається не досить розглянутим питання духовності в рекламному забезпеченні, тому дана стаття покликана певною мірою розкрити питання формування засад духовності в рекламі.

Мета статті полягає у розгляді проблем реклами в системі суспільно-духовних змін, сучасний розвиток якого визначений досягненнями нової інформаційної цивілізації та виокремлення причин духовної кризи суспільств в цілому.

Виклад основного матеріалу.

В сучасному світі, де відбувається прискорений розвиток науки і техніки, досягнення в освоєнні космічного простору, проник-

нення в таємниці явищ, дивним і непривабливим здається стан духовності людини, стан моральних стосунків у суспільстві; грубість, невміння та небажання зрозуміти іншого, проявити повагу, толерантність, співчутливість, милосердя, справедливість. Незаперечні докази дефіциту моральності, гуманності, який, на жаль все частіше проявляється у поведінці дітей, підлітків, молодих людей та навіть казалось б збагачених життєвим досвідом старших осіб. Такі риси, як: озлобленість, егоїзм, цинізм, жорстокість, зневага до іншого і брак почуттів власної гідності роз'їдають людські стосунки, руйнують їх, заводячи у безвихідь вирішення найважливіших питань індивідуального і суспільного буття. Все це – результат недооцінки протягом багатьох років ролі морального чинника, невизнання першочерговості духовних, національних та загальнолюдських цінностей у вихованні особистості.

На сьогодні в Україні змінюється уклад і стиль життя в його соціальних, політичних, адміністративних, правових, культурологічних та інших напрямках. Духовному збагаченню суспільства й особистості якнайбільше сприятиме оволодіння соціально-освітніми цінностями, такими як культура, наука, освіта й просвітництво у відповідності до нових життєвих реалій [7, с.46].

Слід наголосити, що реклама стала однією із значних сфер культурного життя суспільства. Від культури суспільства, його духовної сфери, способу життя залежить наскільки цілеспрямовано буде формуватися розквіт держави, молоде покоління і розвиток суспільства в цілому. Важливу роль у цьому відіграє рекламне забезпечення, оскільки саме через неї, як би це і не здавалося несподіваним, рекламні повідомлення в засобах масової інформації є джерелом формування свідомості державного народу та підвищення інформаційної мобільності та духовного розквіту нації [12, с. 121].

Для того щоб набути стабільності в процесі розбудови громадянського суспільства важливо через рекламу культивувати здобутки національної освіти, посилювати творчий динамізм розвитку спільноти, поєднуючи їх з духовністю, традиціями, релігією, культурою та повертати їх до активного залучення світової скарбниці знань та досвіду.

Реклама відіграє досить помітну роль в позиціонуванні досягнень та проблем регіону. Наприклад, рекламне повідомлення на білборді у місті Львові «Дбайте про спокій міста, і молитесь за нього до Господа, бо в спокої його буде і ваш спокій». Така реклама привертає увагу людей і спонукає прагнути до внутрішнього спокою людини у проблемному, буденному житті. Важливою складовою цільової аудиторії реклами, що формує імідж на-

селеного пункту є специфіка населення і «місцевий патріотизм», який стимулюється в більшості за допомогою звернення до зовнішньої реклами.

Разом з тим, враховуючи традиції українського народу, що передаються з покоління в покоління, успіх рекламного повідомлення залежить від факторів які направлені на благодійні цілі, пропаганду здорового способу життя, виховання, зміцнення духовності. Наприклад, сьогодні за українську національну ідею не треба вмирати, але для неї треба жити, вміло та відповідально працювати і творити добро, дотримуючись законів. Проте її наскрізний лейтмотив звучить і нині екзистенційно: «Житеш, як рівний серед рівних, якщо розбудиєш українську Україну!». В цьому реченні наголошено багато: право, здоровий спосіб життя, патріотизм, ідеї стабільності.

Сформовані впродовж століть традиції, звичаї, символи, моральні цінності повинні бути включені в контекст сучасних потреб рекламних повідомлень. Ефективність цих повідомлень має ґрунтуватися на чіткому баченні стратегічної мети розвитку України, основних світоглядно-моральних цінностей та орієнтирів народу України, якими слід керуватися у рекламній діяльності та формувати позитивний імідж держави на міжнародній арені.

На поведінку людини впливає багато чинників, зокрема, громадська думка, державні закони, політика, інформаційне повідомлення, релігія, реклама. Справляючи значний вплив на формування громадської думки, реклама і ЗМІ стимулюють інтерес не тільки до державної політики, а й духовних цінностей, таких, як: моральність, патріотизм, повага людей до інших національностей, відповідальність. Цілком можливо через ЗМІ вказувати на прогалини в законодавстві, недосконалість політичних рішень чи механізмів їх втілення; через рекламу можна впливати на деякі компоненти духовного середовища, де живуть люди, навчаються, працюють, відпочивають тощо. Так, за умов постійності, систематичності і цілеспрямованості впливу реклами можна привернути увагу і досягти інформаційної обізнаності духовного розвитку особистості.

З категорією духовності співвідноситься потреба пізнання світу, себе, смислу і призначення сенсу свого життя. Так, науковець С. Гончаренко, вважає: "Людина духовна в тій мірі, в якій вона задумується над цими питаннями і прагне дістати на них відповідь. Втрата духовності рівнозначна втраті людяності" [4, с. 106].

Духовно багатою вважають людину, яка живе в гармонії із собою і світом, в якій сформовані духовні цінності, тобто, ті якості,

риси, життєві установки, що існують для кожної людини, що становлять її ідеал, який визначений багатьма людьми.

Засоби масової інформації відіграють велике значення у пізнанні світу, у забезпеченні динамічного спілкування, у підтриманні соціальної рівноваги, але в той же час вони володіють руйнівною силою, іноді стають знаряддям маніпуляції свідомості, прикладом цього може бути мова.

Видатний український політик та письменник В. Винниченко писав: «Не знаючи інших способів боротьби з небажаними явищами, отаманщина в усіх сферах своєї «політичної» діяльності турбувалася тільки про те, щоб змінити вивіски. Її міщанську психіку було не під силу зрозуміти, що капітал і буржуазія говорять та пишуть свої вивіски на тій мові, на якій до них надходять кошти, що вони із захопленням пишуть вивіски не тільки українською мовою, а й негритянською мовою, якщо помітять що це допомагає притоку коштів» [3, с.302].

Водночас на наших очах змінюється мовний код цивілізації, який намагається скинути з корабля сучасності всі святині християнського світу, всі цінності християнської культури, розчинивши їх у життєвій банальності пересічної людини-споживача, якому більш вагомо матеріальне, ніж духовне.

Від мови, яка вживається у рекламному повідомленні, залежить чи зрозуміє людина зміст, ідею що покладена в їх основі. І Огієнко писав: «Кожна віра найміцніше зв'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – шлях до Бога» [11, с.74]. Здійснюючи комунікативну, акумулюючу й гносеологічну функції, мова виступає виявом духовної сили людини, її творчого потенціалу, становить основу самосвідомості особистості, визначає її ставлення до себе, оцінку власних дій, своє місце в природному і соціальному середовищі.

У формуванні духовності людини могутнім інструментом є засоби масової інформації. Тому можна сказати, що багатство змісту ЗМІ – джерело і основа розвитку духовності особистості. Духовне багатство суспільства – не просто сума знань чи культурних цінностей особистостей. Воно поєднує сукупність знань, які людство здобуло впродовж усього історичного розвитку і виявляється в різних формах, на різних рівнях свідомості людини.

Водночас духовність особистості є автономною самостійністю, активністю. Неповторність життєвого шляху особистості зумовлює особливості її духовного світу, оригінальність її духовного образу, формує її творчу індивідуальність.

Разом з тим, сучасні глобалізаційні процеси ведуть до деградації суспільства і особистості, що має своє відображення в реклам-

ній сфері. В цілому ж загальний розумовий розвиток людей понижується. Це найбільш помітно у формах та змісті сучасної реклами, яка часто носить чітко популістський характер, вражаючи своєю беззмістовністю та примітивністю. Головним мотивом рекламного змісту є плотські жадання, з-поміж яких слащава чуттєвість жіночої статі і примітивна еротичність чоловічої статі є домінуючим й водночас спотворюючими життєві орієнтації молодого покоління про більш суттєве, високодуховне, яке не підлягає матеріальному.

Сучасні люди втрачають здатність чітко і переконливо формулювати свої думки, об'єднувати їх в єдину й цілісну систему, що є головним свідченням розслабленої роботи розуму та призводить до деградації. Деградує, людина має постійні і змінні константи гріховності. До постійних дигradientів належать: внутрішня «захланність» в різноманітних формах її вияву; схильність до зради; самотність, егоїзм, самолюбство – як особисті, так і групові; розумова і духовна нетверезість; дезорієнтованість і незібраність, тваринно-тілесні прагнення, схильність до руйнації і саморуйнації [14, с.17]. Головна властивість такої деградації – це невміння працювати цілеспрямовано і продуктивно, дбаючи про мораль, чистоту помислів та вчинків.

Символічно виражене прагнення сучасної людини до цьогосвітнього, мертвого і штучного, означає те, що не народжується, не розквітає, не росте і не плодоносить. Пристрасть до розпаду, загибелі, смерті і відсутності любові до Бога і ближнього компенсуються в такій людині пристрастями до речей технічного порядку – до автомобілів, електроніки, комп'ютерів, з якими людина пов'язує свої турботи і навіть тішиться ними [14, с.22].

В парадигмі глобалістичного дискурсу імперативом світосприйняття виступає тотальний сумнів, в якому немає ні краси, ні добра, ні любові, ні істини, ні Бога. Що ж тоді залишається? Хаос!

Проте, говорячи сьогодні про українське суспільство і його духовні цінності, то слід сказати, що воно переживає моральну кризу, спричинену передусім втратою певною частиною політико-управлінської еліти та окремими громадянами, що живуть прорадянськими стереотипами християнських цінностей. Вони орієнтовані на індивідуалізм, прагматизм і споживацтво в особистому і суспільному житті. А хто ж тоді буде будувати демократичну державу. Тому наші досягнення мізерні, порівняно з прибалтами.

Сучасна духовна криза веде до знищення багатовікових традицій людського життя. Причинами цього є:

- криза сімейних відносин на рівні батьки-діти, чоловік-жінка;

- пропаганда насилля;
- аборти;
- пропаганда гностицизму;
- віртуальне спілкування молоді через Інтернет і криза між-особистісних відносин, що викликають самотність, замкнутість і депресію.

Сьогодні інститут сім'ї переживає суттєві складнощі: руйнуються сімейні відносини, знижуються виховні функції сім'ї, не підтримуються сімейні традиції, росте рівень дитячої безпритульності. Дія реклами на сім'ю відбувається через механізм переконання і впливу, і він має як позитивний, так і негативні аспекти, в залежності від того, в яких цілях використовується інформація. Все залежить від сімейних цінностей які відрізняються від традицій іншої родини, те що здається одним важливим, може бути абсолютно байдужим для інших. Інститутом сім'ї та молоді проводилось дослідження стосовно ставлення людей до соціальної реклами. Дані опитування показали, що українці довіряють і сприймають соціальну рекламу на порядок вище, ніж комерційну. Найбільш позитивним є такі плакати: «З батьком за руку міцніше», «Ти не можеш його залишити», «Ляльку можна відкласти, дитину – ні».

Враховуючи вимоги сучасності, необхідно, щоб соціальна реклама рішуче взяла на себе місію вироблення і утвердження національної системи цінностей, заснованої на кращих українських традиціях і загальнолюдських цінностях, орієнтованих на оптимістичну перспективу розбудови демократичної України. Зараз, як ніколи, соціальна реклама може стати дієвим інструментом розв'язання сімейних проблем, тому вона повинна містити не порожні ідеї, а чітку мотивацію вчинків, сприяти створенню нових, суспільно - корисних цінностей, сучасних демократичних цінностей [13, с.90].

Стрімкі інформаційні потоки, швидка плинність знань викликають постійні збурення і потрясіння, розхитують стереотипи, все усталене і звичне. Намагання схопити якнайбільше інформації, аби йти в „ногу з часом“, обернулось тим, що у свій час М. Гоголь назвав „страшними ідеалами огрублення“ у значенні бездушності, байдужості, що породжує феномен індивідуалізму та індиферентності. Новітня інформаційна цивілізація перебуває в антагоністичному протистоянні до духовної культури та її цінностей. Цивілізаційні блага визначають рівень матеріального існування. Їх характеризують ринкові і споживчі цінності. Культура також не зводиться до відвідування музеїв, театрів, виставок,

бібліотек, яких стає все менше. Адже культура звернена до внутрішнього світу людини, її здатності до співпереживання, духовного оновлення, гуманності.

Джерелом справжньої людяності служать не машини, комп'ютери, аудіо, відеотехніка, предмети матеріальної розкоші, а сердечні і теплі міжлюдські стосунки, засновані на доброті, дружелюбності, любові, милосерді. У технізованому суспільстві світ людини „замикається”, вона все більше стає відстороненою, „закритою”, відчуженою. Безпосереднє живе спілкування замінюється технічними і електронними засобами комунікацій. Сьогодні говорять про таку найпоширенішу людську ваду, як егоїзм, який служить підставою неприязних взаємостосунків з оточуючими, і загрожує самознищенням особистості. Егоїзм часто супроводжується жорстокістю і насильством. Про це свідчить ціла низка фактів у США, Норвегії, Німеччині, що обійшли світ.

Синдром агресивності і бездушності є показовим в сучасній українській спільноті, підтвердженням чого може служити численна армія бездомних дітей, безпомічних калік і вбогих перестарілих людей. В Україні немає прикладів, як творить у світі Орден Матері Терези.

Утвердженню жорстокості, зростанню аморальності сприяє і сучасне комерціалізоване масове мистецтво, сповнене страхітливих і кривавих сюжетів, грубої еротики, садистських вбивств тощо. Низькопробна масова культура заповонила теле-, кіно- і відеоекрани, радіоефір. Аби гуманізувати сучасну людину, пробудити у неї високі духовні почуття краси, любові, чуйності необхідні теплі і відкриті міжлюдські взаємини, а також вплив справжньої літератури і мистецтва, музики, що здатні схвилювати, розчулити, викликати душевні потрясіння. Тому, слід мати на думці, що без піднесення морального рівня спілкування, а також мистецтва сьогодні не можливо досягнути й культурно-духовних зрушень в суспільстві.

Завдяки новітнім технологіям сучасна естетико-художня культура збагатилась такими поняттями, як „електронна музика”, „комп'ютерна графіка”, „мистецтво реклами”, „технічний дизайн” тощо. Можна, звичайно сперечатись про істинну цінність новітніх технологій і електронних видів мистецтва, однак безсумнівим є активне ставлення людини до суспільного буття і трудової діяльності та проблеми духовності.

Тріумф науки і техніки, передовсім, комп'ютерної нівелює цінність традиційного мистецтва і відповідно сприяє формуванню нового художнього бачення, нового мистецтва – електронного.

Синтез науки, техніки і мистецтва веде до виникнення технізованого мистецтва майбутнього. Однак, це не вершина того, що здатна з ласки Божої високодуховна особистість.

Але разом з тим "масова культура" пропагує тотожність матеріальних і духовних цінностей, які стають продуктами масового споживання, аби підкорити суспільну свідомість інтересам реклами, ринку. Тому, нажаль, сучасним продуктам масової культури притаманні примітивність, аморальність, пропагування насильства, низький рівень культури мови, спілкування, поведінки, словом, бездуховність.

Тому, долучення людства до прекрасного має бути не лише рекламним слоганом, а й реальними діями, спрямованими на пробудження цього самого почуття прекрасного у заснулій, зневіреній людській душі. Не можна, переслідуючи первинні потреби людства, опускатися на нижчий щабель розвитку, не можна потурати інтересам занепаłego суспільства, а навпаки, потрібно робити все, аби народ сам схотів зійти вище, стати краще, поглянути на світ ясними очима і щирою, доброю душею.

Те, що робить нас людьми не повинно зів'янути, змертвіти, пожовкнути і облетіти без вороття. Адже духовність дозволить нам не втратити свого обличчя, своєї справдешньої сутності у тому, що ми люди, діти цього світу, який нам варто берегти і плекати, адже це й наш дім. І якщо принагідним він буде, то яснішими стануть думки, а разом з тим і наше життя.

Отже, при формуванні українського інформаційного простору, державна рекламна політика повинна спиратися на стратегічні пріоритети, один з яких – розширення сфер функціонування української мови. Нашим державним мужам варто звернути увагу на проблему незбалансованості і неефективного державного управління національним інформаційним простором, зокрема, рекламою, та його вразливість з точки зору інформаційної безпеки держави.

Сучасне розвинуте суспільство визначається як інформаційне, в якому інформація, наука, знання стали головним показником особистого і суспільного прогресу, матеріального і духовного виробництва. Становище особистості в ньому визначається рівнем її поінформованості. Позитивна інформація підвищує рівень культури, завдяки інформації відбувається більш інтенсивне збагачення культур і розширюються культурні цінності для особистості [7, с.38]

Висновки. Органи державного управління у сфері реклами повинні зосереджувати зусилля на відродження української куль-

тури в усій сукупності її надбань та історичного досвіду. Державна рекламна політика повинна охоплювати сфери людської життєдіяльності та через рекламні повідомлення викликати у людей почуття гідності, віри в себе та допомагати вирішувати не тільки соціальні, а й духовні потреби народу.

Реклама, як механізм державотворчих процесів, має бути спрямована на: узгодження інтересів між дотриманням юридичних та особистих прав громадян, з одного боку, та вимогами економічного розвитку, що передбачає розширення рекламного впливу, з іншого. Вона має стати одним з найважливіших завдань реалізації державної політики в галузі реклами; формування демократичної політичної культури; зміцнення демократичних цінностей в сучасному українському суспільстві.

Сучасними духовними цінностями є любов до Батьківщини, до рідного краю, повага до рідних, до інших людей, до праці, до природи, до рідної культури, мови, постійне бажання добра людям і утвердження суспільного прогресу. Нові суспільно-політичні умови в країні, процес демократизації суспільно-політичного життя, незважаючи на всі негаразди, подають надію на те, що і в українському суспільстві особистість зможе стати вільною, здатною до самоствердження та самореалізації у своїй країні, мислячою, талановитою, з патріотично сформованим світоглядом.

У сьогоднішньому соціальному середовищі через зростання бездуховності, що відобразилося не тільки в рекламній сфері, а і в науці, техніці й мистецтві, збереження людської сутності, побудова гармонійного середовища й демократичного суспільства є проблемою не лише держави, але й всіх соціально-політичних інститутів та громадян. Багато в цьому напрямі здатні зробити ЗМІ, освіта, сім'я, суспільно-політичні організації та церква, авторитет до якої в суспільстві зростає.

1. Бондырева С.К. Духовность (психология, социология, семантика) / С.К. Бондырева, Д.В. Колесов. – М. : Издательство Московского психолого-социального института: Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2007. – 144 с.

2. Бойченко І.В. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність : іст.-філософ. Ракурс: монографія / І.В. Бойченко. – К. : Промінь, 2010. – 480 с.

3. Винниченко В. Из истории украинской революции// Революция на Украине по мемуарам белых. Репринтное воспроизведение издания 1930 г. / В. Винниченко ; сост. С. Алексеев. – К.: Изд-во полит. лит. Украины, 1990. – Режим доступа : <http://aravizde.narod.ru/s3/vynn7783.htm>

4. Гончаренко С. Український педагогічний словник. – Київ: Либідь, 1997. – 376 с.

5. Духовне життя українського суспільства : теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку. Колективна монографія у трьох книгах / За заг. ред. док. філос. Наук, професора, члена-кореспондента НАН України М. Михальченка, док. філос. наук,

профксора В. Скотного. Книга третя. – Київ – Дрогобич : Інформаційно-редакційний відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2009. – 244 с.

6. Князева М.Л. "Черная культура" и светлый человек // Педагогика. – 2001. – №3. – С. 97-101.

7. А. Корецька. Соціально-освітні чинники духовності: Монографія. – К. : НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 164 с.

8. Молодь : освіта, наука, духовність : тези доповідей : Ч. I. – К. : Університет «Україна», 2010. – 510 с.

9. Пугачев В.П. Политология. Справочник студента. - М.: Филологическое общество "Слово", 1999. – 576 с.

10. Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию: Учебник для студентов высш. учеб. заведений.– 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 447 с.

11. Пірен М.І. Соціологія релігії : Підручник. – К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.

12. Савенко С.О. Досвід країн ЄС про роль реклами по формуванню громадянської позиції в сучасному українському суспільстві / С.О. Савенко // Вивчення та впровадження в Україні іноземного досвіду удосконалення діяльності органів влади: Матеріали V Всеукраїнської науково-практичної конференції за міжнародною участю. – Ч. II. – Полтава, 2010. – 232 с.

13. Савенко С.О. Соціальна реклама та її вплив на покращення соціально-психологічного клімату в сім'ї / С.О. Савенко // Трансформації сім'ї у сучасному світі: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Чернівці. 2010. – С. 89-90

14. Шевченко В.В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К. : світ Знань, 2008. – 572 с.



Життя та побут давньоруського чернецтва в домонгольський період

Анотація. У статті показано період, у якому формувалось чернецтво часів Київської Русі. Розкриті особливості життя та побуту давньоруського чернецтва в домонгольський період. Продемонстровано історичну роль монастирів у житті тогочасного суспільства.

Ключові слова: чернецтво, монастир, монах, життя, побут, Русь.

Постановка проблеми. В умовах, коли руйнуються сталі духовні орієнтири, особливо важливо переглянути історичні основи вітчизняної духовності. Незважаючи на всі протиріччя свого історичного розвитку, православне чернецтво не тільки представило зразки відданого служіння ідеї, але і стало консолідуючим фактором національної стабільності. Ним збережена національна релігійна традиція, і про це варто згадати, з огляду на сучасні міжконфесійні протиріччя та розкол суспільства.

Актуальність теми дослідження. Релігійна свідомість середньовічної людини концентрувалося в аскетичному ідеалі епохи – чернецтві. Давньоруське монастирське середовище ввбирало в себе два компоненти. Перший – це загальхристиянська традиція, тобто такі форми побуту та моральні установки, які вже досить давно існували на християнському Сході та були сприйняті на Русі як частина церковного побуту. Другий компонент – це слов'янська традиція, тобто ті особливості життя та побуту давньоруських ченців, які склалися в результаті засвоєння чернечих ідеалів слов'янським середовищем. Найбільшу зацікавленість для даного дослідження представляє саме другий компонент – слов'янська традиція. При всьому прагненні відійти від суєти світу, чернечі громади Древньої Русі не могли не контактувати з навколишньою дійсністю. Вона, безумовно, впливала на форми побутового укладу й особливості морального життя давньоруських ченців.

Отже, вивчення цієї складової в монастирському середовищі відкриває додаткові пізнавальні можливості для розуміння осо-

бливостей побуту всього давньоруського соціуму. При цьому під поняттям «побут» варто розуміти сукупність таких елементів як повсякденні заняття, одяг, харчування, облаштування життя, організаційні форми і т.д.

Об'єкт даного дослідження – давньоруське чернецтво в домонгольській період.

Предмет дослідження – життя та побут чоловічих монастирів, які знаходилися поблизу найбільшого центру давньоруської державності – м. Києва.¹

Аналіз останніх публікацій. Історіографію даної проблеми дослідники поділяють на два напрямки – «школу істориків-ієрархів», до якої можна віднести такі імена: єп. Амвросій (Орнатський), митр. Макарій (Булгаков), архієп. Філарет (Гумілевський), митр. Євгеній (Болховітінов) та інші, а також на світську історичну науку. З цієї групи варто відзначити імена таких науковців: П. Батюшков, Є. Голубинський, П. Казанський, А. Карташов, І. Соколов, С. Смірнов, Я. Шапов та інші. Серед сучасних науковців, які присвятили свої роботи дослідженню життя та побуту монастирів і чернецтва, необхідно виділити імена В. Рожка, Є. Романенко, Б. Романова, Є. Харіна, І. Ломачинської, А. Колодного та інші. У даних працях розглянута тема описується доволі систематизовано та скурпульозно і на наш погляд потребує узагальненого підходу для дослідження даного питання на основі вже відомого історіографічного матеріалу.

Мета роботи – розкриття особливостей життя та побуту давньоруського чернецтва на основі історіографічних джерел.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють перші століття існування власне руського чернецтва – XI ст. – перша третина XIII ст.

Виклад основного матеріалу. Чернечий рух почав розвиватися в IV-у столітті. Окремі пустельники почали йти з міст, ховаючись від гонінь, і перетворили свою вимушену втечу в добровільний подвиг. Нам не слід думати, що люди йшли в пустелю тому, що в миру ставало важко жити. У пустелі жити важче, але кращі йшли зі світу не стільки від життєвих негараздів, а швидше від життєвого благополуччя. Тому чернецтво є завжди результат виходу зі світу, вихід з натурального суспільного ладу, відмова і зречення від усіх суспільних зв'язків, від родини та близьких, від батьківщини.²

Безумовно, ченці з'являються на теренах Київської Русі відразу після хрещення. Першими руськими обителями, які згадуються в літописах є Георгіївський та Ірининський монастирі в Києві, які були побудовані Ярославом Мудрим близько 1051 року.

Перші монастирі на Русі були переважно князівськими ктиторіями. З 68 обителей, відомих на Русі в домонгольський період, дві третини були побудовані князями та іншими приватними особами. Князі засновували обителі на спомин своєї душі, робили багаті внески, а з початку XII ст. наділяли землями і вважали ці монастирі своєю власністю та розпоряджалися в них на свій розсуд. Часто руські князі незадовго до кончини приймали тут постриг за візантійським звичаєм. Природно, що тверда залежність від ктитора не могла сприяти чернечому подвижництву. Проте число монастирів росло. Про це згадує митрополит Іларіон у «Слові про закон і благодать». Він згадує хрещення Русі і повідомляє, «монастыреви на горах сташя, черноризцы явишася».

Приклад перших монахів надихав багатьох на чернечий подвиг. Одним із монастирів, який виник без ктиторської допомоги є Києво-Печерський монастир. Київські князі неодноразова зверталися до печерських монахів, які грали вагому роль не тільки у релігійному житті, але й у політичному житті країни.³

Варто відзначити, що поряд з Києво-Печерським на Русі виникає безліч інших печерних обителей. Так, наприклад, сам преп. Антоній заснував у Чернігові Болдинський-Єлецький Успенський монастир, викопав там печери за зразком київських. Подібний же монастир виник в XI ст. поблизу Володимира-Волинського – Зимненський Святогорський Успенський. Навіть саме присвячення цих обителей Успінню Пресвятої Богородиці свідчать про їхній зв'язок з Києво-Печерською Успенською Лаврою. У Зимненському монастирі помер на шляху з Константинополя в Київ перший печерський ігумен Варлаам.

У самому Києві відомі ще кілька печерних комплексів. Як правило, це невеликі природні печери в лісових породах. Багато з них використовувалися для житла ще першими поселенцями. Інші служили притулками варягам, що спускалися вниз по Дніпру. Ченці розширювали та поглиблювали їх, що було зробити нескладно, тому що ґрунт був податливий і м'який. Крім Києво-Печерського, видним монастирем у Києві був Звіринецький Михайло-Архангельський. На його території археологами були відкриті поховання ченців, аналогічні Києво-Печерським. Тут виявлені такі ж коридори, така ж печерна система. При розкопках у звіринецьких печерах була знайдена величезна кількість кісткових останків киян, що намагалися тут сховатися від монгольського погрому, але були уморені димом – воїни Батия розпалили багаття біля входу в печери.⁴

Подібні печери були знайдені навіть неподалік від Десятинної церкви. Взагалі, невеликі монастирі при парафіяльних церквах

були нерідкі на Русі. Печери знайдені були і поблизу збереженого від XII ст. храму Кирилівського монастиря в Києві.⁵

Аби людині було куди прийти з миру, необхідний, насамперед, сам монастир. Однак навіть місце для монастиря вибиралося «не раптом і не відразу». Як правило, вибір місця супроводжувався чудесними на нього вказівками (ангельський спів, дзвін, незвичайне світло і т.д.).

Варто відзначити, що такий благочестивий звичай склався на Русі далеко не відразу. Як уже відзначалося раніше, більшість монастирів на Русі були ктиторськими. Тому, й заснування їх залежало в більшості від волі ктитора. Знатні заступники монастиря прагнули мати обитель у максимальному наближенні до своїх будинків. Отже, більшість давньоруських монастирів повинні були розташовуватися в безпосередній близькості від міст. Саме цю особливість відзначають багато дослідників.⁶

Коли людина приходила в монастир, щоб присвятити своє життя Богові, кандидат у чорноризці якийсь час знаходився на нижчій ступіні послуху та навчання монастирського життя. На цей момент йому дозволялося носити свій одяг. Потім він одержував чернечий одяг (рясу) і повинен був брати участь у всіх монастирських «службах». Тільки після цього, якщо він витримував такий іспит, його стригли й облачали в чернечу мантію (довгий чорний одяг без рукавів, що надягається поверх нижньої) і він ставав ченцем. При цьому відбувалася зміна імені, яка повинна була підтвердити, що людина, яка присвятила себе Богові, стає іншою. Існувала й остання, вища ступінь чернечої досконалості. Після того, як чернець своїм чистим життям і подвигами доводив свою відчуженість від грішного світу, він удостоювався прийняти «великий ангельський образ» («схиму», від гр. – образ). У цьому випадку його знову стригли та змінювали йому ім'я, на нього покладали куколь – головний убір у виді глибокого каптура, який майже закривав обличчя, із символічними малюнками та знаками.

Молоді ченці проходили школу в ігумена або пресвітера (священника). Чернець не повинен був підноситися ні в чому, зобов'язаний вважати себе нижче інших, не величатися, він змушений був привчити себе до скромності, покірності всім, не займатися користолюбством (нагромадженням багатства). Крім цього чернець при ходінні мусив тримати руки зігнутими біля грудей (тобто не розмахувати ними), і при зустрічі поклонитися братові. Св. Феодосій призивав братію не ходити по чужих келіях, але молитися кожному у своїй.⁷

Більшість давньоруських джерел наочно показують, що в монастир приходили люди з усіх прошарків суспільства і їхній усіх приймає. Приклад тому - Києво-Печерський Патерик - у ньому описані не тільки городяни, що стали ченцями, але і князь, і вельможа, і князівський лікар, і навіть розбійники, що напали на монастир.

Якщо хтось мав намір стати монахом та підходив для цього по всім статтям, тоді йому визначали жити в обителі. При цьому стригти в чернецтво дозволялося не раніше чим після трирічного випробовування (іспиту): «Ігумен, що стриже раніше трирічного іспиту, повинний бути позбавлений ігуменства» (18 правило Василя Великого). Дотримуючись цих правил Номоканона, прп. Феодосій стриг бажаючих чернецтва не перебираючи соціальних станів, але не одразу, а ретельно випробувавши них на всіх монастирських послухах. «Всякому же хотящю бытии чьрноризьну и приходящему къ нему, не отревааше ни убога, ни богата нъ вся приимаше съ всякымъ усърдиемъ, бъ бо и самъ въ искушении томъ былъ... нъ не ту абие постригаше его, нъ повелеваше ему въ своей одежди ходити, дондеже извыкнеше всь устрой манастырський, таче сихъ облечашети и въ мьнишьскую одежду и тако пакы всехъ служьбахъ искушашети и, ти тьгда остригы, и оболочашети и въ мантию, дондеже пакы будяше чьрньць искусьнь житиемъ чистьмъ си, ти тьгда сподобашети и прияти святую схиму».⁸

Тепер виникає питання, як виглядали давньоруські монахи? На голе тіло ченці надягали хітон (на Русі його називали «власяниця») «яже есть риза веселья и радования». Вона представляла з себе довгу, до п'ят, сорочку з вузькими рукавами з грубої вовняної матерії. Безліч ворсинок, а також грубі шви, впивалися в голе тіло. Ченцям ні під яким приводом не дозволялося знімати власяницю. Для цього її робили суцільною. З Патерика відомо, що власницю могли передавати іншим людям після кончини її колишнього господаря. Так нам відомо, що князь Ізяслав носив власяницю преп. Миколи Святоші.

Поверх власяниці вдягався параманд – особливий чотирикутний плат із зображенням хреста, до кожного кута якого пришивався шнур. Плат носили на спині та чотирма шнурками обіймали все тіло під руками і через плечі, притискаючи власяницю до тіла. Параманд символізував «крестное владыце Христу, знаменует щит спасительный», тому на перехрестях шнурів прикріплювався хрест невеликого розміру.

Власяницю обов'язково підперізували поясом. Він повинен був бути шкіряний у «знамение умерщвления безсловесныя по-

хоти, якоже бо есть от мертва тела пояс, ситце и мы да уморим любострастие наше в нас». Поверх повинна вдягатися ряса, яка ще задовго до прийняття християнства на Русі вважалася чернечим одягом. На ноги прийнято було надягати сандалії, але на Русі вони замінялися звичайним мирським взуттям:

1. Поршні – прямокутний шматок шкіри із зшитими попарно кутами та протягнутим по верхньому краї шнуром; ажурні поршні – із прорізами на носку; прикріплювалися до ноги довгими шкіряними шнурами.

2. Лапті – взуття, плетене з лика липи, берези та інших порід дерев, які кріпилася за допомогою довгих зав'язок – обори, пропущених через борти й обмотуються навколо ніг; носилася по верх панчіх, носків або обмоток.

3. Чоботи – м'яка, зшита з декількох шарів тонкої шкіри підосва; трохи загострений або тупий носок; короткі, нижче коліна, халяви; верхній край зрізався косо, так, що попереду був вище, ніж позаду; шви по обидва боки ноги. Головне – взуття повинно було бути скромним, дешевим і простим.

Відмінним одягом ченця і верхнім одягом була мантия (від гр. – плащ). Саме мантия означала, що її носій приніс чернечі обітниці. Древня чернеча мантия представляла з себе шматок грубої тканини з вовни або льону, зібрана навколо шиї на мотузку, як можна бачити на древніх іконах, так, щоб вона покривала все тіло монаха.

Головний убір ченців складався з двох складових: камілавки та куколя. Камілавка – це м'яка кругла шапка, яку не знімали навіть під час сну. Куколь – це спеціальний каптур, що закривав плечі, шию і частину спини. Кінці його розділялися на три частини: два спускалися вперед, а третій на спині.

Трохи відрізнялася одяга схимників. До звичайного чернечого одягу в них додавався спеціальний атрибут – аналав. Це вид довгого вузького фартуха, з безліччю вишитих на ньому хрестів червоного кольору. До нього кріпилися спеціальні шнури, які стягають одягу для зручності (подібно параману в малій схимі). Крім того, куколь схимників мав вигляд гострого каптура з п'ятьма восьмикутними хрестами на чолі, на грудях, на обох плечах та на спині.

Отже, одяг ченця відповідає словам ап. Павла: «Отож, станьте, підперезавши стегна ваші істиною і, одягнувшись в крицю праведности, і, взувши ноги в готовність благовістити мир; А найбільше від усього візьміть щита віри, котрим можете пригасити всі розпечені стріли лукавого; шолом порятунку візьміть, і меч Духа, котрий є слово Боже» (Єф.6,14-17).⁹

Монахи всіх ступенів носили чотки (древня назва – вервиця, тобто мотузка з багатьма вузлами або нанизаними на неї дерев'яними або кістяними бусинами), що їм вручаються в чині постригу. По чоткам рахують здійснені молитви й поклони, покладені ченцеві за правилом.

Що стосується зачісок монахів, то можна з більшою або меншою впевненістю припустити, що на Русі цілком прижився грецький звичай виголювати верхівку при постризі. Тут його називали «гумінець». Поновляти цей обстрижений простір покладалося не рідше сорокаденного терміну та ходити для цього до свого духівника, щоб він наодинці, читаючи молитву, вистриг волосся, яке відросло. Бороди ченці не стригли взагалі, чим сильно відрізнялися від інших християн Русі, що рівняли бороду.

Варто також згадати і про таку частину побуту як лазня. Лазні практично не згадуються в житіях давньоруських святих. Преподобний Євфросин Псковський, посилаючись у своєму статуті на авторитет єгипетських подвижників – Антонія Великого, Пахомія Великого – забороняв ченцям митися в лазні. Крім «великої хвороби або нестатку» чернець, по думці Євфросина, не повинний був оголювати свого тіла.

Але не всі святі отці були настроєні настільки категорично проти лазні. Зі статуту Студійського монастиря в Константинополі відомо, що ченці цієї обителі не більше разу в два місяці відвідували лазню (тільки під час Великого посту митися в лазні не дозволялося). Лазні, якщо вони і були, облаштовувалися за стінами обителі. Так, на Соловках була облаштована братська лазня на каналі, що веде у Святе озеро. Але з якого часу вона там існувала, невідомо. Нагадаємо, що в багатьох афонських обителях зі стародавності і донині заборона миття власного тіла залишається одним з видів аскези. Швидше за все в давньоруських обителях миття тіла не віталось. Принаймні, упорядник житія св. Феодосія як позитивний приклад говорить про преп. Феодосія, що його «никтоже николиже виде на ребрехъ своихъ лежаща, ли воду възъливающа на тело, разве тькмо руце умывающа...».

Частиною аскетичного одягу ченців були вериги. Джерела домонгольського періоду мають дуже мало спогадів про вериги. Про них говориться в Житті св. Феодосія. Швидше за все, давньоруські ченці знали про цей вид аскези, але широкого поширення в цей період він не одержав.¹⁰

Повсякденне життя кожного окремо взятого ченця значною мірою залежало від того положення, яке він займав у монастирській

ієрархії. Отже, для дійсного дослідження становить інтерес, що являла собою «соціальна структура» давньоруського монастиря.

Вершина будь-якого монастиря – його ігумен. Слово грецьке, означає «верховний проводир, ватажок». Це духовний керівник ченців, головний господар-розпорядник, без його волевиявлення в монастирі не відбувається нічого. На Русі до ігумена відносилися з великою повагою. Настільки високе положення ігумена породжувало таке явище монастирського життя, як кар'єризм. Так чи інакше, але ігумен володів не тільки адміністративною владою в монастирі. Насамперед, ігумен – священик, а виходить, пастир своєї словесної череди, його духовний керівник. Саме тому братія вибирала його собі сама (якщо, звичайно, монастир не був ктиторийський, де воля ктитора у виборі настоятеля була визначальною).

З другої половини XII ст. у давньоруських містах виникла нова організація – архімандритія. Це монастир, що займав ведуче місце серед інших. Архімандритія здійснювала зв'язок між чорним духівництвом і містом, князем, єпископатом, а також багато в чому контролювала взаємини між самими монастирями. Найперша архімандритія виникла в стольному місті Києві ще в другій половині XII ст. Цей титул одержав печерський ігумен Полікарп (1164 р.-1182 р.), який був дуже тісно зв'язаний у цей період з київськими князями, особливо з Ростиславом Мстиславичем. На Русі, ймовірно, цим правом володів митрополит як ставленик Константинопольського патріарха. Але Полікарп у цей момент був не в кращих відносинах із главою Київської Церкви - греком Костянтином. Причиною були деякі розбіжності по церковних питаннях. Близькість до князівського будинку вказує на те, що ініціатива одержання титулу архімандрита Полікарпом виходила саме від князя, а саму архімандритію в Києві можна розглядати як інститут, протипоставлений митрополитові і зв'язаний із князівською владою.

Якщо ктитором монастиря виступав князь, він сам призначав ігумена у свій монастир, а митрополитові залишалося тільки його поставити за церковним правилом.¹¹

Другою після ігумена особою в монастирі був приставник – керуючий, помічник ігумена, найбільш авторитетний і активний чернець, можливий спадкоємець настоятеля.

Найважливішою посадою в суспільножитному монастирі був келар, що відав господарством, постійною турботою якого було нагодувати братію, дістати продукти тощо.

Особливе місце в монастирі займав священик – ієромонах. Його посада не завжди збігалася з ігуменською. Першим ієромонахом

був Никон, священик, що оселився в печері разом з Антонієм. Він стриг за вказівкою Антонія нових ченців, служив літургію в монастирському храмі, а після ігумена Стефана був обраний ігуменом монастиря. У монастирі були й інші священики («пресвітери»), які служили в церкві та здійснювали всі потрібні треби, що виконували, ієродиякони та «будівельники церковні» – паламарі й інші церковнослужителі. В ігумена і літніх і заслужених ієромонахів були ченці – служителі, що могли бути співкелійниками.

До числа високих посад належав також «демestik церковний» – керівник церковного хору. Це була відповідальна посада, яка вимагала великих здібностей і великої професійної підготовки.

Зовсім особливий рід монастирських служб – «обслуговуючий персонал» соборного храму та всього, що зв'язано з богослужінням. У давньоруських джерелах згадується такі посади: ексіарх, будівельник церковний.

У Патерику згадується як окремих послушник «палатник». Швидше за все, палатник перебував у підпорядкуванні келаря, тому що замикав монастирські запаси і храм, де зберігалося все саме коштовне.

Окремою посадою був просфорник. У його обов'язки входило випікати спеціальні хліби – просфори). Їх виготовляли з високоякісного пшеничного борошна. Призначалися вони для здійснення Літургії, і тому випікати їх було дуже почесною і важливою справою.

Як послух могла призначатися каліграфія – написання або переписка книг у монастирському книгосховищі. Для догляду за хворою братією призначалися спеціальні ченці на чолі з отцем-лікарем. У їхні обов'язки входило лікування та повсякденний догляд за хворими.

Найменшою справою в монастирях вважалася слухняність воротаря.¹²

Таким чином, можна з упевненістю сказати, що всі ченці монастиря були зайняті в якій-небудь роботі та послузі. Але варто також зазначити, що важкі роботи в монастирях виконувалися не тільки ченцями, але і найманими робітниками.

Окремим пунктом варто відмітити харування ченців. Монастирський стіл був традиційно дуже обмежений. Усі статuti включали вживання ченцями м'яса протягом усього року. По скоромних днях були дозволені риба та сир. У бідному монастирі, яким був спочатку Печерський, ченці харчувалися печеним хлібом і водою; варені і гарячі каші з гороху або сочевиці («сочиво») і пшона їли тільки по суботах і неділям. При відсутності круп ва-

рили трави («зілля»), присмачивши рослинною олією. Як запасне блюдо на обід, при відсутності інших продуктів, давали варену пшеницю, змішану з медом. Продукти купувалися в місті на гроші, які отримували за продані вироби чернечого рукоділля, іноді приходилося брати продукти в борг. Однак по великих святах і урочистих подіях ігумен дозволяв для братії багатий стіл, своєрідний чернечий бенкет («учрежение велие»). Так кілька разів відзначали в Печерському монастирі чудесну появу рясних подаюнків під час нестачі продуктів.¹³

Особливість чернечої трапези полягала в тому, що під час пошту обсяг спожитої їжі різко скорочувався, калорійність блюд знижувалася: замість квасу подавалася вода, замість печеного хліба – тісто солоне (запарене борошно із солоду), або гречане. Це був напівфабрикат, а не готовий продукт харчування.

Назви блюд монастирської трапези жили століттями. Так, каша, яйця, пиріг, квас, сир, кутя і мед відомі на Русі з XII століття, молоко – з XIII ст., кисіль – з XI століття.

Ні за трапезою, ні в постелі не дозволялося знімати милоті та пояса, з якими ченці розлучалися лише по суботах і неділям, коли збиралися для здійснення евхаристії. Крім цього, вони щодня по два рази сходилися для спільної молитви та трапези, за якою повинні були також надягати свій куколь, щоб не бачити сусідів. Під час трапези відбувалося читання Біблії або повчальних трудів. Ніколи один чернець не повинен був наближатися до іншого ближче, чим на лікоть. Спати кожен повинен був в окремому, тісному, замкненому приміщенні. Стосунків з іншим світом майже не існувало, підтримувати родинні зв'язки вважався гріхом.¹⁴

Іншою невід'ємною частиною повсякденності людини є його житло. Отже, для даного дослідження це досить актуальне питання про те, які були побутові умови життя в ченців Древньої Русі. Збережені предмети побуту та предмети чернечого одягу домонгольського періоду є безцінним доповненням до цієї картини, однак по них важко судити про давньоруський період. З упевненістю можна стверджувати тільки те, що побут ченців визначався основними правилами суспільножитного монастиря: усім мати все рівне, просте і дешево, потрібне, а не зайве, і нічого не називати своїм.

Із давніх часів ченці жили в келіях. Дивна простота в побуті була властива всім руських преподобним.¹⁵ До наших днів збереглися келії перших печерських подвижників. Це досить невеликі кімнатки, ледь оснащені для життя. З меблів – лежанка, аналой. У келіях жили звичайно по двох або по трьох, у скитах – суворо по

одному. Спочатку келії ставилися на деякій відстані одна від одної. У скитах келії розташовувалися на відстані кинутого каменя, щоб з вікна келії можна було бачити тільки одну келію і не чути, хто як подвизався. Коли чернець стригся в обителі, він одержував келію з усім необхідним майном. Таке було древнє правило монастирів. Пізніше поширився звичай давати внесок на келію. У такому випадку монастир будував ченцеві особливу келію, але саме це і руйнувало суспільножитні правила монастирів.

Мабуть, тільки ікони та книги були особистою власністю ченця в кіновії: «небе бо иного имеа, разве книгъ...».¹⁶ Вони знаходилися в східному куті келії – тут чернець робив своє келійне молитовне правило. Уздовж стіни розташовувалося кілька лавок.

Новий чернець перебував у повному послуху в свого авви (отця). Чи кудись ідучи або, приступаючи до будь-якої справи, він повинен був обов'язково запитати його благословення.

Особливо тяжким гріхом для ченця вважалося таємне збереження грошей у себе в келії. У суспільножитному монастирі суворо заборонялося говорити: «це твоє, а це моє». Повага до особистості іншого ченця та приниження свого «я» були основними правилами чернечого спілкування.¹⁷

Тут також варто сказати й про повсякденні заняття ченців. Джерела малюють монастирську братію тільки за двома заняттями – за молитвою або працею. «Еще же и рукама своима делахуть дело: ово ли копытьца плетуща и клобукуы, и ина ручьная дела строяще и тако, носяще въ градъ, продааху и темъ жито купяху, и се разделяхуть, да къждо въ нощи свою часть измеляшетъ на строение хлебомъ. Таче по томъ начатъкъ пенію заутреннему творяху и тако паку делааху ручьное свое дело. Другоици же въ оградѣ копахуть зелиинааго ради растения, дондеже будяше годъ божествьнууму славословию...».

У деяких ченців був ще і невеликий «келійний» город: «идеже зелие сеяше в келии и древа плодовита...». Взагалі ледарство сприймалося ченцями як зло, тому що лінь здатна зашкодити душі ченця: «сам же дася себе в работу волею, да не паку праденъ бивъ, место подасть лености, от того родится бесстрашие, и паку ту же дерзость бесом будет...».

Засобами для існування монастирів були різні пожертвування прочан, внески на спомин душ і монастирські вотчини, які також отримували монастирі в пожертву від князів або заможних осіб. У середині XII – XIII ст. монастирських вотчин було вже так багато, що вони склали головне джерело доходів монастирів і з часу вплинули на саме життя монастирів та чернечої громади,

втягуючи ченців в мирські клопоти про господарство, суд і управу над селянами, у позови із сусідами та інше. Вотчини швидко збільшувалися за монастирями через купівлю, пожертвування, внески та інше. Жалувані грамоти дарували монастирям різні пільги. Їх селяни звільнялися від князівської данини, мита, будівлі князівського двору, годівлі князівських коней, князівської косовиці та інших зборів. Багатство монастирських вотчин, мале тягло, пільги і заступництво сильної монастирської влади приваблювали на монастирські землі нове населення. Це прагнення до поселення на цій території тяглого люду незабаром почало зачіпати навіть інтереси князівської скарбниці.¹⁸

Економічна заможність і ефективність господарської діяльності одних монастирів і слабкість інших обумовлювалися не тільки розмірами їхніх вотчин, але складом і чисельністю монастирських насельників, що, у свою чергу, спричиняло певну систему організації монастирського господарства.¹⁹

Висновки. Монастирі здавна склали невід'ємну частину давньоруської повсякденності. Вже до кінця XIII в. у Київській Русі склалася система монастирів. Русь, прийнявши християнство з Візантії, разом з іншою церковною культурою прийняла і чернецтво. До часу прийняття Руссю християнства візантійське чернецтво переживало черговий підйом. Ось чому чернецтво Київської Русі відразу зайняло належне місце та міцно закріпилося в релігійному житті давньоруського суспільства. Далі монастирі стають символом добробуту князя або архієрея, звідси великий ріст числа так званих «ктиторських» монастирів, тобто обителів, що живуть на засоби ктитора – мецената. І лише з появою Києво-Печерського монастиря – обителів, заснованої руським ченцем можна говорити про початок власне давньоруського чернецтва. Дане дослідження відноситься, головним чином, до чоловічих суспільножитних монастирів. Таким чином, вони не були єдиною формою чернечого буття. Вивчення життя і побуту давньоруських монастирів у XI ст. – XIII ст. – у контексті створення більшості письмових джерел по історії Древньої Русі – може служити етапом до подальшого дослідження особливостей повсякденності і менталітету всього середньовічного суспільства.

Не дивлячись на те, що Церква апелює безпосередньо до моральності людини, вона, на жаль, не є в сучасному суспільстві нормоутворюючою інстанцією, яка була в середньовічному суспільстві. На ідеологічну роль у сучасному суспільстві претендує цілий ряд соціальних інститутів: медіа, цивільні інститути, політичні партії тощо. Але незважаючи на це православ'я сьогодні –

це символ української ментальності та духовної цінності цього менталітету, це щось, що може бути з гордістю протипоставлено іншим, та цінність чого ці інші теж якоюсь мірою визнають.

¹ Харин Е.С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв: быт и нравы: Дис. ... канд. истор. наук 07.00.02 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет» . — Ижевск., 2007. – 191 с.

² Византийские отцы V-VIII вв. : Протоиерей Георгий Флоровский – Минск, Издательство Белорусского Экзархата – Белорусской Православной Церкви, 2006 г.- 336 с.

³ Иларион (Алфеев), епископ. Православие. Т.1 / епископ Иларион (Алфеев) – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2008 – С. 864

⁴ Каманин И. Зверинецкие пещеры в Киеве / И. Каманин – К. : Зверинецкие Пещеры, Ионинский монастырь, 2007 – С. 172

⁵ Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества / В.И. Петрушко М. : ПСТГУ, 2007 – С. 359

⁶ Харин Е.С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв: быт и нравы: Дис. ... канд. истор. наук 07.00.02 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет» . — Ижевск., 2007. — 191 с.

⁷ Монашество и монастыри в России. XI-XX века: Исторические очерки / [Отв. ред. Н.В. Синицына] ; Ин-т российской истории. М.: Наука, 2002. – С. 348

⁸ Харин Е.С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв: быт и нравы: Дис. ... канд. истор. наук 07.00.02 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет» . – Ижевск., 2007. – 191 с.

⁹ Монашество до его распространения на Западе. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

¹⁰ Харин Е.С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв: быт и нравы: Дис. ... канд. истор. наук 07.00.02 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет» . – Ижевск., 2007. – 191 с.

¹¹ Монашество и монастыри в России. XI-XX века: Исторические очерки / [Отв. ред. Н.В. Синицына] ; Ин-т российской истории. М.: Наука, 2002. – С. 348

¹² Романенко Е.В. Жизнь русского средневекового монастыря / Е.В. Романенко – М. : Молодая гвардия, 2002 – С. 329

¹³ Монашество до его распространения на Западе. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://ru.wikipedia.org/>

¹⁴ Г.В. Судаков. Монастырская трапеза в XVI веке. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.booksite.ru/>

¹⁵ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т.I / А.В. Карташев – М : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 784 с.

¹⁶ Харин Е.С. Древнерусское монашество в XI – XIII вв: быт и нравы: Дис. ... канд. истор. наук 07.00.02 / Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет» . – Ижевск., 2007. – 191 с.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории / П.В. Знаменский – Минск : Издательство Белорусского экзархата, 2006. – С. 575

¹⁹ Тальберг Н. История Русской церкви / Н. Тальберг – М. : Изд-тво Сретенского монастыря, 2008 – С. 960

Коло читання та ієрархія авторитетів церковного інтелектуала Могиянської доби: декларовані і реальні джерела “Патерикону” Сильвестра Косова

Стаття присвячена реконструкції повного кола джерел “Патерикону” Сильвестра Косова. За допомогою текстологічних зіставлень і порівнянь автор намагається провести чітку межу між декларованими авторитетами і реальними джерелами, використаними одним із найосвіченіших церковних ієрархів Могиянської доби.

Ключові слова: джерело, авторитет, коло читання, інтелектуальні орієнтири.

Стефан Адам Косов народився в маєтку Жировичі на Вітебщині в православній шляхетській родині близько 1607 р.¹ (за іншою версією – 1598 р.²). Початкову освіту він здобув у Вільно³, за іншими даними – у Київській братській школі (1618-1620 рр.)⁴, або ж у школах Віленського чи Львівського православного братств⁵. Потім навчався в Люблінському єзуїтському колегіумі і Замойській академії (1628-29 рр.), ймовірно також – в католицьких навчальних закладах в Оломунці, Відні⁶, Інгольштаті та Римі⁷. Освіта Косова, яку він здобув в численних колегіях, високо цінувалася як православними діячами його часу, так і (зі слів фунерального панегірика Косову) – католиками, які обіцяли йому “*розные и высокие ему достоинства*”⁸.

Після свого постригу у Віленському Святодухівському монастирі Косов деякий час викладав у Віленській братській школі риторику та теологію, а з 1631 р. працював у львівській братській школі. Там він познайомився з Петром Могилою, котрий 15 червня цього ж року офіційно запросив Косова на посаду префекта і професора риторики Київської Лаврської школи. В 1633 р., після об'єднання Лаврської школи із Братською, Косов стає префектом новозаснованого колегіуму, де викладає риторику і філософію⁹.

1635 року у світ виходять дві фундаментальні праці Косова: “Екзегезис” (твір на захист православних шкіл) і “Патерикон”, який, фактично, є першим виданням житій киево-печерських отців.

Проблематика джерел, що були використані при написанні “Патерикону” вже неодноразово піднімалася дослідниками, які намагалися встановити коло використаних і цитованих Косовим текстів¹⁰. Сам Косов суттєво “полегшив” це завдання завдяки уміщенню на глосах свого твору посилань на використані джерела. Адже турбота про джерело і спирання на поняття “*auctoritas*” були фундаментальними рисами контрреформаційної агіографії¹¹. Однак, говорячи про проблему посилань у творах ранньомодерної літератури потрібно взяти до уваги дві дуже важливі обставини: 1) далеко не всі цитати і алюзії до текстів виносились авторами у глоси; 2) широко поширеною була практика так званих “сліпих посилань” – уривок чи цитата бралися не з оригіналу, а з іншого твору, який не згадувався у посиланні. Саме виходячи з цих двох пересторог ми спробували поглянути на систему “Патерикових” джерел.

II Касіянівська редакція Києво-Печерського Патерика

На сьогодні вже неодноразово доведено, що Косов користувався II Касіянівською редакцією Києво-Печерського патерика (завершена 10 квітня 1462 р.). Для Косова, як і для всієї ранньомодерної агіографії, була важливою апеляція до давності джерел та авторитетності їх авторів. “Патерикон” використовує тексти як Симонового, так і Полікарпового циклу, однак в якості автора патерикових текстів згадує, передусім, Симона, який “житія святих отців печерських обширно і старанно світові подав” і який з огляду на красномовство порівнюється з планетою Меркурій¹². Натомість, авторство житія св. Афанасія Косов помилково приписує не Симону, а Полікарпу¹³, якого називає киево-печерським архімандритом, що помер у 1182 р.¹⁴. М. Глобенко пояснює цю помилку пануючою у Києво-Печерському монастирі тенденцією отожднення Полікарпа-архімандрита з Полікарпом-агіографом¹⁵. Цілком імовірно, що початок цієї тенденції було покладено саме Косовим, котрий прагнув подати якомога більше джерельної інформації про автора використаного ним тексту і віднести час його написання до XII ст.

Святе Письмо

Одразу потрібно зазначити, що проблема використання біблійних текстів у “Патериконі” вже була піднята і масштабно

досліджена П. Левін, яка розглядає свою роботу як початковий етап для досліджень теологічних, інтелектуальних та політичних поглядів і позицій українських церковних діячів I половини XVII ст. Для досягнення поставлених цілей авторка вибрала із тексту “Патерикону” (як зі вступних, так і з житійної його частин) біблійні цитати, образи та сюжети, на які прямо посилається автор, або які можна прив’язати до них. Всі згадки біблійних текстів або алюзії на них авторка групує відповідно до окремих книг Біблії. Після проведення відповідних зіставлень, Левін доходить до висновку, що посилення на Книгу Псалмів переважають над зверненням до інших ветхозавітних книг. “Патерикон”, зазначає Левін, буквально всіяний і іншими ветхозавітними висловлюваннями; практично всі житійні персонажі активно оперують фразами пророків¹⁶. Відносно використання Косовим новозавітних текстів, дослідниця відзначає особливу увагу до Євангелія від Матвія. Пояснює це вона особливою популярністю цього Євангелія в східнохристиянській Церкві та прийняттям руською Церквою літургії св. Іоана Златоуста, котрий був коментатором св. Матвія. Частою у “Патериконі” є і апеляція до апостольських Послань. Натомість, звернення до інших євангелістів спостерігаються тільки кілька разів¹⁷.

Дослідження П. Левін є надзвичайно важливим і інформативним, коли ми говоримо про вплив кількості і репертуару біблійних текстів на читача “Патерикону”. Однак воно не слугує вповні вирішенню проблеми специфіки авторської роботи самого Косова. Адже дослідниця не взяла до уваги той факт, що Косов був, передусім, компілятором і користувався уже готовим набором біблійних цитат, якими рясніє текст П. Касіянівської редакції. Тенденція використання Біблії у “Патериконі” полягала скоріше в уникненні розлогих біблійних цитат протографа. Для нас важливим є, насамперед, ті біблійні пасажі, які Косов додає самостійно, не залежно від тексту протографа.

Згідно запровадженої Бедою Достопочтенним і затвердженої Тридентським собором схеми, використання та інтерпретація Святого Письма передбачала чотири ступені: літеральну, моральну, алегоричну і анагогічну. Коротко цей принцип пояснив середньовічний теолог Роберт Рипон: *Littera gesta docet; quid credas, allegoria. Moralis, quid agas, quo tendas anagogia*¹⁸ (Буква вчить про події, алегорія – у що вірити, мораль – як поводитись, аналогія – до чого прямувати). Виходячи з цієї схеми, Косов вживає Святе письмо в літеральному, моральному і зрідка в алегоричному сенсах, оминаючи анагогічний. В літеральному – коли

доводить правильність шанування мощей святих, полемізуючи з невідомим “філософом”. Традиційно у тогочасних полемічних трактатах апелювання до Святого Письма було першочерговим. Проте порівняння використаних Косовим біблійних текстів з іншими популярними творами, написаними на захист шанування святих (див. таб. 1) вказує на прямі запозичення усіх наведених у “Патериконі” біблійних цитат з творів католицьких авторів Роберто Белларміно і Петра Канізія. Очевидно, що Косову було важко бути оригінальним у пошуці біблійних цитат для підтвердження добре розпрацьованої теологічної теми. Тому автор “Патерикону” використав уже існуючий в католицьких трактатах набір біблійних висловлювань, здійснюючи їхню самостійну вибірку. Ця вибірка полягає у цитуванні тільки тих біблійних пасажів, які в безпосередній літеральний спосіб стосувалися шанування кісток праведників. Такі пасажі є тільки в Старому Завіті. Косов обирає уривки з книг Царів та Второзаконня. Натомість, він навіть не намагається приводити цитати з Новозавітніх книг, в яких немає прямих згадок відносно реліквій святих, однак які часто використовувалися полемістами для показу чудотворної сили тіл і одягу святих і самого Христа. Так, Белларміно в якості аргумента використовує інформацію Діянй про зцілення від тіні святого Петра (Діянй 5:15), від одягу Христа (Мат. 9:20) і святого Павла (Діянй 19: 12)¹⁹.

Косов також використовує Святе Письмо у моральний та алегоричний спосіб – коли пояснює поведінку Києво-Печерських старців Новозавітніми цитатами. Наприклад, святий Феодосій, розмовляючи з Антонієм, *відповідав разом зі святим Павлом: “святоблиий отче, я все можу в Тім, Хто мене підкріпляє”*²⁰. Цієї цитати немає у протографі. Косов вводить її з метою підкреслення покори киево-печерських старців перед Божою всемогутністю. Біблійні алегорії (про вузький шлях до Спасіння, ярмо Христове, долину плачу²¹ і т.д.) також вводяться у “Патерикон” для підкреслення наслідування печерськими отцями завітів Христа.

Чи дбав Косов про дотримання букви біблійного тексту і слідування єдиному канонічному взірцю при їх цитуванні? Наші текстологічні зіставлення показують, що подаючи латинські цитати за кимось із католицьких авторів, Косов не звіряє їх з текстом Вульгати. Перекладаючи цитати II Касіянівської редакції на польську, він тільки у деяких випадках вивіряє їх з польським перекладом єзуїта Якова Вуйка. Це вказує на поспіх роботи автора при перекладі і цитуванні біблійних текстів.

Твори Отців Церкви і постанови Вселенських соборів

Твори Отців Церкви і декрети Вселенських соборів традиційно є другим (після Біблії) авторитетним джерелом для православного автора. Косов послуговується авторитетом Отців і Соборів в полемічній частині твору, присвяченому загальним питанням шанування реліквій. Наші текстологічні зіставлення (див. таблицю 2) показали, що латиномовні цитати постанов Вселенських соборів, є у своїй переважній більшості вторинними, запозиченими з полемічних трактатів католицьких контрреформаційних авторів. Тільки у випадку з постановою VII Вселенського собору має місце цитування оригінального латиномовного видання (найвірогідніше – видання 1570 р.²²). У творі Роберто Белларміно уміщено також виклад положень на тему реліквій і святих, що були ухвалені на Помісних соборах²³. Звідси Косов вибирає тільки інформацію щодо V Карфагенського собору 401 р. (чотирнадцята постанова заборонила будувати вівтарі без реліквій мучеників²⁴). Інші ж помісні собори, що проводились на християнському Заході, оминаються Косовим.

Як Роберто Белларміно, так і Петро Канізій навели довгий перелік патристичних висловлювань відносно реліквій як східних, так і західних отців. Косов обирає тільки деякі з них. Вибірка святих отців у “Патериконі” була наступною: популярні у Православній теологічній традиції отці-каппадокійці (Василій Великий, Григорій Богослов і Григорій Нісський), Іоан Хризостом, а також Амвросій Медіоланський – єдиний Західний богослов, якого було додано до східних церковних авторитетів. Показовим є уникання Косовим цитат і тверджень із твору св. Аврелія Августина, який детально зупинявся на проблемі шанування святих широко залучався до цитування в ренесансній католицькій літературі²⁵. Очевидно, на Косова вплинула недовіра до августинівських праць, яка панувала в єзуїтській теологічній традиції і була обумовлена тим фактом, що твори св. Августина справили сильний вплив на діячів Реформації: Мартіна Лютера і Жана Кальвіна.

Таким чином, використання Косовим творів Отців Церкви повністю підпадає під характеристику “вторинного” посилання – Косов просто запозичив уже готові цитати з творів контрреформаційних авторів. Латиномовні патристичні видання були, очевидно, недоступними Косову: він у жодному з випадків не звіряє процитовані тексти; з наявних у контрреформаційних полемістів варіантів він обирає найкоротші і найближчі до аналізованої ним теми.

Класична і неокласична література

Класична і неокласична ренесансна література займала особливу нішу у системі єзуїтського виховання: твори класиків та їхніх імітаторів були базовими підручниками з філософії, логіки, риторики, слугували єзуїтським учням джерелами відомостей про історію, географію і природознавство.

У "Патериконі" знаходимо окремі фрази і алегорії, запозичені з творів Квінтуса Куртія (I ст. н.е.), Юстуса Ліпсія (1547-1606 рр.) та інших класиків та неокласиків. Однак у своїх глосах Косов маркує тільки одного автора – Арістотеля, творами якого він послуговується в якості натурфілософських аргументів своєї полеміки на захист реліквій. Арістотелізм поруч із томізмом був домінантним напрямом філософської думки в єзуїтських колегіях Речі посполитої XVII-XVIII ст.²⁶ Косов цитує і посилається на два трактати Арістотеля: "Метеорологіку" та "Про небо". Використовує він також окремі положення з трактатів "Фізика" і "Про виникнення і загибель". Всі ці трактати, що входили до загального компендіуму "Фізики" Арістотеля, були традиційною частиною єзуїтських навчальних курсів натурфілософії, їх читання передбачала загальна програма єзуїтського шкільництва, вони також були складовою філософських лекцій відомих єзуїтських викладачів²⁷. Косов добре знає арістотелівські твори і вміло оперує їхніми положеннями для побудови своєї системи натурфілософських аргументів, яка є однією з найбільш оригінальних частин "Патерикону". Показово однак що, говорячи про природне тепло як причину тлінності людського тіла, "Патерикон" використовує ті самі арістотелівські аргументи, які подав у своїй "Сумі теології" Фома Аквінський, розмірковуючи про тління людського тіла після Первородного гріха²⁸.

Католицькі трактати доби Середньовіччя і Контрреформації

Говорячи про джерела полемічних текстів Косова, на перше місце впливають твори католицьких авторів доби Середньовіччя і Контрреформації, які були базовими підручниками теології в єзуїтських колегіумах. Передусім, це знаменита "Сума теології" Фоми Аквінського. Звідти у "Патериконі" запозичена сама система викладу матеріалу (питання-відповіді), окремі слова, фрази і аргументація. Томізм поруч із суаресіанізмом був панівною течією у шкільній філософії єзуїтів. До середини XVII ст. ці течії не протиставлялися і Фома Аквінський вважався найкращим інтерпретатором Арістотеля та базовим джерелом схоластичного богослов'я²⁹. Тому причина доброго знання "Суми" Косовим, який пройшов курс єзуїтського навчання, є очевидною.

Окрім того, текстологічні зіставлення “Патерикону” з творами католицьких контрреформаційних авторів, присвяченими проблемі шанування реліквій, вказують на прямі запозичення тексту з праць Роберто Белларміно та Петра Канізія.

Єзуїт Роберто Белларміно (1542-1621) у 1586-1593 рр. в результаті вивчення праць протестантських лідерів написав свої знамениті *“Disputationes de controversiis christianae fidei”*, які одразу стали класикою католицької апологетичної літератури³⁰. Белларміно присвятив проблемі культу реліквій один із розділів своїх “Диспутів”, помістивши її в розділ “Триумфуюча Церква”. Як і в інших частинах книги, тут Белларміно фактично не подає власної аргументації, а просто наводить підбірку біблійних і святоотцівських текстів, що стосуються шанування реліквій.

Другим контрреформаційним автором, твори якого використано у “Патериконі” є німецький єзуїт Петро Канізій (1521-1597 рр.). Його головний твір – *“Summa doctrinae christianae... in usum Christianae pueritiae”* (перше видання 1555 р.) вміщує дві тисячі цитат зі Святого письма і близько тисячі двохсот цитат із творів Отців Церкви. Пізніше всі ці цитати увійшли до чотирьохтомника *Authoritates Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum* (перше видання 1569 р.)³¹, яким, власне і користувався Косов. Канізій розглядає проблему вшанування реліквій в контексті загальної проблематики культу святих. Як і Белларміно, він уникав власних аргументів при написанні своїх творів, а послуговувався в основному біблійним і святоотцівським авторитетом.

Католицька контрреформаційна література володіла окремим твором, присвяченим шануванню реліквій святих, написаним італійським теологом Джованні Батіста Сеньї (1550-1610 рр.). Сеньї стояв на виразних позиціях неоплатонізму і саме виходячи із них, написав кілька трактатів з галузі натурфілософії. У 1600 р. було опубліковано його трактат *“De reliquiis et veneratione sanctorum”*. Здавалося б, Косов мусив добре знати цей твір, такий близький за тематикою до його власної праці. Однак, у “Патериконі” ми не знаходимо жодних текстуальних чи аргументаційних запозичень з твору Сеньї. Очевидно, що неоплатонік Сеньї не міг бути авторитетом в питанні філософської аргументації для Сильвестра Косова, який виховувався у єзуїтських школах, а отже – був переконаним аристотеліанцем.

Візантійські хроніки

Цікаво, як Косов сам говорить про джерела історичної інформації, використані у “Патериконі”: *“занурився я в глибину грець-*

ких, слов'янських, латинських, руських і польських історіографів"³². В цій фразі подана своєрідна класифікація, в якій на перше місце висунуто грецькі тексти. Однак у своїй бібліографії Косов згадує тільки твір Іоана Зонари, його ж він включає і до глос "Патерикону", коли вказує на час патріаршества Сергія³³. Глосована інформація є унікальною – ми не зустрічаємо її у жодному з інших можливих джерел "Патерикону". Окрім того, на сьогодні ми зафіксували кілька прямих запозичень інформації Зонари (наприклад – етноніму "пазінаки"³⁴), яких немає в інших джерелах Косова. А отже, ми можемо стверджувати, що Косов користувався "*Epitome Historion*" Іоана Зонари безпосередньо. Очевидно, що Косов не знав досконало грецької: починаючи з XVII ст. єзуїти поступово прибирають вивчення греки зі своїх шкільних програм, а знання грецької історії та літератури обмежується цитатами із онтологій і шкільних підручників³⁵. Існували слов'янські переклади хроніки Зонари, здійснені в XII ст. у Болгарії, однак очевидно, що Косов послуговувався одним із друківаних латиномовних варіантів твору. Перше видання повної хроніки Іоана Зонари латиною було здійснене у Базелі в 1557 р., після чого твір неодноразово перевидався і слугував одним із базових джерел інформації відносно подій візантійської історії для католицьких контрреформаційних авторів.

Руські літописи

Говорячи про руські джерела своєї інформації, Косов вказує на їх чисельність і значимість серед загальної джерельної бази: "*Про це обширно свідчать усі руські аннали та хроніки, завезені руськими князями до Москви*"³⁶. А отже – автор підкреслює використання одразу кількох руських літописів як південно-, так і північноруського походження. Однак текстологічні спостереження над "Патериконом" показують використання ним, тільки одного руського літопису – Густинського, складеного на основі Іпатіївського (списку, близького до Хлебніковського) та низки північноруських літописів (можливо – Воскресенського)³⁷. Точний час і авторство літопису невідомі: згідно однієї з версій, літопис укладено у 1620-тих рр. Захарією Копистенським³⁸, згідно іншої – в період до 1634-35 рр., а версія про Копистенського як автора піддається сумніву³⁹. Безсумнівним, однак, є київське походження протографа і зв'язок його автора з Києво-Печерським монастирем.

Таким чином, в руках у Косова уже був компендіум даних південноруських і московських літописних зводів, що був складений кимось з його оточення. Однак наші спостереження пока-

зують, що Косов не надто активно залучає інформацію літопису. Усі історіографічні розвідки у “Патериконі” базуються, переважно, на інформації польських хронік. У тих випадках, коли інформація літопису не співпадає з концептуальними положеннями “Патерикону”, Косов ігнорує її взагалі. Це стосується, зокрема, датування основних віх подвижництва св. Антонія: Густинський літопис відносить його до 1017-1071 рр.⁴⁰, однак таке датування не співпадає з базовою концепцією Косова: подвижництво св. Антонія мало місце за часів князювання Володимира Святославича⁴¹. З цієї ж причини проігноровано наведені у Густинському літописі дати смерті святих Феодосія та Стефана⁴².

Серед інших “руських” історичних джерел Косов залучає інформацію *“наших диптихів, в яких перелічуються померлі митрополити”*⁴³. Косов, зокрема, апелює до пом'яника, доводячи що першого руського митрополита Михаїла було вислано на Русь 1000 р., за часів князя Володимира. Ми свідомо не вдаємося у давно існуючу дискусію, пов'язану з реальністю постаті митрополита Михаїла і часу його поставлення митрополитом. У цій розвідці ми хочемо тільки підкреслити, що 1000 р. як рік прибуття на Русь першого митрополита фіксується і в уніатського автора Льва Кревзи⁴⁴. А отже спільне авторитетне джерело, яке вказувало на поставлення митрополита Михаїла в 1000 р., на початку XVII ст. таки існувало і автори обох таборів не могли його проігнорувати. Дослідження збережених на сьогодні ранніх київських пом'яників (в тому числі синодиків Києво-Печерського монастиря XV-XVI ст.⁴⁵ та середини XVII ст.⁴⁶) не дав результатів: у них взагалі не фіксуються дати поставлення митрополитів. Окрім того, говорячи про поставлення митрополитом Іоаном Видубицького ігумена Лазаря, Косов згадує “Хронологію святого Нестора⁴⁷”. По аналогії із написаними ним та Кревзою “Хронологіями руських митрополитів”, ми можемо припустити, що в I половині XVII ст. у розпорядженні руських інтелектуалів вже існував усталений список руських митрополитів, авторство якого приписувалося Нестору-літописцю.

“Церковні аннали Цезаря Баронія

Базовим джерелом історичної інформації для Косова були, однак, не візантійські хроніки чи руські літописи, а “Церковні аннали” єзуїта Цезаря Баронія. Кардинал Цезар Бароній був офіційним історіографом Римського престолу, а його “Церковні аннали” довгий час вважалися найбільш повним і докладним викладом світової церковної історії. Твір Баронія був дуже популярним і в

середовищі українських авторів XVII ст. – його використовують Захарія Копистенський, Петро Могила, Симеон Полоцький, Стефан Яворський та Іоанікій Галятовський⁴⁸. Тому широке застосування “Анналів” у “Патериконі” не є несподіваним. Проте, на відміну від, наприклад, Іоанікія Галятовського, Косов користується не повною, латиномовною версією твору, а його скороченим варіантом, відредагованим і перекладеним Петром Скаргою⁴⁹.

Інформація “Церковних анналів” для Косова є базовою і основоположною, він відходить від неї тільки в кількох, принципових і полемічно значущих випадках. Наприклад, говорячи про дату хрещення Русі, Косов поруч із датою Баронія (1008 р.) наводить паралельно інформацію “руських диптихів” – 1000 р., проте так і не відважується сперечатися з першою: *“Досконале і повсюдне хрещення Русі відбулося за руського монарха Володимира Святославича, згідно наших диптихів, в яких перелічуються померлі митрополити, саме року тисячного, а згідно Баронія - тисяча восьмого. Притримуючись цих обрахунків як не суттєво між собою відмінних (і через велику незгоду щодо хрещення Русі поміж польськими і руськими хроністами), виводжу своє пояснення...”*⁵⁰.

Польські хроніки

Основним джерелом при описі подій світської історії у “Патериконі” Косов називає широке коло польських хроністів: хроніки Бернарда Ваповського, (Мартіна?) Бельського, Мартіна Кромера, Іоана Длугоша, Абрагама Бзовського, Александра Гваньїні та Матвея Стрийковського. Чи справді Косов користувався усіма цими джерелами? Передусім, можемо висловити скепсис відносно використання ним хроніки Ваповського. Цей скепсис викликаний тим фактом, що “Історія Корони Польської та Великого Князівства Литовського” до XIX ст. була видана тільки один раз - разом із хронікою М. Кромера у 1589 р. Ця частина твору, однак, охоплює тільки час правління Сигізмунда Августа і завершена 1535 р.⁵¹. В той же час, Косов апелює до інформації Ваповського, коли говорить про події давньоруського часу⁵². Очевидно, він просто використав авторитетне для свого часу і часто вживане ім'я Ваповського і опирається на його авторитет за посередництвом інших джерел, передусім – через „Хроніку всього світу” Мартіна Бельського, який цитує Ваповського великими уривками із зазначенням автора.

“Хроніка всього світу” Мартіна Бельського, яка ще за життя автора витримала два перевидання (1554 р., 1564 р.), була перекладена на угорську (1559 р.) та руську (в рукописах) мови. Дана

праця була фактично першим підручником із всесвітньої історії, яка з'явилася у слов'янських землях⁵³. Очевидно, це джерело було відомим Косову. Проте наші співставлення показують, що "Патерикон" нерідко неправильно повторює інформацію Бельського (як, наприклад, у історичній довідці про половців⁵⁴).

"Про походження і визначні справи поляків" (перше видання 1555 р.) Мартіна Кромера є систематичною історією, доведеною до 1506 р. У найбільш повному і досконалому вигляді праця вийшла в 1589 р. у Кельні, саме це видання слугувало основою для подальших перевидань. Німецький переклад хроніки вийшов у Базелі в 1562 р., а польський – в 1611 р. у Кракові. Не відомо, яким саме виданням користувався Косов і чи посилання на цей твір, знову ж таки, не є сліпими. Адже прямих запозичень інформації Кромера, яка не повторюється у "Хроніці" Стрийковського, ми не спостерігаємо.

Одна з латиномовних цитат (про хрещення князя Володимира⁵⁵) свідчить на користь реального використання Косовим "Хронік Польського королівства" Яна Длугоша. Написаний у другій половині XV ст. твір, упродовж XV-XVI ст. поширювався у численних рукописних копіях. Цікаво, що довгий час королівська цензура не дозволяла розповсюджувати твір Длугоша. До широкого кола читачів його твір доходив тільки через запозичення пізніших авторів (Стрийковського, Кромера, Ваповського, Бельського, Оріховського, Гурницького, Ротундуса, Папроцького та ін).

19 том "Церковних історій" (перше видання 1629 р.) домініканця Абрагама Бзовського та "Опис Московії" (перше видання 1578 р.) Александра Гваньїні згадані Косовим один раз у зв'язку з описом місії на Русь апостола Андрія. Загальновідомо, що починаючи з 1520-их рр. інформація про подорож Андрія на Русь активно використовувалася північноруськими авторами для обґрунтування доведенні апостольського характеру Руської Церкви і її незалежності від Константинополя і, виходячи звідси. При цьому повість про подорож Андрія поступово перетворилася в легенду про хрещення Русі апостолом. "Андрієва легенда" у якості першого етапу хрещення Русі фігурує у "Катехизисі" Лаврентія Зизанії (написаний в 1620-1623 рр., опублікований в Москві в 1627 р., однак друк був вилучений з обігу і твір поширювався в рукописах) та є одним із доказів першопочаткової приналежності Київської Церкви до місійного ареалу Константинополя у "Палінодії" Захарії Копистенського (твір писався в 1617-1624 рр., не був опублікований)⁵⁶. Тут варто пригадати, що з самого початку свого виникнення легенда про місіонерські подорожі апостола Андрія носила антиримське забарвлення. У візантійській літера-

турі, починаючи із VII ст. перший Константинопольський патріарх, апостол Андрій, вважався своєрідним антиподом св. Петра, старшим по покликанню за інших апостолів⁵⁷. В зв'язку зі своєю полемічною неоднозначністю Андрієва легенда тривалий час ігнорувалася католицькими істориками. Першими увів її до західної історіографії Сигізмунд Герберштейн, який в своїх "Записках про Московію" згадав про руську місію апостола, поставившись, однак, до неї відверто скептично⁵⁸. Цезар Бароній, який під 44 р. згадує про проповідь апостола Андрія на Чорноморському побережжі, принципово опустив інформацію Герберштейна про проповідь апостола Андрія на Русі. Адже це похитнуло б головну ідею автора про те, що Руська Церква від початку свого існування перебувала у єдності з Римом⁵⁹. А отже, пошук західних авторитетних історіографічних свідчень для підтвердження достовірності подорожі апостола Андрія на Русь був для Косова доволі проблематичним. У зв'язку з цим, згадка Александра Гваньїні про те, що *"русские хвалятся, что они восприняли христианскую веру от святого апостола Андрея: еще раньше Ольги и Владимира"* та подана ним інформація щодо географії подорожі апостола⁶⁰ була для Косова більш ніж актуальною.

Основним і базовим джерелом інформації для Косова є "Хроніка Польська, Литовська, Жмудська і всієї Русі" Матвея Стрийковського (перше видання 1582). Авторитетність і винятковість цього джерела для руської літератури першої половини XVII ст. загалом і для Косова зокрема, уже були відмічені в історіографії⁶¹. Очевидно, Косов вважав, що саме у Стрийковського найповніше відобразилася "хроніка святого Нестора". Принаймні, він відносить саме до Несторового літопису усю інформацію, подану Матвієм Стрийковським. Показово, що Густинський літопис є авторитетом для Косова тільки під час опису тих подій, які не знайшли відображення у Стрийковського чи інших польських хроністів (наприклад, хрещення болгарського царя Бориса, місія Кирила та Мефодія тощо⁶²). Натомість, говорячи про інші події, автор практично повністю опирається на польські джерела. Важливість для Косова польських історіографічних джерел зрозуміла – "Патерикон" був зорієнтований на читача, добре обізнаного з тогочасною польською історіографією, її інформація органічніше сприймалася, легше верифіковувалася і викликала повагу до автора і його твору в читацької аудиторії.

Католицькі і Уніатські полемічні та агіографічні твори
"Патерикон", без сумніву, є полемічним твором. В процесі читання "Передмови" не важко визначити, що головними адресатами-

суперниками у полеміці були “Оборона церковної Унії” уніатського автора Льва Кревзи та “Про єдність Церкви Божої” польського єзуїта Петра Скарги. Показовим є той факт, що Косов спростовує аргументи своїх супротивників, використовуючи їхню ж інформацію. Зокрема, на фактологічній інформації Кревзи опирається “Повість про п’ятиразове хрещення Русі”, а також – “Хронологія руських митрополитів”⁶³. Що ж стосується творів Петра Скарги, “Патерикон” використовує як їхній фактаж (наприклад, життя Василя Великого⁶⁴), так і наслідує стиль і агіографічні прийоми цього автора. Пряма залежність “Патерикону” від “Житій святих” Скарги вже була неодноразово підкреслена у історіографії. Дослідники, однак, не дійшли одностайності у питанні обсягів цих впливів. На думку В. Перетца, “Патерикон” є прямим наслідуванням “Житій”, яке вплинуло на появу видозмін структурного, змістового та ідеологічного характеру у тексті П. Касіянівської редакції⁶⁵. Натомість, І. Ісіченко схильний вбачати в “Патериконі” не наслідування, а антитезу до “Житій святих” П. Скарги та звужує обсяги запозичень тільки до стильових особливостей тексту⁶⁶. У будь-якому разі, беззаперечним є той факт, що уяві Петра Могили та Сильвестра Косова “Патерикон” мав стати православним аналогом “Житій святих” Петра Скарги: доступним і скерованим до найширшого кола читачів агіографічним твором, призначеним не для літургійного вжитку. Загальні методи і принципи агіографічного жанру, сформовані в XVI ст. роботами Аллоїзія Ліппомано, а особливо - Лоренцо Сурія⁶⁷, повпливали як на “Житія святих”, так і на “Патерикон” і викликали беззаперечну стилістичну подібність між обома творами.

Православні полемісти

Не відомо, наскільки добре Косов був обізнаний з ранньою православною полемічною літературою. Текстологічні і інформаційні запозичення у “Патериконі” стосуються тільки “Палінодії” Захарії Копистенського. Зокрема, звідти Косов запозичує фактаж для своєї “Повісті про п’ятиразове хрещення Русі”⁶⁸, однак показово, що у жодному з випадків він не згадує “Палінодію” в якості джерела. Піднята Косовом проблема шанування святих реліквій також мала передісторію у південно-руській православній полеміці: вона розглядалася у книзі острозького священика Василя “*О единой истинной православной вере*” (Острог, 1588 р.) та в анонімному богословському творі “*О Образех, о кресте, о хвале и молитве святых*” (написаний на початку 17 ст. і дійшов до нас у складі “*Кирилової книги*”, надрукованої у Москві в 1644 р.). Ко-

сов, однак, не використовує цих текстів і, виходячи з відсутності подібних аргументів, навіть не знає їх. Очевидно, що Захарія Копистенський, Лаврентій Зизанія і інші радикальні православні полемісти першої третини XVII ст. не могли використовуватися в якості авторитетів церковними ієрархами могилянської доби.

Підходячи до загальних висновків, зазначимо, що на вибір Косовим відповідного кола джерел для свого “Патерикону” вплинуло одразу кілька факторів. Передусім, це “канони” агіографічного, історіографічного і полемічного письменства, сформовані наприкінці XVI – на початку XVII ст. в католицькій постреформаційній літературі. Єзуїтське виховання було другим вагомим фактором, який вплинув на підбір джерел “Патерикону” і виявився у послідовній прихильності автора до аристотеліанізму та томізму, відкинення ним неоплатонівських та августиніанських ідей. Третім важливим фактором при відборі джерел був очевидний брак часу для написання “Патерикону”: він проявився як роботи з біблійними і патристичними текстами (переписування уже віднайдених цитат і відсутність їх зв’язки з оригіналами), так і у відмові від розширення кола джерел за рахунок візантійських і руських літописів. Даючи відповідь на полемічні закиди католицьких авторів, Косов користувався їхніми ж аргументами, вибудовуючи з добре знаних фактів свою “мозаїку” розвитку подій. Таким чином, джерельну підбірку Косова важко назвати оригінальною. Однак, навряд чи автор прагнув цієї оригінальності. Як вдало зауважив І. Шевченко, даючи характеристику життю Православної Церкви часів Петра Могили: “той, хто хоче перейняти вже утвержені цінності, прагне досягти паритетності, а не оригінальності”⁶⁹. Саме виходячи із прагнення досягти паритетності в інтелектуальній міжконфесійній “грі”, що відбувалася у Речі Посполитій в XVII ст., Сильвестр Косов і обирав свої джерела та давав їм відповідні інтерпретації.

Таблиця 1
Біблійні тексти у “Патериконі” Сильвестра Косова

Глоси “Патерикону”	Дійсний біблійний текст	Джерело запозичення бі- блійного тексту
4 Reg. 23 Deut. 34 4 Reg. 13	4 Reg.23:1-18 Deut. 34: 5-6 I 4 Reg. 13: 21	Bellarmino, Roberto <i>Dis- putationum De Controver- siis...</i>
Psal. 115 Psal. 138 Psal. 33	Psal. 115:6 Psal. 138: 17 Psal. 33: 21	Canisius Petrus, <i>Authori- tates Sacrae Scripturae...</i>
Psal. 23 Luc. 12.	Psal. 23: 7 Luc. 12: 33-34	II Касянівська редакція Києво-Печерського пате- рика
Gen. 3. Iud. 15 Exod. 18	Gen. 3: 19 Iud. 15: 19 Exod. 17:6	Біблійні цитати і алюзії, додані Косовим самостійно

Таблиця 2
Соборові декрети і святоотцівські цитати у “Патериконі”

Глоси “Патерико- ну”	Текст цитати “Патерикону”	Джерело і текст оригі- нальної цитати
Conc. 7. Act 3.	Servator noster Christus fon- tes Salutare Reliquias nobis reliquit, multis modis benefi- cia fundentes. Martyrum enim ossa virtutes multos operantur, atque id per Christum, qui in ipsis habitat	Summa conciliorum et pontificum a Petro usque ad Pium IV collecta per F. Barth. Carranzam. Lug- duni, 1570. P. 310. Servator noster Christus fontes salutare, <i>Sanctorum</i> reliquias nobis reliquit, multis modis beneficia fun- dentes, martyrum enim ossa virtutes <i>multeas</i> operantur, atque; id per Christum, qui in ipsis habitat

<p>Basil. In Psal 115.</p>	<p>Quando Judaice quis moriebatur abominabilia erant morticinia: cum pro Christo mors contingit, preciosae sunt reliquiae Sanctorum ejus. Antea dicebatur sacerdotibus: non contaminabitur ex aliquo mortuo, nunc autem qui contingit ossa Martyris quandam sanctificationis, societatem assumit ex gratia corpori insidente</p>	<p>Bellarmino, Roberto Francesco Romolo. <i>Disputationum De Controversiis Christianae Fidei Tomus Primus (1588). P. 930.</i> Quando, inquit, Iudaicè quis moriebatur, abominabilia erant morticinia: cum pro Christo mors contingit, preciosae sunt reliquiae Sanctorum eius. Antea dicebatur Sacerdotibus & Deo dicatis; Non contaminabitur ex aliquo mortuo: nunc autem qui contingit ossa Martyris, quandam sanctificationis societatem assumit, ex gratia corpori insidente.</p>
<p>Gregor. Nazian. Orat I. In Juliam</p>	<p>Non victimas pro Christo caesas reveritus es etc. quorum (id est sanctorum) vel sola corpora idem possunt, quod et animae sanctae, sive manibus contrectentur, sive honorentur</p>	<p>Bellarmino, Roberto Francesco Romolo, Saint, <i>Disputationum De Controversiis Christianae Fidei Tomus Primus (1588). P. 930.</i> Non victimas, inquit, pro Christo caesas reveritus es? (& aliquot interpositis) quorum vel sola corpora idem possunt, quod animae sanctae, sive manibus contrectentur, sive honorentur, <i>quorum vel solae sanguinis guttae, atque exigua passionis signa idem possunt, quod corpora. Haec non colis, sed contemnis & aspernaris, qui Herculis rogam, ex calamitate iniuriisque mulieribus illatis excitatum, admiraris.</i></p>

<p>Gregor Nissen. Orat. in Theod. Mart.</p>	<p>Ipsas attingere reliquias, si quando aliqua ejusmodi prospera fortuna contingat, ut id facere liceat, quam id sit multum desiderandum et optandum</p>	<p>Bellarmino, Roberto Francesco Romolo, Saint, Disputationum De Contro- versiis Christianae Fidei Tomus Primus (1588). P. 930.</p> <p>Ubi his, inquit, oculos oblectavit, cupit deinceps ipsi conditorio appropin- quare, sanctificationem ac benedictionem, contrecta- tionem eius esse credens: quòd si quis etiam pulver- em, quo conditorium, ubi Martyris corpus quiescit, obsitum est, auferre permit- tat, pro munere pulvis acci- pitur, actanquam res magni preii condenda terra col- ligitur; nam ipsas attingere reliquias, si quando aliqua eiusmodi prospera fortuna contingat, ut id facere liceat, quam id sit multum desid- erandum, & optandum, ac summarum precum donum, sciunt experti, & eius desid- erii compotes facti.</p>
<p>Chrys. De Juventio et Maximo</p>	<p>Ideo sepius eos invisamus, tumulos adoremus, magnaue fide reliquias eorum contin- gamus, ut inde benedictionem aliquam assequamur</p>	<p>Bellarmino, Roberto Francesco Romolo, Saint, Disputationum De Contro- versiis Christianae Fidei Tomus Primus (1588). P. 930.</p> <p>Idcirco saepius eos invisamus, tumulos adoremus, magnaue fide reliquias eorum contingamus, ut inde benedictionem aliquam as- sequamur.</p>

<p>D. Ambros. ser. 93. De Sanctis Nazario et Celso</p>	<p>Quod si dicas mihi quid honoras in carne jam resoluta atq[ue] consumpta, de qua iam Deo nulla cura est. Et ubi est illud charissimi, quod ipsa veritas loquiter per Prophetam “Preciosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus”. Et iterum: “Mihi autem valde honorificati sunt amici tui, Deus”. Honorare debemus servos Dei, quanto magis amicos Dei. De quibus alio loco dicitur: “Dominus, inquit, custodit ossa eorum et unum ex his non conteretur”. Honoro ergo in carne Martyris, exceptas pro Christi nomine cicatrices, honoro viventis memoriam perennitate virtutis, honoro per confessionem Domini sacros cineres, honoro in cineribus semina aeternitates”</p>	<p>Canisius, Petrus. <i>Authoritates Sacrae Scripturae Et Sanctorum Patrum. Venetiis, 1571. P. 120</i> Quòd si dicas mihi, quid honoras in carne iam resoluta atque consumpta, de qua nulla iam Deo cura est? Et ubi est illud, charissimi, quod ipsa veritas loquiter per prophetam? Preciosa est, inquit, in conspectu Domini mors sanctorum eius. Et iterum, Mihi autem valdè honorificandi sunt amici tui Deus. Honorare debemus servos DEI, quanto magis amicos Dei? De quibus alio loco dicitur: Dominus, inquit, custodit omnia ossa eorum, & unum ex his non conteretur. Honoro ergò in carne martyris exceptas pro CHRISTI nomine cicatrices, honoro viventis memoriam perennitate virtutis, honoro per confessionem Domini sacros cineres, honoro in cineribus semina aeternitatis</p>
<p>Ambrosio</p>	<p>Exultant felices singularum Urbium populi, si unius saltem Martyris Reliquiis muniantur. Ecce nos populos Martyrum possidemus. Gaudeat terra nostra nutrix caelestium militum et tantorum parens saecunda virtutum</p>	<p>Canisius, Petrus. <i>Authoritates Sacrae Scripturae Et Sanctorum Patrum. Cap. 3. Venetiis, 1571. P. 119.</i> Exultant felices singularum urbium populi, si unius saltem martyris reliquiis muniantur. Ecce nos populos martyrum possidemus. Gaudeat terra nostra matrix caelestium militum, & tantarum parens foecunda virtutum</p>

¹ Erdmann M. Heraldische funeralpanegyrik des Ukrainischen Barock : am Beispiel des "Stolp Cnot Syl'vestra Kossowa" [Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, 37] / M. Erdmann. – München: Sagner, 1999. – S. 22.

² ЦДІАУК. – Ф. 711. Оп. 3. Спр. 4793. – Арк. 3.

³ Mironowicz A. Sylwester Kossow: biskup białoruski, metropolita kijowski / A. Mironowicz. — Białystok : Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1999. – S. 9.

⁴ Хижняк З.І. Косов (Косів) Стефан Адам / З.І. Хижняк // Києво-Могилянська академія в іменах XVII—XVIII ст. – К: КМ Academia., 2001. С. 286.

⁵ ЦДІАУК. – Ф. 711. Оп. 3. Спр. 4793. – Арк. 4-7.

⁶ Mironowicz A. Op. cit. – S. 9.

⁷ ЦДІАУК. – Ф. 711. Оп. 3. Спр. 4793. – Арк. 7 зв.-8.

⁸ Erdmann M. Op. cit. Anhang, S. 20.

⁹ Хижняк З.І. Вказ. праця. – С. 286; ЦДІАУК. – Ф. 711. Оп. 3. Спр. 4793. – Арк. 8-10.

¹⁰ Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике / Д.И. Абрамович. – СПб., 1902. – С. 96-97; Ісиченко Ю.А. Києво-Печерський Патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні / Ю. А. Ісиченко. — К.: Наук. думка, 1990. – 65, 100, 148.

¹¹ Ceccherelli A. Od Suriusa do Skargi: Studium porównawcze o „Żywotach świętych” / A. Ceccherelli. – Warszawa: Świat Literacki, 2003. – S. 49.

¹² Kossow S. Patericon albo żywoty ss. Oycow Pieczarskich. – K., 1635. – S. 10.

¹³ Ibidem. – S. 145.

¹⁴ Ibidem. – S. 162.

¹⁵ Глобенко М. Патерикон Сильвестра Косова // Записки НТШ. Філологічна секція. – Нью-Йорк-Париж, 1956. Т. 2. – С. 39-42.

¹⁶ Lewin P. The Bible in the Syl'vester Kosov's "Paterikon" of 1635 // Ricerche slavistiche. – 1989. – V. 36. – P. 122-133.

¹⁷ Ibidem. – P. 133-155.

¹⁸ Біда К. Іоанікій Галятовський і його "Ключ розуміння" / К. Біда. – Рим: видавництво Українського Католицького університету ім. Св. Климента Папи, 1975. – С. XXXV, LXV.

¹⁹ Bellarmino R.F. Disputationum de controversiis Christianae fidei tomus primus / R.F. Bellarmino. – Ingolstadt: Ex officina typographica Davidis Sartorii, 1588. – P. 929-930.

²⁰ Kossow S. Op. cit. – S. 27.

²¹ Ibidem. – S. 69, 102.

²² Summa conciliorum et pontificum a Petro usque ad Pium IV / Collecta per F. Barth. Caranzam. – Lugduni, 1570. – P. 310.

²³ Bellarmino, R.F. – Op. cit. – P. 930.

²⁴ Concilium Cartaginense V. Documenta omnia // http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0401

²⁵ Див. наприклад: Novicampiani A. Apologia pro catholica fide / A. Novicampiani. – Cracoviae, 1559. – К. 152-163.

²⁶ Darowski R. La philosophie des Jésuites en Pologne du XVI-e au XVIII-e siècle // Studies in the philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th centuries / R. Darowski. – Kraków, 1999. – P. 253.

²⁷ Darowski R. Richard Singleton S.I. (1566-1602), first Professor of Philosophy of Braniewo // Studies in the philosophy... – P. 161; Darowski R. La philosophie des Jésuites ... – P. 244-245.

²⁸ Thoma de Aquino. Summae theologiae. – Prima pars. Quaestio: 97, articulus: 4.

²⁹ Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. / Т. Шевченко. Львів: Свічадо, 2005. – С. 67-69.

³⁰ Bedouelle G. The reform of Catholicism, 1480-1620 / translated and annotated by James K. Farge [Catholic and Recusant Texts of the Late Medieval and Early Modern Periods: Studies and Texts, Vol. 161.] / G. Bedouelle – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 2008. – P. 104.

³¹ Blessed Peter Canisius // <http://www.newadvent.org/cathen/11756c.htm>

³² Kossow S. Op. cit. – S. 6.

³³ Ibidem. – S. 9.

³⁴ Ibidem. – Praefacia.

³⁵ Głębicka E.J. Tradycja grecka po łacinie. Wokół siedemnastowiecznej prozy staropolskiej // *Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie: Świat prozy staropolskiej / Pod red. Estery Lasocińskiej i Agnieszki Czechowicz.* – Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2008. – S. 269-277.

³⁶ Kossow S. Op. cit. – Praefacia.

³⁷ Густынская летопись // Полное Собрание Русских Летописей. – Т. 40 / Подг. текста Ю. В. Анхимюка, С. В. Завадской и др. М., ГИПП Искусство России. 2003. – С. 3.

³⁸ Єршов А. Коли і хто написав Густинський літопис? // Записки наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів, 1907. – Т. 100. – С. 141-168.

³⁹ Толочко О.П. Текстологічні спостереження над збірниками, що містять Густинський літопис (до питання про реконструкцію архетипу) // Український археографічний щорічник. – Вип. 3-4. – К., 1999. – С. 141-168.

⁴⁰ Густынская летопись... - С. 49, 52.

⁴¹ Kossow S. Op. cit. – S. 18.

⁴² Густынская летопись... - С. 62, 63.

⁴³ Kossow S. Op. cit. – S. 8-9.

⁴⁴ Lev Krevza's "A defense of Church Unity" and Zaxarija Kopystens'kyj's "Palinodia". – Cambridge, Mass.: Ukrainian Research Institute of Harvard University – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations ; vol. 3). – P. 1, Texts / transl. with a forew by Bohdan Strumiński ; ed. by Roman Koropec'kyj and Dana R. Miller with William R. Veder. – P. 56.

⁴⁵ Державна Історична Бібліотека України – 136172.

⁴⁶ Національний Києво-Печерський Історико-культурний заповідник. – КПЛ кн. 907.

⁴⁷ Kossow S. Op. cit. – S. 57.

⁴⁸ Біда К. Вказ. праця. С. XXXIV.

⁴⁹ Kossow S. Op. cit. – S. 9.

⁵⁰ Kossow S. Op. cit. – S. 9.

⁵¹ Łukas S. Rozbiór podługoszowej części kroniki Bernarda Wapowskiego // *Rozprawy Akademii umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny.* – Warszawa: 1879. – Т. 10, s. 200 - 280; 1879. – Т. 11, s. 1 - 79; 1880. – Т. 12, s. 82 - 172.

⁵² Kossow S. Op. cit. – S. 55.

⁵³ Рогов А.И. Сведения по истории России в „Хронике всего света” Мартина Бельского // Новое о прошлом нашей страны. – М.: Наука, 1967.

⁵⁴ Kossow S. Op. cit. – S. 55.

⁵⁵ Kossow S. Op. cit. – S. 14.

⁵⁶ Сінкевич Н.О. Місія апостола Андрія на Русі: актуалізація та трансформація легенди у першій половині XVII ст. // Чернігівські старожитності: науковий збірник. Вип. 2: За матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції "Християнські старожитності Київської Русі". – Чернігів, 2009. – С. 285-289.

⁵⁷ Дворник Ф. Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее / Пер. с англ. / Ф. Дворник — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2007. – С. 330-331. – СПб., 2007. – С. 251; Седельников А. Древняя киевская легенда об апостоле Андрее // *Slavia.* – Praga, 1924; R. 3; S. 2-3.

⁵⁸ Герберштейн С. Записки о Московии / С. Герберштейн. – М.: МГУ, 1988. – С. 88.

⁵⁹ Brogi Vercoff G. The history of christian Rus' in "Annales Ecclesiastici" of Caesar Baronius // *Harvard Ukrainian Studies.* – 1989. – V. 12-13. – P. 554, 561.

⁶⁰ Гваньїни А. Описании Московии / А. Гваньїни. – М: Греко-латинский кабинет, 1997. – С. 59, 61.

⁶¹ Rogov A. Maciej Strykowski i historiografia ukraińska 17 wieku // *Slavia Orientalis.* – 1965, № 3. – S. 311 - 329.

⁶² Kossow S. Op. cit. – S. 11-12.

⁶³ Kossow S. Op. cit. – S. 11-16, 167-181.

⁶⁴ Ibidem – S. 97.

⁶⁵ Перетц В.Н. Киево-печерский патерик в польском и украинском переводе // Славянская филология. Сборник статей. – Т. 3. – М., 1958. – С. 175-182.

⁶⁶ Ісіченко Ю.А. Вказ. праця. – С. 154.

⁶⁷ Ceccherelli A. Op. cit. – S. 48.

⁶⁸ Kopystensky Z. Palinodija // Harvard library of early Ukrainian literature, texts. – Cambridge (Mass.): HURI, 1987. – V. 3. – P. 472-481.

⁶⁹ Ševčenko I. The many Worlds of Peter Mohyla. – Cambridge (Mass.): HURI, 1985. – P. 35.



А. Смирнов

Український автокефальний рух в роки німецької окупації: міфи та реалії

У статті на основі аналізу історичних джерел спростовуються основні міфи та стереотипи про український автокефальний рух в роки німецької окупації. Стверджується, що УАПЦ років війни – це було не розкольницьке та колабораційне угруповання, а самостійна Церква з канонічним єпископатом.

Ключові слова: УАПЦ, Варшавська Митрополія, єпископат, хіротонія, канонічність, митрополит Діонисій (Валединський).

Цього року виповнюється не тільки 90 років від дня утворення Української Автокефальної Православної Церкви на чолі з митрополитом Василем Липківським, а й 70-ліття декрету Варшавського митрополита Діонисія (Валединського), який став першим кроком на шляху до організаційного оформлення УАПЦ як помісної церкви з канонічним єпископатом в період Другої світової війни. Ювілейні дати спонукають глибше проаналізувати історичні міфи і стереотипи про український автокефальний рух. Навколо нього сформувався як радянські пропагандистські кліше («УАПЦ – вірна прислужниця фашизму»), так і церковні міфи («УАПЦ – неканонічне, розкольницьке, самосвятське угруповання»), які й дотепер продовжують тиражувати некомпетентні автори.

Стосунки УАПЦ з Варшавською Митрополією

Сьогодні більша частина дослідників пов'язує виникнення УАПЦ формації 1942 р. з так званим декретом митрополита Діонісія від 24 грудня 1941 р. У цьому листі до архієпископа Полікарпа (Сікорського) повідомлялося: «На просьбу православних Церковних Рад Волині від 14 грудня ц.р., я постановив утворити Тимчасову Адміністрацію Нашої Св. Автокефальної Православної Церкви на визволених українських землях. Тимчасовим Адміністратором призначаю Ваше Високопреосвященство і прошу Вас співпрацювати з Високопреосвященнішим Архієпископом Олександром. Про всі Ваші проекти й розпорядження прошу негайно мене сповіщати для надання їм остаточної канонічної санкції»¹. Зі створенням Адміністрації Варшавської Митрополії в українських землях було започатковано процес конституювання УАПЦ в роки війни. В українській церковній історіографії на означення цієї еклезіальної структури узвичаєно термін «УАПЦ формації 1942 р.». Його часто використовував у своїх працях Іван Власовський на протигагу терміну «УАПЦ формації 1921 р.»².

Щодо стосунків з Варшавською Митрополією, то, на його думку, юрисдикція митрополита Діонісія «зводилась властиво до духовної опіки над Українською автокефальною (de facto) церквою»³. Офіційний предстоятель української Церкви владика Діонісій не мав можливості виконувати будь-які канонічно-ієрархічні функції. Тому, попри те, що формально УАПЦ залишалася в складі Православної Церкви в Генерал-губернаторстві, можна вважати її самодостатнім еклезіальним організмом зі своїм Собором єпископів на чолі з владикою Полікарпом (Сікорським). З точки зору канонічного права УАПЦ – це був лише бренд. Юридично, її канонічний статус був більше схожий на широку автономію. На відміну від 1920-х, у 1940-х роках автокефалія так і не була проголошена, бо Україна не мала власної державності. Разом із тим, як видно з декрету та інших історичних джерел, усі головні події в житті Церкви, зокрема створення ієрархії УАПЦ, відбувалися з благословення Варшавського митрополита.

При цьому владика розуміли вразливість статусу УАПЦ, яка потребувала вселенського визнання. Тому 18 грудня 1942 р. архієпископ Никанор (Абрамович) писав митрополиту Діонісію (Валединському): «Чи не вважали би Ви, Ваше Блаженство, за своєчасне і слушне занотифікувати Українську Православну Церкву у інших сестерцерков як рівноядну автокефальну одиницю. Одночасно, річ очевидна, прийшлося б Вам, як первоієрарху і голові матірної Церкви нашої, поблагословити Українську Православну Церкву на автокефальне життя, поки ще дорогою радіовою «червоний патріарх» не поблагословив на таке життя нашого московського одламу»⁴.

Ще наприкінці грудня 1941 р. владика Палладій (Видибіда-Руденко) заявив, що через відсутність української державності Фанар не наважиться надати автокефалію УПЦ. Допомогти у цьому питанні зможе тільки владика Діонісій, проголосивши себе митрополитом Київським і всієї України⁵.

У свою чергу, митрополит Варшавський повідомляв, що Константинопольський Патріархат з великим зацікавленням спостерігає за подіями в церковному житті України і підтримує «церковно-канонічну лінію» Діонісія. Останній наполягав на тому, що автокефалію треба здобувати тільки канонічним шляхом на основі патріаршого і синодально-канонічного Томосу Вселенського Патріархату 1924 р., але не запропонував жодної моделі конституювання помісності української Церкви, чекаючи на завершення війни⁶. До речі, як вважав о. Т. Міненко, саме різні погляди православних ієрархів на автокефалію польської Церкви стали центром розбіжностей і справжньою причиною інституційного розколу в українському православ'ї, що виявилось в антагоністичних концепціях церковного відродження в Україні владик Діонісія, Іларіона і Олексія⁷.

Формування єпископату

Нова УАПЦ спиралась на ідеологему самостійницького сценарію розвитку всередині української християнської спільноти, визнала за пріоритетний шлях традиційного канонічного формування єпископату, відмовилась від модернізаційних інновацій церкви 1920-х рр. і постійно конкурувала з Автономною Православною Церквою на чолі з митрополитом Олексієм (Громадським), що позиціонувалася як частина Московського Патріархату, але ніяких зв'язків з ним не мала⁸. Це давнє протистояння в українському православ'ї слід розцінювати як найбільш послідовний та інституційований конфлікт ідентичностей і пошук відповідних їм моделей канонічного устрою. Кардинальні політичні трансформації в новітній історії України неминуче призводили до піднесення неасимільованих російським православ'ям елементів й актуалізації проблеми незалежнення Православної Церкви в Україні. Подібні процеси відбувалися у ході двох світових воєн, а також під час розпаду СРСР. Принагідно зазначимо, що відцентрові тенденції у православ'ї під час Другої світової війни спостерігались не тільки в Україні, а й на території Білорусі, Грузії, Естонії, Македонії, Фінляндії, Хорватії⁹.

Одним із найсерйозніших викликів перед УАПЦ була катастрофічна нестача архієреїв. Автокефалістів представляв лише владика Полікарп, а ієрархам з Генерал-губернаторства німці категорично заборонили відвідувати Україну. Неодноразово на єпископа розглядалась кандидатура настоятеля української парафії у Франції о. Іларіо-

на Брендзана, однак цей задум не вдалося реалізувати через його хворобу¹⁰. У регіонах ситуація була настільки критичною, що київські «липківці» погрожували повторити соборний акт архієрейської висвяти 1921 р., а херсонське духовенство було готове спрямувати свого кандидата для єпископської хіротонії в одну з православних країн Південно-Східної Європи¹¹.

У зв'язку з цим уже в лютому 1942 р. владика Полікарп за допомогою архієпископа Пінського і Поліського Олександра (Іноземцева) розпочав висвяту єпископів для української Церкви. Першими були хіротонізовані Никанор (Абрамович) та Ігор (Губа). У травні 1942 р. під час проведення архієрейського Собору УАПЦ у Києві була рукоположена нова група ієрархів. Одним із них став Степан Іванович Скрипник – посол до польського сейму від Волині в 30-х рр. ХХ ст., майбутній першоієрарх Української Православної Церкви в США, перший патріарх Київський і всієї України Мстислав. Київський Собор підтвердив визнання за митрополитом Діонісієм (Валединським) повноважень місцєблостителя Київського митрополичого престолу. Протоколи архієрейських свячень надіслали до Варшавського митрополита, і він затвердив їх листом від 16 червня 1942 року¹².

Канонічність ієрархії

Сучасна російська конфесійна історіографія продовжує експлуатувати гасла радянської пропаганди про неканонічність і безблагодатність ієрархії УАПЦ. Ще 1972 р. Московський патріарх Пімен у листі до Вселенського патріарха Афінагора категорично заявляв: «Мстислав Скрипник одержав незаконну “єпископську хіротонію” у травні 1942 року в Києві від так само неканонічно рукоположених (Ап. 35) “єпископів” Ігоря Губи та Никанора Абрамовича, чиї “хіротонії” очолював позбавлений священничого сану розколовчитель (Двукр. 15) “єпископ” Полікарп Сікорський»¹³. Цю тезу неодноразово повторювали найвищі ієрархи РПЦ. Зокрема, виступаючи на Ювілейному Архієрейському Соборі у 2000 р., митрополит Ювеналій (Поярков) наголошував: «Руська православна церква ніколи не визнавала дійсності рукоположень, які здійснювалися у самосвятській і полікарпівській автокефалістських угрупованнях»¹⁴.

Спробу богословсько-історичного обґрунтування неканонічності єпископату УАПЦ зробив російський дослідник Владислав Петрушко. Однак його міркування доволі тенденційні й часто нагадують відомі ідеологічні штампи на зразок: «УАПЦ стала ідейним натхненником злодіянь українських сепаратистів, спрямованих, в першу чергу, проти власного народу». Автор базує свої малопереконливі аргументи на популярному міфі про те, що владика Полікарп у 1940 р. разом з усіма православними єпископами Західної України і Західної Білорусі перейшов у підпорядкування РПЦ¹⁵.

Нині достеменно відомо, що ані архієпископ Поліський і Пінський Олександр (Іноземцем), ані єпископ Луцький Полікарп (Сікорський) до Москви для оформлення «молитовно-канонічного поєднання з Матір'ю-Церквою Московською» не їздили і жодних письмових декларацій про це не підписували. За таку нелояльність першого відправили «за штат», а другого просто не встигли покарати¹⁶.

Серед аргументів на користь переходу владики Полікарпа в юрисдикцію Московського Патріархату називають також поминання місцеблюстителя Сергія (Страгородського), участь у єпископській хіротонії разом з єкзархом Миколаєм (Ярушевичем), однак вони виглядають малопереконливими. І все ж у великодньому посланні 1942 р. за «змову єпископа Полікарпа з фашистами» місцеблюститель патріаршого престолу Москви проголосив йому «позбавлення сану й чернецтва — з виключенням із духовного звання»¹⁷. Це було порушення канонічних норм і втручання у внутрішні справи іншої помісної Церкви, тому владики Полікарп ніколи не визнавав цих рішень: «Це нове втручання митрополита Сергія у внутрішнє життя Церкви в Україні я якнайгостріше відкидаю та заявляю, що Православна Церква в Україні ніколи не була канонічно залежна від Москви, що підтверджує синодально-канонічний томос Візантійського патріарха з 1924 року. Через те всі діяння митрополита Сергія не можуть торкатися України»¹⁸.

На думку архієпископа Ігоря (Ісіченка), дії місцеблюстителя Сергія «порушують апостольські правила 34 і 35-те, 15-те правило Першого Вселенського Собору, восьме правило Третього Вселенського Собору, п'яте правило Четвертого Вселенського Собору, 17-те правило Трульського Собору, 13-те правило Анкирського Собору, 13-те та 22-ге правила Антіохійського Собору, третє та 15-те правила Сардійського Собору, 48 та 54-те правила Карфагенського Собору. За це митрополит сам мав би бути заборонений у служінні й відлучений від Церкви. Нарешті, право суду над єпископом належить у Православній Церкві виключно Архієрейському Соборові, жоден інший єпископ, навіть предстоятель Церкви (у православному розумінні — перший серед рівних єпископів), не може виносити вироків своєму співбратові»¹⁹.

Дуже часто навіть у таких серйозних авторів, як російський дослідник М. Шкаровський, можна прочитати, що УАПЦ висвячувала на єпископів одружених священиків, бо, мовляв, не мала власних монастирів²⁰. Насправді всі без винятку кандидати на єпископство приймали чернечий постриг, про що свідчить отримання нового імені. А якщо, наприклад, у єпископа Таврійського Сергія (Охотенка) воно не змінилося, то лиш тому, що приймаючи монашество ще у 1919 р. він зберіг попереднє ім'я. Тут варто згадати, що до УАПЦ також належали Дерманський та Білівський монастирі на Волині.

Таким чином, аналіз історичних джерел спростовує звинувачення у неканонічності єпископських хіротоній архієреїв УАПЦ. Варто згадати, що коли по війні у РПЦ виникло питання, що робити з єпископом Юрієм (Кореністовим), котрий став Берестейським архієреєм на Пінському Соборі, то після певних роздумів його прийняли до складу Московського Патріархату без пересвяти. У 1995 р. усе духовенство УПЦ у США, яке походило від владики Мстислава, без будь-яких застережень ввійшло до складу Константинопольського Патріархату. Тому законність їх єпископських свячень не повинна викликати жодного сумніву. Емігруючи через Варшаву на Захід, у травні 1944 року всі архієреї УАПЦ дістали спеціальні довідки від митрополита Діонісія, у яких зазначалось, що вони отримали з його благословення канонічну хіротонію й, перебуваючи з ним та святійшими православними патріархами в канонічній єдності, «належать до єпископату Св. Вселенської Православної Церкви»²¹.

Прийняття «липківців»

В. Петрушко також закидає автокефалістам прийняття священнослужителів УАПЦ 1921 р. «в суцшому сані». Справді, таке рішення було ухвалене на Пінському Соборі, але, як згадував владику Никанор, приєднання «липківського» духовенства відбувалось через звершення особливого чину хіротесії²². Формальним підґрунтям прийняття «липківського» духовенства стало 52 Апостольське правило, тобто покаяння²³. Серед церковних істориків існує дискусія про те, що слід розуміти під формулюванням «в суцшому сані». Владика Ігор (Ісиченко), покликаючись на о. Тимофія Міненка, стверджує, що під «суцим саном» мали на увазі сан, у якому відбувалося входження кліриків або й мирян до УАПЦ митрополита Василя Липківського²⁴. Отже, необхідно проводити додаткові джерельні пошуки, щоб з'ясувати як приймалося «липківське» духовенство: через хіротесію чи хіротонію?

Щодо єпископів УАПЦ формації 1921 р. Юрія Тесленка та Михайла Маляревського, то ми дуже мало знаємо про їх діяльність в період німецької окупації. Якщо вірити о. Митрофану Явдасю, то вони просто відмовились перерукополагатися. А Михайло Маляревський погодився звершувати богослужіння ієрейським чином і служив протоієреєм у Василькові на Київщині²⁵. Відомо також, що Йосиф Оксіюк зрікся сану і відбував покарання на Колимі до 1945 р.

Крім того, «липківського» духовенство соборно ніхто і ніколи не визнавав єретичним, тому прийняття цих кліриків у лоно Православної Церкви не видається антиканонічним, а про якусь спадкоємність двох автокефальних ієрархій говорити не доводиться. Цьому яскраве свідчення – повторна хіротонія останнього «липківського» єпископа Йоана Теодоровича, яку 27 серпня 1949 р. здійснили архієпископ Мстислав (Скрипник) і єкзарх Олек-

сандрійського патріархату в Америці митрополит Христофор (Контогеоргіос). У зв'язку з цим бажано уникати експлуатації так званої концепції трьох відроджень УАПЦ, оскільки це не відповідає історичним реаліям.

Співпраця з німцями

Основним елементом радянської пропаганди, спрямованої проти автокефального руху, було постійне звинувачення у колаборації з нацистами. Насправді УАПЦ користувалася підтримкою німців тільки до весни 1942 р. Відтоді вони почали проводити рівновіддалену політику, і поступово фаворитом стала Автономна Православна Церква. Слід підкреслити, що ієрархи обох юрисдикцій змушені були підписувати архіпастирські звернення із реверансами в бік окупантів, молитися за німецьку владу і військо під час богослужінь. Безперечно, це були вимушені кроки задля виживання в ситуації «між молотом і ковадлом». При цьому найбільших переслідувань від гітлерівців зазнавали саме автокефальні єпископи, зокрема Мстислав (Скрипник) і Григорій (Огійчук), які навіть певний час перебували в німецькому ув'язненні.

Українські історики Ю. Волошин і В. Пашенко не виключають, що чимало священнослужителів УАПЦ «були відвертими чи прихованими противниками радянської влади, від якої зазнали переслідувань та репресій. Вони усвідомлювали масштаби злочинів, вчинених сталінським режимом, і сподівалися на його повалення. Але гітлерівський нацизм виявився ще жорстокішим за більшовицький тоталітаризм. Були серед духовенства й такі, хто добровільно або з примусу активно співробітничав з нацистами»²⁶. Водночас вони звертають увагу на те, що не тільки в документах КП(б)У, але й у церковних матеріалах повоєнного часу відсутній осуд автокефалістів. Не знаходимо ми бодай натяку на співробітництво з німцями духовенства УАПЦ і в мемуарах радянських партизанів.

Отже, УАПЦ років війни – це не розкольницьке та колабораційне угруповання, а самостійна Церква з канонічним єпископатом, яка через Варшавську Митрополію перебувала у євхаристійному спілкуванні з іншими помісними Церквами, крім Московського Патріархату, який до 1948 р. не визнавав польської автокефалії. Єдиний з ієрархів УАПЦ формації 1942 р. владика Мстислав (Скрипник) повернувся до України і безпосередньо спричинився до відродження Автокефальної Церкви та її нового єпископату.

¹ Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (далі — АWMP), sygn. 1151-RII-6D (Cerkiew ukraińska w latach 1939—1944); Смирнов А. Мстислав (Скрипник): громадсько-політичний і церковний діяч. 1930–1944: Монографія / А. Смирнов. — К. : Смолоскип, 2008. — С. 257–259.

² Власовський І. Нарис історії Української православної церкви : В 4 т., 5 кн. / І. Власовський. — К. : Либідь, 1998. — Т. 4: (XX ст.). — Ч. 2. — 1998. — С. 365, 371.

³ Там само. — С. 226.

⁴ АWMP, sygn. 1151-RII-6D (Cerkiew ukraińska w latach 1939–1944).

⁵ Центральний державний архів громадських об'єднань України, ф. 269, оп. 1, Спр. 341, арк. 28–30.

⁶ АWMP, sygn. 1151-RII-6D (Cerkiew ukraińska w latach 1939–1944).

⁷ Про це детальніше див.: Міненко Т., о. Православна Церква в Україні під час Другої світової війни. 1939–1945 (Волинський період) / Т. Міненко. — Вінніпег ; Львів : Логос, 2000. — Т. 1. — С. 11, 217–240.

⁸ Про Автономну Православну Церкву детальніше див.: Борщевич В. Автономна Православна Церква на Волині / В. Борщевич. — Луцьк : РВВ Волинського держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 1998. — 97 с.

⁹ Смирнов А. Мстислав (Скрипник)... — С. 150.

¹⁰ Волинь. — 1942. — Ч. 9. — 1 лют. — С. 4; Бачинський Є. Нарис історії парафій УАПЦ у Франції (1924–1947 рр.) / Є. Бачинський. — Чикаго : Православний українець, 1954. — С. 14.

¹¹ Державний архів Київської області, ф. 2412, оп. 2, спр. 199, арк. 110–110зв.; Центральний державний архів вищих органів влади і управління України, ф. 3676, оп. 1, спр. 50, арк. 26–26зв.

¹² Власовський І. Нарис... — С. 223.

¹³ Мартирологія Українських Церков: В 4 т. — Торонто; Балтимор : Смолоскип, 1987. — Т. 1 : Українська Православна Церква. — С. 664.

¹⁴ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. — Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2000. — С. 91.

¹⁵ Петрушко В. Автокефалистские расколы на Украине и проблема их преодоления: канонический аспект // http://www.edrus.org/index2.php?option=com_content&task=view&id=250&prop=1&page=0&Itemid=70

¹⁶ Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Стоколос. — Рівне : Ліста, 2003. — С. 291.

¹⁷ Божиєю Милостию, возглавляющий Православную Русскую Церковь, патриарший местоблюститель, смиренный Сергей, митрополит Московский и Коломенский православным архиастырям, пастырями пасомым в областях Украины, пока еще занятых гитлеровскими войсками // <http://www.sedmitza.ru/text/439907.html>

¹⁸ Мартирологія... — С. 658–659.

¹⁹ Ігор (Ісіденко), архієп. Ігор (Ісіденко), архієп. Канонічні засади утворення Харківсько-Полтавської єпархії Української Автокефальної Православної Церкви // Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феоділ (Булдовський). — Харків : Θαβор, 2011. — С. 16.

²⁰ Шкаровский М. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. — М. : Вече, 2007. — С. 450.

²¹ Дублянський А. Тернистим шляхом: Життя митрополита Ніканора (Абрамовича) / А. Дублянський. — Лондон : Видання Генерального Церковного Управління УАПЦ в Великій Британії, 1962. — С. 46.

²² Таким чином діяв і митрополит Іларіон (Огієнко) в Канаді, приймаючи духовенство, висвячене Йоаном Теодоровичем: Савчук С. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: У 5 т. / С. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. — Вінніпег : Екклесія, 1984. — Т. 1: Київська церковна традиція українців Канади. — С. 583, 590.

²³ Мартирологія... — С. 687.

²⁴ Ігор (Ісіденко), архієп. Канонічні засади... — С. 16.

²⁵ Хомчук О. Церква поза церковною огорожею: розколи і руйнація Української православної церкви в пошуках «константинопольського визнання» / О. Хомчук. — Чикаго : [б. в.], 2002. — С. 312.

²⁶ Волошин Ю. Між молотом і ковадлом: Православна церква в Лівобережній Україні під час гітлерівської окупації / Ю. Волошин, В. Пащенко // Людина і світ. — 1996. — № 6. — С. 21.

Християнська свобода або подолання наслідків тоталітаризму

Анотація: Автор робить спробу розкрити причини тоталітаризму, як наслідок втрати людиною особистісної свободи. Аналізується природній детермінізм, як причина тоталітарної ідеології. Розкривається православний погляд на свободу, як екзистенційне співвідношення людських особистостей. Виявляється гріх тоталітаризму в надані людській природі рис особистості.

Ключові слова: *Свобода, Церква, людина, природа, індивідуальність, особистість, християнство, мораль, тоталітаризм.*

Прагнення до свободи є одним із найголовніших мотивів сучасної людини. Свобода – найпопулярніше поняття нашого часу. Одні хочуть звільнитись від тоталітарного режиму, від партійної ідеології, від колоніального імперіалізму, інші – від фарисейства, моралізму та матеріалізму, від тиску соціального конформізму тощо. Нажаль, головною небезпекою цих прагнень є те, що таке звільнення більшість людей сприймає у негативному сенсі – як ліквідацію тієї чи іншої перешкоди до свободи, як боротьбу з чимось, а не за щось. Відомо, що своїм негативним змістом поняття «звільнення» не може бути вичерпане. Недостатньо лише того, щоб щось прибрати або ліквідувати аби настала свобода. Важливим є з'ясувати позитивне значення поняття «звільнення» або «свободи». Прот. Олександр Шмеман з цього приводу стверджує наступне: «Пора нагадати звідки прийшло до нас це таємниче, майже невловиме поняття свободи. Його тисячоліттями не знала людина, не знали навіть великі та древні цивілізації. Антична Греція, наприклад, розуміла під свободою свободу міста від інших міст, незалежність народу від інших народів, але без докорів сумління вживалась із рабством та із підкоренням всіх абсолютній владі. Древній Рим створив систему права, але як тільки якісь дивні люди (християни) відкинули божественність і абсолютизм самого Риму, він кинув цих людей на поїдання левам і розп'яв їх на хрестах. І тут також панувало рабство, панував непідвладний сакральний устрій, поставити який під сумнів уже вважалось

злочином, який заслуговує смерті. Не таке просте і не таке самоочевидне це поняття свободи як думають сучасні «пророки» та ідеологи всяких звільнень... Поняття це парадоксальне та не виводиться із життєвого досвіду людини. Адже у природі – чи треба це доводити? – немає свободи. В ній, дійсно, панує абсолютний детермінізм, залізний закон причинності... Тоді і людина, якщо вона лише частина цієї природи, якщо вона **тільки природа**, не може ні на яку свободу претендувати. Тоді вона також... підкорена тому ж закону детермінізму» [5, с. 90-91]. Таким чином, єдиним змістом слова «свобода» є релігійне розуміння людини, тобто таке розуміння, яке не зводить її до однієї лише природи. «Людина постає образом Божим як онтологічна іпостась, вільна від простору, часу і природної необхідності» [3, с. 13].

Щоб відійти від негативного розуміння свободи та перейти до позитивного – необхідно звернути увагу на слова Ісуса Христа у Новому Завіті: «Пізнаєте істину, і істина визволить вас» (Ів. 8, 32). Свобода не може прийти знизу, від природи, так як у природи немає свободи. «Свобода може прийти лише зверху, тільки якщо є Свобідний Абсолютний Дух, якщо над світом природи та детермінізму панує Божественна Свобода, ніким і нічим не детермінована» [5, с. 93]. Зміст біблійних слів « І сказав Бог: створімо людину за образом Нашим і за подобою Нашою» (Бут. 1,26), розкривають перед нами людину як образ і подобу Свобідного Божественного Духа, вона носій свободи в світі природи. Людина не тільки земля, але і дух. «Де Дух Господній, там свобода» (2 Кор. 3, 17). «Бог свято оберігає онтологічну свободу людини, ніколи не принижує її волі» [7, с.387]. Свобода є змістом та повнотою людського життя. Ап. Павло закликає: «Стійте у свободі, яку дарував нам Христос, і не підпадайте знову під ярмо рабства» (Гал. 5,1). Свобода тут протиставляється рабству, під яким розуміється гріх і смерть. Гріх не в тому, що ми падаємо та грішимо, а в тому, що ми вже не помічаємо справжнього падіння, не помічаємо пропащого, деградованого нашого життя. Те ж саме можна сказати і про поневолення людини смертю. Незважаючи на страх перед нею ми визнаємо її повністю законним і нормальним явищем. Отже гріх є «мірою нашого свідомого визнання смерті» [3, с. 31].

Тому, поки людина поневолена гріхом та смертю, поки людина здатна з ними миритися, не відчуває їх як страшне поневолення, марними є всі людські міркування про свободу. Святіший Патріарх Київський Філарет вчить: «У наш час багато хто бореться за волю, за свободу слова, за демократію. Усе це добре, але треба тим, хто бореться, визволитися від гріха за допомогою благодаті

Святого Духа. Часто ті, що жадають свободи, є рабами гріха владолюбства, гріха марнославства і гордості, гріха срібллюбства і накопичення багатства. Якщо ж взяти простих людей, то серед них багато рабів пияцтва, наркоманії, блуду та інших пороків. Хіба ці християни і нехристияни можуть бути свободними? Вони раби! Тільки не раби Божі! [2, с. 52]. Для християнства свобода означає не тимчасове звільнення від тієї чи іншої залежності, тієї чи іншої перешкоди, але, перш за все, радикальну та внутрішню перемену людської свідомості, а потім і всього людського життя. Поза Богом існує лише емпірично нам відома, розбещена та пропаша людина, надто далека від християнського ідеалу досконалості, явленого в Христі, а тому і права такої людини легко можуть порушуватися державою, відкидатися, відбиратися колективом, зрештою, перетворюватися у нікому непотрібний агітаційний лозунг. Що повною мірою було явлене богоборчою, антилюдською, більшовицькою тиранією у ХХ столітті. Радянський деспотизм відкинув Христа та його Тіло – Церкву, а із безбожного матеріалу творив власне тоталітарно-сатанинське тіло. «Комуністичний проект передбачав розчинення будь-якої людини в ідеологічно-адміністративному тілі, коли кожний шматок плоті народжувався уже в якості клітини державного організму... А будь-який вид опозиції, або навіть лише підозра в ній, призводив до хірургічного видалення хворої клітини і навіть всього її оточення» [8, с.419].

В наш посттоталітарний час Церква закликає людину до свободи у Христі. Ставить перед нами завдання випростатися і перейти до природного прямоходіння, тобто бути особистістю. З точки зору православного богослів'я релікти тоталітаризму живі у людській свідомості до тих пір, допоки «людина добровільно відмовляється від можливості брати участь в «істинному житті», в особистісних взаєминах і любовному спілкуванні – єдиної можливості, що дозволяє їй бути іпостасю особистої неповторності» [3, с. 22]. Живлення тоталітарної ідеології починається з рішення людини відмовитися від особистого спілкування з Богом, обмежитись автономністю та самодостатністю власної природи. Егоцентрична фобія приниження особистої людської гідності є наслідком законницького, юридичного тлумачення взаємин людини з Богом. Тоталітарна свідомість та залежність від неї є не лише правовим, а екзистенційним фактом. Це відмова людини бути такою, якою вона є насправді – образом Божим. Це не просто заперечення соціальної категорії «альтруїзму», а свідчення замкненості людини в її біологічній та психологічній індиві-

дуальності, що є способом протиприродного існування, який спотворює її екзистенційну істину та суперечить тринітарному прототипу її життя. Таке спотворення передбачає втрату природної цілісності, гниття і смерть [3, с. 22].

Християнська свобода передбачає звільнення принизливої залежності однієї людини від іншої, або від власних фобій, удаваної дурості, «внутрішнього цензора». Людина не повинна боятись осмислювати власне життя. Сергій Аверинцев підкреслює, наскільки важливим є «зрозуміти, що додумування до кінця, вільне перепитування власної думки з метою її уточнення – не є вседозволеністю, не приємна розбещеність, а навпаки, умова дисципліни думки» [4, с. 604]. Однак, необхідно пам'ятати, що тоталітарним безумством є «будь-яка система розмірковувань, коли вона стає некритичною щодо себе» [4, с. 560]. Єдиним щепленням, що дає імунітет проти тоталітаризму, лишається чуття особистої відповідальності за кожне своє слово. «Кажу ж вам, що за всяке пусте слово, яке скажуть люди, вони дадуть відповідь у день судний: бо за словами своїми будеш виправданий і за словами своїми будеш осуджений» (Мф. 12, 36-37). «У зв'язку з цим варто пам'ятати, що тоталітаризми не були простим бунтом підсвідомості з її «архетипами»; вони здобули свій історичний шанс лише остільки, оскільки були абсолютно хибною відповіддю на цілковито реальні запитання, породжені кризою колишніх автентичностей. Кінець тоталітаризмів і наступне розвінчування їх дають нам повною мірою відчутти реальність самих запитань. Тільки повна відкритість назустріч запитанням, повна чесність і тверезість щодо них може насправді забрати шанс у повернення тоталітарних тенденцій у майбутньому. Виховання інтелектуальної чесності не замінить тренування «найправильніших» готових реакцій на слова» [4, с. 569].

Формувати інтелектуально чесно та свобідну людину може лише незалежна Православна Церква. Однак, заради правди необхідно зазначити, що Церква тим активніше братиме участь у звільненні людини від страху «бути собою» чим швидше звільниться сама. Митрополит Георгій Ходр вказує на необхідність звільнення сучасної Церкви «від владолюбства деяких кліриків і вірян, від егалітарного демократизму, при якому нехтують авторитетом Бога, святих канонів; звільнення від експлуатації свого багатства священиками та церковними функціонерами, від ототожнення себе з тими, хто наділений владою...від єлейності у мові та в манерах, тому що все це перетворює Церкву в тіло – суспільне тіло, яке підкорене закону смерті» [6, с.266]. Відчуваючи на собі печатку

тоталітаризму багато християн піддалися спокусі синагоги. Почали дивитись на Церкву як на замкнуте суспільство, де чільне місце займає не Проповідь Христового Євангелія, а збереження обрядів, звичаїв та привілеїв. Тому Церкві, людям, світові потрібні сильні, свободні, правдиві слова, бо Слово стало плоттю. Необхідно, щоб і християнське слово, за прикладом Сина Людського, вийшло назустріч людям. «Християнський консерватизм повинні врівноважувати новизна та сміливість у пастирській роботі, пошук найбільш адекватних форм літургії і каноніки, здатних довести подих Духа та краще сповістити про грядущого Господа. По-іншому, консерватизм може перетворитись у моральний терор, в недбальство та злочинну бездіяльність» [6, с.270].

Важливим моментом у подоланні деспотизму є пам'ять про гріхопадіння людини. Гріх у православному розумінні є не стільки юридична як онтологічна категорія, не стільки провина перед Богом, скільки рана, яку наносить людина своїй власній душі. Таким чином, гріх – це знищення розуму, руйнування волі, спотворення почуттів. Через гріх людська природа перетворюється на індивідуальні, автономні одиниці. Внаслідок цього інша людина завжди є підтвердженням неминучої розколотості нашої природи. «Кожен «інший» являє собою безпосереднє, емпіричне свідчення неспроможності особистості подолати динамічний імпульс до розчеплення людської природи... «інший» є моєю приреченістю бути носієм індивідуальної, природної волі до виживання. Ця воля існує не внаслідок свободи, вона є імпульсом, інстинктом і необхідністю... і може бути вдоволена лише шляхом антагоністичної конфронтації з іншими індивідами» [3, с. 24-25]. З вище сказаного випливає, що в постгріховному стані одна людина для іншої є пеклом, одна одну катує, взаємно відкриваючи трагічну приреченість на власну індивідуальну окремішність, нездатність до існування, вільного від природної детермінованості, нездатність любити і відчувати любов іншого. Такий стан є причиною тоталітарної ідеології. Тому позбутися тоталітаризму означає позбутися наслідків гріха прародичів, що неможливо без спасительної Христової Церкви.

В цьому контексті важливе місце займає така форма державного устрою, як демократія. Вона відповідним чином коригує наслідки первородного гріха, оберігає нас від жорстокості. Відомий християнський мислитель ХХ століття Клайв Стейплз Льюїс підкреслює: «Істинне виправдання демократії в тому, що ми падше творіння, і людині не можна довірити владу над побратимами» [К. Льюїс, с. 293]. Зважаючи на те, що наша нація є християнською,

ми маємо всі підстави позбутися посттоталітарного мислення і бути демократами, тобто вчитися виконувати заповідь любові та шанування людини.

Підводячи підсумок, необхідно зазначити, що тільки християнство змогло породити ідею незаперечних прав людської особистості. Це права людини як образу і подоби Божої, як онтологічно свободної неповторної істоти. Образ Божий у людині зберігається саме через дар свободи, адже тотожний особистісній моделі існування, яка полягає у здатності стверджувати або відкидати істинне життя в любові. І саме тому, що тоталітарні режими пригноблюють та зневажають Богом дану свободу людини, вони є антицерковними та богоборчими. Будь-яка демократична держава повинна всіляко сприяти, щоб Церква здобула дійсну свободу, яка стане запорукою формування вільних, свободних, творчих людей, здатних перетворити посттоталітарну державу на вільну та християнську.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). - К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. - 1416 с.

2. Патріарх Філарет. Проповіді, Промови, Послання, Доповіді, Інтерв'ю. Т. 7. - К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2007. - 799 с.

3. Яннарас Х. Ч. Свобода етосу / Пер. з англ. - К.: Дух і літера, 2003. - 268 с.

4. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. 3-е видання - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. - 650 с.

5. Шмеман А. прот. Проповеди и Беседы- М.: Паломник, 2003. - 208 с.

6. Ходр Георгий, митрополит Гор Ливанских. Призыв Духа. / Пер. с фр. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. - 284 с.

7. Зубов А. Религиозно-нравственные основания права (опыт христианского дискурса). // Православное учение о человеке. Избранные статьи. - Москва-Клин, 2004. - 432 с.

8. Чаплин В. Прот. Нравственность в Церкви и вне ее: православный взгляд в условиях меняющегося общества // Православное учение о человеке. Избранные статьи. - Москва-Клин, 2004. - 432 с.

9. Льюис К. С. Пока мы лиц не обрели. Статьи, выступления, интервью: Собр. Соч. в 8 т. Т.2 / пер. с англ.: И. Кормильцев и др. - М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Fazenda Дом надежды, 2004, 384 с.



Великий Скит у Маняві в духовному і культурному житті України

Культура Середньовічної України творилася в основному в монастирях і при храмах. Школи – це вже заклади Ренесансної Доби, яка у нас розвивалася майже синхронно із країнами Заходу. І Острозьку Академію, і Братську школу на Київському Подолі (предтечу Києво-Могилянської Академії) і інші подібні навчально-наукові заклади є сенс ідентифікувати з Новою Добою, тобто Постсередньовіччям. Але при цьому не варто протиставляти Нову Добу, яка в Україні починається з XVI століття, Середньовіччю як чомусь недосконалому, менше-вартісному. Бо в Середньовіччі зародилися і розвинулися небувалі духовні вершини культури, яких не знав навіть Античний світ. Але ці вершини культури були дуже своєрідні: вони звернені не до зовнішніх чинників життя суспільства, а до внутрішніх – до краси й досконалості обожненої людини. Боротьба за чисту, сумлінну людину становить суть середньовічної культури, в тому числі української.

З наших літописів, з оригінальних творінь ранньокиївських авторів, а також з Києво-Печерського Патерика, ми довідуємось, які високі стандарти плекалися в киево-руській українській культурі перших двохсот років життя української людини в лоні спасенної християнської віри. Але ці стандарти мали бути апробовані, перевірені Божим промыслом – цей екзамен настав у вигляді вторгнення монгольської Золотої Орди в християнську Русь-Україну. Держава не витримала цього удару, розпалась. Але дух правди, дух християнської віри не тільки не зник, але ще більше зміцнився. Високі стандарти духовності й культури променували із завойованого Києва на окраїнні землі Руси-України, щоб була виконана Заповідь Господа Ісуса Христа своїм апостолам: Ідіть і проповідуйте Євангелію, аж до краю землі.

Якраз із XIII століття починається велика місія Києва через посередництво печерських ченців по всіх теренах Держави Київської Руси. Учені й високодуховні монахи пішли в ліси-діброви, на ріки, в степи, у гори. На сьогодні більш-менш досліджені два шляхи місіонерських подорожів київських ченців: на Південний Схід, де вони заснували на Дінці Святогорський монастир, і на Захід, де вони в Прикарпатті і на самих Карпатських горах утвори-

ли ряд монастирів. Серед них Великий Скит біля Маняви посідав центральне місце.

Ще до початку діяльності тут Йова і Феодосія декілька поколінь скитників створили між XIII і XVII століттями потужний осередок духовності, яка вагомо вплинула на розвиток книжної писемності, ремесл, декоративного мистецтва й особливо ікономалярства. Нащадки перших київських поселенців з XIII століття розвивали тут, в горах, куди не сягнув меч завойовника, ті традиції, які склалися в X – XIII століттях на київських придніпровських теренах. Тому зовсім не випадково, що повернувшись з Афону, благочестивий Йов вибрав саме Маняву – як найкращий продовжувач київських духовних традицій – для своїх духовних подвигів. Перед тим він побував у своїй рідній Тисмениці, в Уневі, Дермані, Угорниках, завітав до земель московитських. І ось Йов Княгиницький обирає саме Маняву для здійснення свого експерименту: насадження тут традицій мовчазної постійної молитви, безперервного спілкування з Богом при постійній праці – і фізичній і духовній.

Прийнято вважати, що мовчальницька віра й молитва перейнята в Манявськiм скиту на взір афонської традиції ісихазму, нібито перейнятої Йовом Княгиницьким та Іваном Вишенським під час їхніх паломницьких подорожей у монастирі грецького Афону. Можливо благочестивий Йов щось і взяв звідти, з грецького варіанту ісихазму. Але ми не повинні забувати, що тиха мовчазна молитва – це і наша киево-руська, українська монаша (і не тільки монаша, але й світська) традиція, яка не в усьому ідентична грецькому ісихазму і паламізму. Українська традиція праведного життя в тиші, в самотній печері чи келії виникла задовго до появи учення Григорія Палами. Наша традиція виключала культ неприйняття чи й навіть ненависті грецьких ісихастів до західної християнської культурної традиції; виключала повне відсторонення від контактів із світським життям і побутом; виключала психологію індивідуального спасіння шляхом відчуження від решти суспільства; виключала методи боротьби з пристрастями і спокусами шляхом пригнічення власного організму й навіть членопошкодження; виключала будь-які вияви фанатизму.

Навпаки, український варіант ісихазму ґрунтувався на принципах наслідування Христа й апостолів, тобто на людинолюбстві, братолюбстві, на культурно-виховній, часто жертвенній праці, – як на рівні побуту в монастирі, так і на рівнях книгописання, книжної мініатюри, ікономалярства. Замкнене тихе життя в усамітненні або в гуртожитковому братерстві, постійна тиха і мов-

чазна (умоглядна) молитва, яку практикували ісихасти, у варіанті скито-манявських ченців постійно єдналася з природнім інтересом до скарбів власної і чужинецької християнської культури. Наші ісихасти-мовчальники уміли бути самітниками в печерах, але й уміли бути чудовими мандрівниками, і то не тільки не Афон. Допитливість їхня поширювалася насамперед на глибинне опанування і розуміння євангельських істин, Господніх притч, плекання безмежної любові до Господа Ісуса Христа, Пресвятої Трійці, Богородиці Марії.

Інший рівень лагідного і ніжного служіння Богу полягав у постійній творчій праці. До запровадження друкарства Манявський скит був одним із поважних центрів книгописання і мистецького ілюстрування рукописів малюнками. Книгописні ровесники Пересопницької Євангелії, переписані ченцями скита, розходилися галицькими, волинськими землями, сягали Буковини і Румунії. Отже, український варіант ісихазму вкладається в афоризм «*ora et labora*» – молись і працюй.

Як дослідник священного мистецтва ікон, я вважаю зовсім не випадковим той факт, що ченці Скита Манявського замовили виконання іконостасу для свого головного храму визначному майстрові ікон кінця XVII та першої половини XVIII століть Йову Кондзелевичу. Українське і світове іконознавство сьогодні сприймає як аксіому, що чернець-іконописець Білостоцького монастиря Іван Кондзелевич (в чернецтві Йов) – майстер геніального рівня. Він для України цієї доби такий самий, як Рафаель і Леонардо для Італії, Альбрехт Дюрер для Німеччини, Рембрандт для Голландії.

Звичайно, манявські ченці хотіли мати такого маляра з його учнями для свого храму. Але мабуть вони знали те, що він поділяв їхні погляди на монаше життя, та ще й мав те саме ім'я в чернецтві, що й засновник їхнього скита Йов Княгиницький. Але оскільки Йов Кондзелевич був майстром, у творчості якого поєднувалися візантійсько-православна іконографія і ренесансно-барокова (тобто прозахідна) стилістика, то його могли б зігнувати, – без огляду на його геніальний малярський таланти, – якби манявські ченці були пройняті ісихазмом грецького чи московитського ґатунку. Але ченці Великого Скита Маняви не тільки схвалили стиль ікон пензля Кондзелевича, але і всіляко сприяли його популяризації, ставили за зразок для інших іконостасів у монастирських та приходських храмах.

Нині цей іконостас знаходиться в експозиції Національного музею у Львові. Його слава, зумовлена його красою і духовною потугою, триває вже понад три століття. Його виставляли в західних країнах, а багато дослідників цих ікон, і взагалі усієї творчості Кон-

дзелевича (а це Михайло Драган, Володимир Пещанський, Іларіон Свенціцький, Віра Свенціцька, Павло Жолтовський, Борис Возницький, Олег Сидор та інші), сходяться на думці, що Кондзелевич перед початком роботи над Манявським іконостасом навчався в Києві у Києво-Печерській лаврівській майстерні, провадженій у ці роки визначним майстром Олександром Антонієм Тарасевичем. Щодо облич двох архангелів на дияконських дверях – Михаїла та Гавриїла, – дослідники знаходять риси Божественної краси цих небожителів з обличчями, які малював знаний іспанський майстер малярства XVII століття Бортоломео Естебан Мурільо. Аналогії тут не приблизні, а доволі очевидні, що могло б вказувати, що Кондзелевич був знайомий з творами Мурільо, а можливо і відвідував його в Іспанії. Прямі аналогії зі стилістикою релігійних творів іспанського майстра є в образах Господа Ісуса Христа й апостолів на іконі «Тайна вечеря» з Манявського іконостасу Кондзелевича.

Значення Скита Манявського не варто обмежувати лише давніми віками й роками. Він відроджений, поновлений, в ньому знову славиться Бог, про що більше скаже високопреосвящений архієпископ Іоасаф Василиків. Але і в радянські часи комуністичного атеїзму, коли монастир мовчав своїми молитвами, він зробив неоціненну послугу українській християнській культурі. Я це кажу про Манявський скит, наче про живу особу, але дійсно воно могло так і бути, що молитвами обох Йовів там на небі, монастир, що став одним з музеїв атеїзму, зберіг від знищення дуже цінну збірку ікон для нас, нині живучих.

Справа в тім, що підриваючи або спалюючи храми Прикарпаття, хлопці із спецорганів заздалегідь вивозили з них ікони і складували їх в одній з найбільших келій Манявського скита. Тоді, в 70-ті роки XX століття, у радянців побутувало уявлення, що Захід за валюту купує в СРСР сибірське хутро, водку та... ікони. Тому ікони не нищили, але тільки російського темноликого малювання. Українське іконо-малярство, якщо на нього не знайдеться на Заході купець, треба знищувати. На таку долю була приречена збірка кількох сотень ікон, звезених у віддалений у горах Манявський скит.

Тодішній заступник Голови Ради Міністрів УРСР, видавець 25-томної «Історії міст і сіл України» і куратор Українського Товариства охорони пам'яток історії та культури (УТОПІК) академік Петро Тимофійович Тронько доручив мені під час одного із засідань Товариства (я тоді був членом Головної ради УТОПІК) доволі делікатну, – щоб не сказати таємну – місію: з'їздити у відрядження з рамени УТОПІК в Івано-Франківську область наче б для вивчення досвіду охорони пам'яток історії та культури; а на-

справді – для перевірки того, що зберігається і як зберігається на складі звезених з усієї області давніх ікон?

Тема ікон була дуже дражлива в атеїстичній УРСР, та ще й у роки, коли головними ідеологами в ЦК Компартії України були приснопам'ятні секретарі ЦК Андрій Скаба і Валентин Маланчук. Академік Петро Тронько – як справжній учений, як патріот України й української культури, втім числі й церковної, – мусів числитися з холодними вітрами, що дмухали з Кремля на Україну, хоч при цьому Тронько був високим урядовцем, кажучи по-сучасному, – віцепрем'єром. Але Компартія і КДБ були тоді більші за науку і навіть за уряд. Тому розумний віцепрем'єр і академік мусів деякі речі робити конфіденційно. Як до фахівця із сакрального мистецтва з відповідним ученим званням і науковим ступенем, Петро Тимофійович мав до мене довіру, тому й післав мене у Прикарпаття для виконання досить делікатного завдання.

У тодішньому обласному відділенні УТОПІК мене з розумінням зустріли. Адже я мав ніби написати щось гарне про роботу Товариства. Але підкреслено приязне ставлення до мене в області напоумило мою підозру, що тут уже знали, навіщо я приїхав насправді: мабуть сигнал про неблагополучне зберігання ікон у Скиту Манявському надійшов до Тронька звідси, з Прикарпаття. У скиту мені показали музей з опудалом монаха, який пише якийсь манускрипт. Проте в заповітну келію, яка, звісно, була замкнена чомусь аж на три замки, мене музейники довго не хотіли пускати. І я повинен нині подякувати тодішньому відповідальному секретареві Івано-Франківського обласного відділення УТОПІК, а нині викладачеві університету панові Василеві Бурдуланюку, стараннями якого мені все ж відімкнули ті всі три замки і я побачив збірку ікон. Одна частина з них зберігалася, скажу так – терпимо (це давні образи святих на дошках), а друга частина (ікони ХІХ століття, мальовані на полотні) очевидно призначалися на знищення, бо була звалена абияк, наче купа дров на дровитні. Звичайно, я написав для Петра Тимофійовича Тронька відповідну доповідну записку, і обидві частини ікон були врятовані й пізніше потрапили до музеїв, або були повернені до храмів.

...У вересні 2011 року науковий академічний Київ прощався з Петром Тимофійовичем Троньком, який упокоївся на 97-му році життя. Завдяки його ініціативі в Україні було врятовано не одну сотню святих ікон, які тодішня безбожна влада нарихтувала або на знищення, або на продаж за кордон. Безперечно, серед цих ікон були й чудотворні, якими такий багатий край Прикарпатський, як і вся Україна.

Відродження Манявського скита в новій Україні – це Боже веління і справа добрих людей, насамперед насельників цього монастиря. Нині скит належить до системи монастирів нашої святої Православної Церкви Київського Патріархату, перебуває під особливою молитовною опікою Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета, а також Високопреосвященного Архієпископа Івано-Франківського і Галицького Іоасафа Василиківа. Дорога, яка колись була заросла до підгірського монастиря, тепер знову відкрита для християн усіх Церков, для прочан і туристів. Так що справа славного Йова Княгиницького через 400 років знову оживає і сміється знову – вже як духовне і культурно-мистецьке явище не тільки Прикарпатського краю, а й усієї України.

1. Вагилевич І. Монастир Скит у Маняві. – Івано-Франківськ, 2003.
2. Галасливий С. Про галицькі монастирські устави // Журнал "Лавра", № 10, 1999.
3. Драган М., Пешанський В., Свенціцький І. Скит Манявський і Богородчанський іконостас. – Львів, 1926.
4. Житіє Іова // Збірник "Зоря Галицькая яко Альбум. – Львів, 1860. – С.225-251.
5. "Завет духовный" игумена Феодосия // Акты, относящиеся к истории Юго-Западной России. – Львов, 1868. – С.92-96.
6. Копистянський А. Скит Манявський. – Перемишль, 1927.
7. Лукань Р. Засиліянські монастирі в Станіславській єпархії. – Львів, 1935.
8. Миронюк І., Фіглевський М. Скит Манявський. – Івано-Франківськ, 2008.
9. Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 год // Литературный сборник, издаваемый Галицко-Русскою Матицею. – Львов, 1874. – С.43-44.
10. Пастернак Я. Проблеми консервації руїн Скиту // Газета "Діло", Львів, 1937, 7 січня.
11. Сидор О. Творчість Йова Кондзелевича і українське малярство кінця XVII-першої половини XVIII століть: Дисертація кандидата мистецтвознавства. Рукопис. Захищена у Львові, в Академії мистецтв 21 грудня 1994 р.
12. Скрипник І. Нарис історії Скиту Манявського. – Богородчани Івано-Франківської області, 1996.
13. Скрипник І. Легенда про гетьмана. – Івано-Франківськ, 1997.
14. Старожитності Гуцульщини: У 2-х томах. Том 1: Сакральна спадщина Гуцульщини. – Івано-Франківськ, 2011. – С. 376-399.
15. Степовик Д. В пошуках українського Рафаеля // Журнал "Україна", Київ. Серпень 1966 р.
16. Степовик Д. Історія української ікони Х-XX століть. – Київ, 1996. Перевидання 2004, 2008. – С 76-84.
17. "Устав-Регула" игумена Феодосия // Акты, относящиеся к истории Юго-Западной России. – Львов, 1868. – С. 92-96.
18. Франко І. Іван Зишенський і його твори // Франко Іван. Зібрання творів 50-ти у томах. Том 30: Літературно-критичні праці 1895-1897 років. – Київ, 1981. – С.181-182, 192-193.
19. Целевич Ю. Зборник Грамот Скитських: в 4-х частинах. – Львів, 1887.
20. Целевич Ю. Історія Скиту Манявського. – Львів, 1887.
21. Senyk S. Maniava Skete: Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century. Coalville, 2001.
22. Fisher W. Skit Maniawski, jego przeesztosc s pamiatki // Ziemia, 1929. T. 14, № 8. – S. 118-122.
23. Wagilewicz J. Monastyr Skit w Maniawie. – Lwow, 1848.

Пастир і сучасність

У статті розглянуто проблеми пастирства в сучасному світі. Спираючись на досвід святих отців, показано, яким має бути духовне життя пастиря, щоб перемогти спокуси і привести паству до спасіння в умовах сучасності.

Ключові слова: *пастир, духовність, життя, сучасність*

Глобалізація є неминучим процесом третього тисячоліття. Вона охоплює всі сфери людської діяльності. Зараз відбувається всесвітня комп'ютеризація, стрімкий розвиток інтернет технологій, засоби масової інформації, створюються біотехнології, здатні керувати людською психікою і маніпулювати свідомістю величезних мас людей. У всьому світі вводиться цифровий облік населення через привласнення ідентифікаційних кодів. У цій системі створюється можливість контролювати і управляти кожною людиною. Сучасна міжнародно-правова система ґрунтується на пріоритеті інтересів земного життя людини і людських спільнот на противагу духовним цінностям. Церква не може позитивно сприймати таке улаштування світового порядку, при якому в центр усього ставиться потьмарення гріхом людської особистості. Церква, в особі своїх пастирів, зобов'язаних піклуватися про духовне життя людей, неодмінно повинна давати духовну оцінку всім подіям, що відбуваються у світі, тому сучасне життя вимагає від пастиря об'єктивності й досвідченості у справі свого служіння, бути готовим допомогти пастві подолати ці проблеми. Святий Макарій Єгипетський говорить: «у світі – постійна боротьба між добром і злом. У зв'язку з цим життя людей рухається то по одному, то по іншому шляху до остаточного становлення їх або в добрі, або в злі» [5, с. 85]. Щоби відповідати запитам сучасного світу пастир, повинен мати ревність до Бога, і цим благодатним вогнем він повинен запалювати душі й інших до молитви, духовних подвигів і боротьби з дияволом. Святий Іоан Золотоустий, зображаючи образ пастиря Церкви Христової, найперше наголошує на тому, що пастиреві необхідно дотримуватись пастирської аскези, як основи духовного загартування і засобу боротьби з дияволом. Святитель, також говорить і про те, що ворог роду людського, який протистоїть священнослужителю постійно, спрямо-

вує усі свої зусилля, щоб підкорити пастиря Церкви Христової, щоби, таким чином, паралізувати силу Церкви Христової і привести народ Божий і все людство до загибелі. Мета згубної діяльності диявола, за святим Іоаном Золотоустом, - розірвати Церкву з середини. Саме тому, диявол підкрадається не лише до духовно - прохолодного подвигу пастиря, але і до дрімаючого, хоча і ззовні благочестивого, намагаючись таким чином, заволодіти його почуттями і думками, а також діями [4, с. 74].

Сучасний світ бореться з тими, хто хоче жити за заповідями Божими. Сьогодні він використовує різні способи людських мудрувань для того, щоби викорінювати правдиву віру в Ісуса Христа і відвертати віруючих від життя згідно віри. Пастир повинен усвідомлювати, що він постійно знаходиться на передньому краї безперервної боротьби за власне спасіння та за спасіння довіреної йому пастви. Тому сьогодні ще більше, ніж в минулому, важливі слова апостола Петра: *«будьте тверезі, пильнуйте, бо супротивник ваш диявол ходить, рикаючи, наче лев, і шукає, кого б пожерти. Станьте проти нього міцною вірою»* (1 Пет. 5:8-9). Глобалізаційні процеси, що відбуваються в суспільстві посилюють дію зла у світі, розповсюдження безбожництва, аморальності, бездуховності. Все це, повинно засмучувати пастиря, але має ставати приводом не до відчаю чи зневіри, а до посиленої праці. Пастир повинен проводити аскетично, найперше своє життя, і саме прикладом особистого життя бути взірцем для пастви. Найкращим та найдосконалішим взірцем для пастирства є земне життя Христа Спасителя та проповідницька діяльність Його учнів, особливо ап. Павла. Саме їх особистий і життєвий приклад став основою пастирського служіння для ствердження на землі Церкви Христової. Проповіді і повчання Господа Ісуса Христа та апостолів обіймали всі сторони людського життя, тому що вони торкалися усіх важливих життєвих ситуацій. Відповідно і їх пастирське служіння мало великий успіх і плідно впливало на духовну ситуацію сучасного їм часу. Успіх їх пастирського служіння стояв в залежності не тільки від їх особистих якостей, як вчених і освічених у мудрості людей, а був виявом їх власного життя. Вони невід'ємно перебували в єдності із своїми словами та своїм життям. Святий Кіпріан Карфагенський вчить: *«християнська мораль та жертовність до духовного подвигу прокладені скрізь боротьбу із самим собою»* [6, с. 204]. У сьогоднішньому світі основним завданням пастиря є проповідь словом і самим життям, який, разом з апостолом Павлом, повинен повторювати *«Горе мені, якщо не благовіствую!»* (1 Кор. 9:16). Священнослужителям проповід-

увати належить, особливо під час звершення богослужінь. Нинішній час відзначається свободою для проповіді, а тому пастирі Церкви повинні використовувати всі можливості для її звершення. Священик той, який, маючи можливість провідувати, не використовує її, грішить перед Господом, за що дасть відповідь в день Суду. Проповідь пастиря повинна бути якісною, має наповнюватися богословським та морально-практичним змістом. Під впливом проповіді людина повинна навертатися до Бога, до правдивого християнського життя, усвідомлювати необхідність постійно дбати про спасіння душі й життя вічне. Митрополит Антоній Храповицький говорить: «Пастир повинен пояснювати значення слів Священного Писання та основ віровчення Православної Церкви, викривати гріхи та вказувати шляхи їхнього подолання, допомагати віруючим правильно розуміти сенс християнського подвигу, перенесення страждань, хвороб, життєвих негараздів. Завдання проповіді, як живого, одухотвореного слова, дійти до серця слухача і справити на нього вплив, який приведе людину до спасіння» [7, с. 345]. Особливу увагу слід приділяти навчанню віруючих перед прийняттям Таїнств Хрещення і Шлюбу, робити все можливе для того, щоби ці та інші Таїнства Церкви приймалися християнами свідомо, відповідально і з розумінням обов'язків, які вони на них накладають. Проповідь стає більш плідною, коли вона походить від живої віри, від свідомого розуміння та переконаності самого пастиря в тому, чого він навчає народ. Слова проповідника не повинні розходяться з його життям, а навпаки - повинні підтверджуватися ним. Якщо в апостольські часи правдивість євангельської проповіді стверджувалася чудесами і знаменнями, то сьогодні пастир повинен всіляко дбати, щоби його слово стверджувалося особистим прикладом аскетичного життя. Велике значення у справі настанови віруючих в християнському житті має приклад особистої поведінки священика, його пристойний зовнішній вигляд, скромність, вихованість, освіченість. Такий пастир привертає людей до Бога і до Церкви, в той час як пастир грубий, неосвічений, який має неохайний вигляд, і сам не йде до спасіння, й іншим стає приводом до спокус. Тому пастирям слід приділяти належну увагу постійному вихованню і самовихованню пастирських якостей, богословській, моральній та церковно-практичній освіті й самоосвіті. Сучасний пастир повинен використовувати для проповіді та настанов всі можливі й доступні форми і методи, а саме: сприяти викладанню у місцевих загальноосвітніх школах курсу «основи християнської етики», пастирі повинні приділяти належну увагу

розповсюдженню православної духовної літератури, дбати про організацію при парафії та належний рівень діяльності недільної школи для дітей і дорослих.

За вченням святого Амвросія Медіоланського: «священик повинен бути духівником завжди і у всьому, бо духовність виявляється не лише в зовнішньому благочесті чи узгодженні з канонами чи звичаями або загальноприйнятими правилами, але у внутрішньому стані своєї душі, яка постійно прагне любити Христа і своїх ближніх» [2, с. 102]. Споглядаючи на Пастиреначальника - Господа нашого Ісуса Христа, через священне Євангеліє, ми бачимо, що Його служіння виявлялось не лише в повчаннях, але й в постійному служінні ближнім. Одним з подвигів у духовному житті пастиря є співстраждальна любов. Сам приклад життя пастиря повинен бути просякнутий співстражданням до ближніх, за прикладом слів Христа: *«істинно, істинно кажу вам: ви будете плакати і ридати, а світ зрадіє; ви печальні будете, та печаль ваша за радість буде.... ви маєте печаль нині; але Я знову побачу вас, і зрадіє серце ваше, і радості вашої ніхто не відбере від вас»* (Ін. 16: 20-22). В наведених вище словах Небесного Пастиреначальника, мова йде про властивості і самі дії пастирського настрою в душах і серцях самих апостолів. Зародження ж пастирського покликання в серцях священників звершується не інакше, як через ту саму муку внутрішнього самозречення, самопожертви заради спасіння інших. Святитель Григорій Двоеслов говорить: *«що рушійною силою для духовного народження є любов, але любов повинна бути чистою і щирою»* [3, с. 325]. Вона може зародитись в душі пастиря не інакше, як шляхом внутрішньої смерті гріховних пороків, шляхом страждань і очищення. Подвиг пастирської любові знаходить своє підтвердження в посланнях ап. Павла. За словами первоверховного апостола Павла, на відміну від Старого Завіту: *« ми маємо не такого первосвященика, який не може страждати з нами в немочах наших, але Такого, Який, подібно до нас, зазнав спокуси в усьому, крім гріха»* (Євр. 4:15). Основною частиною духовного життя пастиря є Божественна літургія. Тому ревне звершення всього уставного кола богослужінь - найперший з обов'язків пастиря. Священик не тільки сам повинен виконувати своє служіння відповідно до приписів церковного уставу, але й слідкувати, щоби й інші учасники богослужіння виконували свої обов'язки - прислуговування в храмі, читання, спів, тощо - належним чином і з благоговінням. Нікому не слід забувати грізні слова Писання: *« проклятий, хто діло Господнє робить недбало»* (Євр. 48:10). В жодному разі приводом до відмови від звершення

частини уставного кола богослужінь не повинна бути мала відвідуваність храму. Пастир повинен розуміти, що він в першу чергу служить Богові, а тому присутність навіть двох-трьох чоловік в храмі є вже достатньою: *« істинно також кажу вам: якщо двоє з вас дійдуть згоди на землі просити про всяку річ, то чого б вони не попросили, буде їм від Отця Мого Небесного; бо де двоє чи троє зібрані в ім'я Моє, там Я серед них »* (Мф. 18:19-20). Бог, бачачи ревність пастиря в богослужінні, з часом збере навколо нього паству, в той час як від недбалого пастиря розійдеться й та, яку він має. З особливою ревністю та увагою пастир повинен зберігати молитовний настрій під час богослужіння. Молитви та інші богослужбові тексти не повинні просто вичитуватися, тобто прочитуватися або вимовлятися вголос механічно і бездумно, адже молитва є розмова, спілкування з Самим Богом і тому потребує належного духовного настрою, благоговіння, зосередженості на змісті молитви. Якість звершення молитви зовсім не може бути замінена кількістю вчитаних молитовних текстів. Під час богослужіння пастир і його паства повинні молитися, а не просто відбувати певний уставний ритуал, а тим більше не повинні займатися своїми справами, сторонніми розмовами, щодо яких богослужіння сприймається лише як звуковий фон. Священнослужителі та парафіяни мають бути живими учасниками всього богослужіння від початку до кінця, а не уподібнюватися до театральних акторів, які лише у визначені моменти виконують свою роль, а потім чекають наступного виходу. Пастир повинен слідкувати, щоби ясність і чіткість виголошення та співу богослужбових текстів не приносилася в жертву художнім артистичним прийомам виконання. Особливо це важливо під час читання псалмів, Апостола і Євангелія, які є словами Божественного Одкровення, а тому мають виголошуватися з підвищеною уважністю та безперешкодно сприйматися і осмислюватися всіма парафіянами. Формальна, суха, неуважна молитва, довільне ставлення до молитовних приписів Православної Церкви, суттєве скорочення або й повна відсутність приватної (келійної) молитви - все це є ознакою маловір'я, лінивства, закам'янілої нечутливості серця або інших викривлень у духовному житті. Наявність православної віри повинна підтверджуватися ділами віри, серед яких молитва - життєво необхідна і невід'ємна частина шляху пастиря до спасіння: *« безперестанно моліться »* (1 Сол. 5:17) - наставляє Писання, бо *« як тіло без духу мертво, так і віра без діл мертва »* (Як. 2:26).

Особистий досвід у справі пастирського служіння має бути досвідом всієї Церкви. Пастирська аскеза це не самовільний шлях, а

наслідування життя у Христі, тому віруючі повинні вбачати в пастирі всю тайну майбутнього життя Церкви. В цьому відношенні пастир проявляє себе як справжній пастир за яким повинно йти його стадо. Не пастир повинен примушувати, заставляти в етичному смислі наслідувати Христа на словах, а першим повинен являти це на своєму шляху. Досвід боротьби пастиря із спокусами повинен передаватися на всіх людей. В цьому виявляється його пастирське душпіклування і молитовне заступництво за свою паству. Заступництво пастиря за народ виражається в його молитовності, жертвовності і любові. Спасіння людини є процесом боротьби із спокусами, відреченням від світу із його земними потребами. Віруючий перебуваючи на цьому етапі потребує неабиякої духовної опіки від пастиря. Боротьба яку мусить нести на собі християнин є боротьбою всієї Церкви і пастир має проявити тут особливу роль. В його духовній талановитості мають утверджуватися, всі ті, хто прагне спасіння.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. Амвросій Медиоланський, св. О должностях священнослужителей церкви Христовой. - К.: Издание П. Поспелова, 1875. – 380 с.

3. Григорий Двоеслов, св. Правило пастьрское или о пастьрском служении. – М.: Паломник, 1991. - 267 с.

4. Иоанн Златоуст, свт. О священстве. - К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 1997. – 143 с.

5. Макарий Египетский, прп. Духовные Беседы / Пер. с греч. - Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994. – 306 с.

6. Киприан Карфагенский, св. Избранные сочинения / Пер. с греч. М. Протопопова. - СПб, 1803. - 383 с.

7. Антоний Сурожский, митр. Пастьрство / Предисл. митр. Минского и Слуцкого Филарета. Минск: изд-во Белорусского Экзархата, 2005. - 460 с.



Українське чернецтво в світлі життєписів знакових постатей національної історії (на матеріалах рукописних і друківаних праць митрополита Іларіона Огієнка)

На основі аналізу праць митрополита Іларіона (Огієнка) розглядається феномен українського чернецтва в контексті національної історії.

Ключові слова: чернецтво, монашество, Іван Огієнко, Митрополит Іларіон, монастирі, українська культура, Українська православна церква.

Майже десять років тому у київському видавництві «Наша культура і наука» побачив світ твір, який став своєю сенсацією у православному світі. Йдеться про невідоме доти дослідження митрополита Іларіона (Івана Огієнка) «Українське монашество», яке в рукописному варіанті перебувало в канадському архіві цього діяча більше ніж півстоліття. І лише заходами Фондації імені митрополита Іларіона, що створена в Києві 2000 року, стало можливим повернення цього твору в Україні й видання його в престижній видавничій серії «Запізніле вороття» (1).

Глибоко символічно, що видання «Українського монашества» стало можливим завдяки зацікавленню й підтримці цього проекту братією Михайлівського золотоверхого монастиря в Києві, зокрема, його тодішнього настоятеля владики Димитрія.

Особливість цього видання є те, що визначний церковний діяч і вчений із світовим ім'ям митрополит Іларіон вперше вирішив дослідити феномен чернецтва в контексті національної історії конкретного народу. Адже досі в багатьох працях, передусім російських авторів, наполегливо стверджувалося, що чернецтво як явище слід розглядати лише в поза національному контексті, що єдиною його функцією було й залишається служіння Богові, а не народові. Натомість Іларіон-Огієнкою червоною ниткою свого дослідження провів тезу про те, що чернецтво – плоть від

плоті від свого народу, тому воно не може не жити його болями і стражданнями, його надіями й устремліннями. Змістовою домінантою твору є ось ця думка автора: «Заслуга монастирів у творенні української культури безконечно велика – це вони, скромні українські монахи і монашки, Божі бджоли, створили нам те, що маємо найкращого в нашій духовній культурі і чим ми пишаємося й тепер».

Твір насичений глибоким роздуванням Огієнка-філософа й історика церкви про скороминуще і вічне, духовне і бездуховне, про справжні й фальшиві людські цінності, про проблеми вибору і обов'язку, які супроводжують людину протягом усього її земного життя. У цьому контексті проблематика твору виходить далеко за межі суто церковної тематики й не може не зацікавлювати широке коло читачів. А якщо до цього додати, що логічним продовженням змісту розглядуваної книги є цілком умотивовано додані до неї упорядником інші твори митрополита Іларіона, зокрема, «Преподобна Анна Всеволодівна», «Преподобний Іов Почаївський», «Старець Паїсій Величковський», то історія чернецтва в Україні в інтерпретації Огієнка-Іларіона надає цьому явищу загальнонаціонального значення.

“Українське монашество” – твір, що посідає у творчій спадщині Огієнка-Іларіона особливе місце. На драматичних обставинах його написання варто зупинитися детальніше.

Час роботи над збором матеріалу і написанням дослідження – 1939 - 1942 роки – не є випадковим. Сприймавши глибоко до серця смерть дружини у 1937 році, зазнавши багатьох прикрощів і невдач у безуспішних пошуках сталого заробітку після звільнення його польськими властями від викладання у Варшавському університеті, глибоко в душі переживаючи розкол і чвари, що тривали в українському еміграційному середовищі, не відчуваючи підтримки розсварених українських політичних організацій у його титанічних зусиллях продовжувати видавати часописи *“Рідна Мова”* й *“Наша Культура”*, які, за його ж словами, останнім часом *“ледь животили”*, Огієнко все частіше приходив до думки усамітнитися від цього суєтного світу. Очевидно, що саме таке нагромадження життєвих випробувань і обумовило початок того шляху, що був пов'язаний з чернецтвом і служінням Богові.

Ступити на цей крок професора Огієнка спонукали й об'єктивні чинники.

З початком Другої світової війни українське громадянство Польщі, будучи стурбованим подальшим наступом католицтва на православну меншину (лише 1938 року на Холмщині та Під-

ляшші православні втратили понад 300 церков: 151 церкву поляки зруйнували дощенту, а 153 – перетворили на костьоли) (2), все настійніше ставить перед вищим православним проводом питання про достойну заміну. Йшлося, отже, про досвідчених, сильних духом і знаннями проповідників саме для численної української пастви.

Для українських віруючих мати свого єпископа з числа українців мало принциповий характер ще й тому, що духовний керівник Православної церкви у Польщі митрополит Діонисій, як і його послідовник Серафим, як і єпископат, проводив на цих теренах русофільську, пропольську політику, що однаково були згубними для Української церкви. Отож, проблеми українства для цього релігійного діяча були далекими. Українське ж населення Польщі, як автохтонне, так і з великої хвилі еміграції, симпатизувало Огієнкові. Його знали повсюдно і як ученого, і як недавнього професора Варшавського університету, і як колишнього міністра віросповідань уряду УНР, і як голову Церковної ради, що виникла 1939 року у Варшаві. Саме ядро цієї Ради, незважаючи на байдуже ставлення українських політичних партій на еміграції до церковного питання, активно продовжувало добиватися автокефалії Української Православної церкви, законодавчо підтвердженого урядом УНР 1 січня 1919 року. Більше того, ще в 1932 році була спроба запропонувати кандидатуру професора Огієнка на високу духовну посаду - єпископа Луцького. За публікацією “Слова Істини”, один із його прихильників В. Прокопович навіть “таємно вів переговори з дружиною Огієнка, яка дала згоду, що піде в монастир, якщо діти будуть належно забезпечені” (3). Але тоді від чернечого постригу Огієнко відмовився. Тепер же, по смерті дружини, він без вагань прийняв пропозицію Церковної ради стати кандидатом у єпископи й очолити найбільшу в Польщі Холмсько-Підляську православну єпархію.

Певні надії для здійснення давньої мрії - здобуття автокефалії Українській церкві – додавало Огієнкові та його однодумцям і те, що з початком Другої світової війни німецька влада на окупованих польських землях дозволяла відкривати народні українські школи. Обнадіяні були українці й певними послабленнями в церковному питанні. Так, у Холмі німці повернули українській православній громаді загарбаний поляками ще 1918 року кафедральний собор та архієрейську палату на Святій Даниловій Горі.

Газета російської еміграції “Новое слово”, що виходила в Берліні, так повідомила своїх читачів про рішення й православної

церкви в Польщі зупинитися саме на цій кандидатурі. Цю коротеньку замітку під заголовком “На Холмщині” варто подати мовою оригіналу:

“Украинский церковный совет в Холме вручил бывшему профессору богословского факультета Варшавского польского университета Огиенко, который до мировой войны составил себе большую известность, как автор целого ряда учебников по русскому языку, грамоту с выражением пожелания этого совета о назначении проф. Огиенко епископом Холмским. Проф. Огиенко прочел в Холме доклад о необходимости “размосковления” православной церкви на Холмщине” (4).

Бажаючи ближче познайомитися із паствою Холмського краю, професор Огієнко приїздить у вересні 1940 року з Варшави до Холма й читає кілька лекцій з історії церкви. Саме під час тих численних зустрічей із земляками у Холмсько-Підляській єпархії, після вивчення усіх тяжких обставин, в яких опинилася Українська церква на польських теренах з початком воєнних дій, й визріває в Огієнка остаточне рішення дати згоду на цю пропозицію. Але перед собором єпископів Православної церкви у Польщі він поставив такі умови: 1) оскільки Холмсько-Підляська православна єпархія на 99 відсотків складалася з українців, він просить не чинити йому спротиву відновлювати на цій території традиції саме старої Української церкви; 2) висвятити ще одного єпископа з числа українців, аби в Соборі єпископів інтереси українських віруючих були належно представлені; 3) передати до Холма з Варшави друкарню та бібліотеку.

З цими пропозиціями погодився митрополит Діонісій і Огієнко став готуватися до процедури висвячення його в єпископи.

6 жовтня 1940 року він пише своє прощальне звернення, до тих, хто його знав досі як ученого, професора, міністра, з ким він ділив усі складні перипетії життя політичного емігранта. Цей документ, безумовно, давався авторові особливо нелегко. За кожним словом, за кожним рядком - висока емоційна напруга, відчуття болю його серця:

“Пробачте мені все! Відходячи від світського стану й стаючи ченцем, звертаюся до всіх з гарячим проханням пробачити мені всі мої провини, вільні й невольні, які я кому заподіяв був чи то словом, чи то ділом, чи то думкою. Незабаром перестану бути Іваном Огієнком, а стану смиренним ченцем, горливим богомольцем за кращу долю українського народу. А тому вдруге й утретє уклінно прошу всіх ласкаво пробачити мені все, в чому тільки я прогрішився коли перед ким. Проф. Д-р Іван Огієнко” (5).

Отож, тільки тепер ставало однозначно зрозумілим: з мрією про повернення в Україну, якою весь цей час жив, яка наснажувала, додавала сил, доводилося розставатися назавжди. Професорська кар'єра, наукові набутки і відкриття, нереалізовані творчі, наукові й видавничі задуми довкола неосяжної, “неораної” українознавчої проблематики — все це якось ніби непомітно змушене було відходити на другий план. Принаймні, воно вже ніколи не могло звершитися, увінчатися іменем професора Огієнка. Й за Україну йому вже залишалось не боротися, як раніше, не стукається до сердець співвітчизників своїми науковими, просвітницькими творами, а — молитися. Бо добровільно, цілком усвідомлено ставав віднині Іван Огієнко блаженуїшим Іларіоном — “смирним Богомольцем за кращу долю українського народу”. Саме так він пізніше підпишеться під коротеньким листом, надісланим на львівську адресу професора К. Студинського 24 вересня 1941 року (з Варшави). В тому листі — лише коротка тривожна фраза: “Нічого не знаю про долю всіх вас...” (6).

То була остання звістка про себе, останнє своє звернення в Україну...

Духовне наречення майбутнього митрополита відбулося 9 жовтня 1940 року – в день великого церковного свята Івана Богослова – у Яблочинському Свято-Онуфріївському монастирі. Постриг і усі освячення зробив блаженніший Діонісій – митрополит Православної церкви в Генерал-губернаторстві Польщі. До речі, свого часу цих двох мужів науки і церкви доля вже зводила разом, у Варшавському університеті, коли Діонісій був деканом богословського факультету, а професор Іван Огієнко – його заступником.

Постриженому в ченці докторові Іванові Огієнку, на його прохання, було дано ім'я Іларіона. Таке церковне ім'я він обрав не випадково. Адже майже в один і той же день 890 літ тому, 1051 року, в Києві був обраний на митрополичий престол перший українець, перший із синів свого народу пресвітер Іларіон (досі всіх митрополитів, як правило, з греків, присилали до Києва з Костянтинополя). На знак спадкоємності духовного подвигу першого митрополита Київського часів князя Ярослава Мудрого — Іларіона, великого патріота й філософа українського християнства Огієнко й перебрав це ім'я, щиро мріючи, “щоб Господь поблагословив і допоміг мені хоч здалека нагадати бодай тінь цього нашого, рідного митрополита, що звеличив ім'я Української церкви й свого українського народу” (7).

19 жовтня 1940 року в Холмі, на святій Данилової Горі, у стародавньому кафедральному соборі, збудованому ще в XIII століття

українським князем Данилом, за великої кількості віруючих та депутацій від багатьох українських еміграційних установ і організацій відбувся урочистий акт наречення архімандрита Іларіона в єпископа Холмського і Підляського.

Безпосередній свідок тих подій інженер А. Нестеренко так згадує про ті урочистості, що тривали кілька днів у Холмі: “Уся Данилова Гора була тоді пишно прибрана й удекорована українським жовто-блакитними прапорами й сотнями електричних ламп. Увечері і вночі ті лампи ясно освітлювали всю Св. Данилову Гору і під час урочистих днів. А крім того в різних місцях цієї Гори були розставлені радіогучномовці і службу Божу було чути й назовні собору” (8)...

В архіві митрополита Іларіона зберігся текст інаугураційної промови нововисвяченого єпископа Іларіона в Холмському кафедральному соборі 19 жовтня 1940 року, уривок з якої варто подати:

“Стою я перед Вами, схвильований, у величезній переповненій святій Холмській катедрі оцій і безмежно радіє душа моя. Стою я схвильований, і мені бракує навіть людських слів, щоб повно віддати те величне, чим переповнена тепер душа моя... Посланці багато розповідали мені про невимовно тяжкі голгофські страждання Холмсько-Підляської землі й щиро бажали допомогти цій землі, упослідженій та забутій... І я заздалегідь полюбив цю мученицьку землю гарячою любов'ю й постановив щиро віддати їй усі свої знання, увесь свій довголітній досвід, усі свої сили, - аби тільки двигнути її з того мертвого кута, в який загнала її злоба людська. І ось нарешті я приходжу до тебе, дорога моя Холмсько-Підляська земле, приходжу, як приходять чесний господар до своєї запущеної землиці. Бачу багато тяжкої праці перед собою, багато корчів та будяччя, але не лякаюся цього – навпаки, радію, що нарешті таки приходжу до роботи! Аби робити, то зроблена буде й найбільша робота!..” (9).

Відновлювати й упорядковувати релігійно-національне життя українців на польських теренах архієпископ Іларіон розпочав за надзвичайно трагічних для православної церкви обставин. Після розриву з Московською патріархією у 1924 році православна церква у Польщі проголосила про свою автокефалію й почала активно організовуватися. Авторитет серед українського населення цієї церкви швидко зростав і на початок тридцятих років вона налічувала на польській частині Волині, Полісся та Холмщини близько двох мільйонів українців (10). Процес українізації навчального процесу в семінаріях, під час церковних відправ, релігієзнавчих видань активно розвивався знизу,

водночас на верхніх рівнях церковної ієрархії ще зберігалися впливи Московського патріархату.

За таким активним поступом українського православ'я не міг без занепокоєння стежити польський уряд. І якщо ренесанс Української греко-католицької церкви на підвладній йому території вимушено терпів, зважаючи на протекцію цієї церкви з боку Риму, то з Українською православною вирішив учинити жорстоко.

З офіційного наказу Варшави 1937 року почалося примусове окатоличення православних віруючих, насильницьке перетворення на костьоли українських православних храмів. У місцях, де віруючі чинили найбільший опір, церкви спалювали або руйнували. Лише за один рік таке святотатство було вчинене над більш як 150-ма православними соборами, стільки ж перетворено на костьоли.

Ось на цей руйнівний час і припала хіротонія архієпископа Іларіона (1940 рік), а з нею й надії православних українців на захист від жорстокості й самочинства влади та на порозуміння з нею нового предстоятеля, світське ім'я якого користувалося повагою і авторитетом не лише в науковому світі.

Таким чином, зацікавлення темою чернечого життя, глибинною філософією високого чину служіння Богові й народові тих особистостей, хто всерйоз і надовго відважувався стати на цей непростий житейських шлях, відрікаючись добровільно від земних благ, виникло в Огієнка-Іларіона цілком закономірно. Тому й вирішує він приступити до написання спеціального дослідження, за яке досі ніхто з українських дослідників не брався.

Робота ускладнювалася не лише щоденними, щогодинними клопотами в новій іпостасі душпасиря, а й відсутністю достатньої кількості джерельного матеріалу. Тому він звернувся окремим листом до письменників, видавництв, широкого українського громадянства в цілій Європі присилати "з своєю жертвенною допомогою на адресу бібліотеки: всі свої друковані праці, старі й нові, дуплети з власної бібліотеки, непотрібні вам книжки, журнали та часописи" (11).

Рукопис "Українського монашества" складають 430 написаних від руки сторінок. Зміст дослідження віддрукований на машинці і вражає широтою охоплення і глибиною розробки практично не дослідженої досі ніким теми. Тональність і проблематику авторської розповіді визначає ось цей початковий фрагмент книги:

"Вік людський короткий, а смерть приходить завжди тоді, коли її не чекають. І через це кожна мисляча людина натрапляє на думку: коли життя таке коротке, а смерть конечна й несподіва-

на, то пощо ж людині так занадто клопотатися про це тяжке життя в зрадливому світі? Чи будеш жити в розкоші, чи без них, однако ти тільки тимчасова дрібна пилинка на світі... Але так мислять не всі. Більшість людства пильнує таки прожити добре, - хоч коротко, зате добре. І ціле життя своє побивається власне за це “добре життя”. А що добра цього не вистачає легко на всіх, люди зубами видирають його з рук один одному, і тим перетворюють тихий Божий рай на найгірше пекло на землі” (12).

Дослідження складається з шести розділів: початки чернецтва та його ідеали, чернецтво на Сході (його розквіт і занепад у Єгипті, Палестині, Візантії), чернецтво в Україні (його зародження і розвиток), чернече подвижництво (види цього явища, поділ монастирів за їх фундаторами), сутність чернечого життя (статути, одяг, волосся й гоління бороди, ступені чернецтва, приписи канонів, лицемірство, монастирське управління, матеріальне утримання), християнізаційна праця монастирів та ченців.

“Українське монашество” було підготовлено до друку ще 1942 року в Холмі. Саме ця дата зазначена на титульній сторінці рукопису. Передавши до Праги видавцеві Юрію Тищенку для набору кілька завершених праць, Іларіон ніби завдяки якомусь внутрішньому голосу не поспішав розстатися з “Українським монашеством”. Весь час шукав нагоди доповнити окремі параграфи свого дослідження.

Сталося так, що саме ця обставина й порятувала незакінчений рукопис від загибелі. Відправлені до Праги й залишені у Варшаві на зберігання десятки машинописних текстів (серед них – п’ять томів “Історії українського друкарства”, три томи “Складні української мови”, півмільйона мовних карток до “Історії української мови” безслідно зникли. Загинула в Празі ще одна праця, яка мала відношення до історії українського чернецтва, - “Свята гора Афон”, де історія цієї обителі описана в контексті заснування і поступового її “заселення” представниками українського чернецтва. А от “Українське монашество” збереглося, бо весь час возив його із собою.

Відновивши у Лозанні своє видавництво “Наша культура”, Огієнко, однак, не передав чомусь для набору цей рукопис видавцеві Павлу Сомчинському. Ймовірно, він хотів доповнити структуру книги новими розділами чи окремими параграфами до вже зроблених. На це вказують зокрема обсягові папки різноманітних матеріалів із заголовками “Історія українських монастирів”, “Василіанські монастирі на Волині”, “Український запорозький скит на Афоні”, які сьогодні зберігаються в архіві митрополита Іларіона у Вінніпезі.

На жаль, руки до них за життя автора так і не дійшли. Не дійшла черга до цієї праці і у видавничих планах вінніпезького Товариства "Волинь", яке немало спричинилося до видання багатущої рукописної спадщини митрополита Іларіона для українців Канади у 60–70-х роках минулого століття. Але й можливостей та бажань цієї поважної громадської науково-просвітньої інституції виявилось недостатньо. На сьогодні ще цілий ряд важливих праць митрополита Іларіона ще чекають слушного часу на першовидання.

Майже шістдесят літ пролежали в архівних сховах практично ніким не читані досі 430 пожовтілих від часу сторінок цього рукописного твору. Написані за надзвичайно складних життєвських обставин і чудом збережені, вони, нарешті, повернулися сьогодні в Україну. Повернулися туди й для того читача, кому вони й призначалися.

Іван Огієнко (митрополит Іларіон) залишив після себе величезну наукову й художню спадщину. Окреме місце в ній посідають історичні монографії, історико-біографічні нариси, присвячені дослідженню життя й діяльності конкретних постатей, які залишили після себе помітний слід на культурній, духовній, науковій ниві української історії. Об'єктом свого наукового пошуку автор обирав, як правило, маловідомі, або й досі зовсім невідомі персоналії, якими з різних причин, а щонайбільше через ревне і самовіддане служіння українській справі, не мали права зацікавлюватися радянські науковці.

На початку наукової праці І. Огієнка це були переважно історичні портрети тих чи інших особистостей, які окремими розділами доповнювали фундаментальні наукові дослідження автора. Такий приклад можна навести, скажімо, з *"Історією українського друкарства"*, виданою 1925 року. Тут подана ціла галерея цікавих і маловідомих досі особистостей — Памва Беринда, Георгій Волошин, Гринь Іванович, Тимофій Касіянович, Семен Корунка, Дмитро Кульчицький, Лаврін Пилипович, Андрій Скульський та інші. Це — так званий львівський гурток друкарів. А в розділі про друкарство в Східній Україні з не меншою увагою читач знайомиться з короткими життєписами таких непересічних постатей в історії нашої культури, як Єлисей Плетенецький, Захар Копистенський, Тарас Земка, Йосип Кирилович, Іов Борецький та ін. В окремих журнальних публікаціях виходили нариси про Іоанікія Галятовського, Онисима Радишевського, Івана Тростянецького. До речі, лише про одного Іоанікія Галятовського - цього славного архімандрита, найвизначнішого українського богосло-

ва й письменника XVII століття — Іван Огієнко написав 13 окремих завершених досліджень.

Ґрунтовніше, глибше Огієнко зайнявся життєписами після переїзду до Канади — в п'ятдесятих роках. Так, 1956 року у Вінніпезі заходами Українського наукового православного Богословського товариства виходить великообсягова (564 сторінки) книга митрополита Іларіона *“Українська церква за час руїни. 1657-1687 роки”*. Книга присвячена висвітленню подій найдраматичнішого періоду української історії, названого пізніше дослідниками Руїною, відгомони якого — і в політичному, і в духовному плані — озиваються в нашій державі й дотепер. Це фундаментальне монографічне дослідження і за свою наукову концепцію, і за обраний автором принцип “наукової совісті” в інтерпретації ряду спірних моментів минулого українського народу заслуговує окремого розгляду. Однак у контексті розмови про Огієнка як історика-життєписця цю книгу можна без перебільшення назвати унікальною збіркою-розповіддю про цілий ряд “блискучих світильників негасимих”, що мужньо і самовіддано “горіли” під час страшної загрози самому існуванню українського народу як окремої нації.

У тяжких для України обставинах середини XVII століття, коли “все розкладалося, коли тягло в різні боки і наввипередки бігло служити сильнішому ворогові” до Польщі й Москви, єдиним спасінням для України була її церква і ті видатні та сильні постаті, яким волею долі судилося бути її духовними провідниками. Саме короткі життєписи таких постатей, як Йосип Тукальський, Діонисій Балабан, Лазар Баранович, митрополит Гедеон, архімандрит Інокентій Гізель склали в зазначеній книзі окремий розділ — “Українська ієрархія й видатніше духовенство”. А в розділі “Культурно-освітні, церковні діячі й письменники за час руїни” представлені історичні портрети тих, які увійшли в нашу історію не лише як представники високого духовного сану, а й передусім як видатні проповідники й письменники — Іоанікій Галятовський, Антоній Радивиловський, Феодосій Сафонович, Варлаам Ясинський, Дмитро Туптало, Феодосій Углицький, Іван Максимович.

Переконливо змальовуючи індивідуальні особливості, які приносив кожен з цих діячів до культурно-освітнього й наукового поступу українців, автор книги визначає і їхню спільну рису: це були вчені-проповідники, які європейську науку переносили на українську землю (всі вони вчилися, а згодом і самі навчали в Києво-Могилянській академії, більшість же продовжувала здобувати освіту в закордонних університетах). Тому й зрозумілим

є той факт, заключає автор, що саме ці люди підготували багатьох сподвижників своєї справи для майбутнього.

Надзвичайно цінним передусім з пізнавального боку є ряд історико-біографічних нарисів, уміщених в окремому розділі книги про канонізованих українських святих, якими вправі гордитися кожна нація, але про яких і сьогодні в Україні ми мало що знаємо через відсутність про них бодай короткої інформації в шкільних чи вузівських підручниках. Відсутні ці імена, на превеликий жаль, і в наших українських календарях. Постаті мучеників за українську православну віру Афанасія Берестейського (Филиповича), Афанасія Лубенського (Сидячого), Макарія Канівського, Іова Почаївського (Желізо) зображені Іваном Огієнком на правдивому історичному тлі тогочасної бурхливої доби. Зображені як всенародні святі, яких перше канонізував народ, а офіційна канонізація їх відбулася значно пізніше.

Одна з перших розвідок про українських священномучеників є монографія *“Преподобний Іов Почаївський”* (Вінніпег, 1957. 64 с.) Це, по суті, найповніший досі життєпис про одного з найосвіченіших представників українського чернечого клиру кінця XVI — першої половини XVII століть, який своїм життям і діяльністю заслуговує бути в одному ряду, скажімо, з Іваном Вишенським, Захарієм Копистенським, Іовом Княгиницьким. Відмінність Огієнкової монографії від попередніх публікацій про цю постать, передусім, у тому, що поряд з описом страдницького чернечого життя, боротьбою на захист православної віри від насильницької латинізації й ополячення західноукраїнських земель Огієнко показав Іова Почаївського також і як просвітителя, письменника-полеміста, мова творів якого має чіткі ознаки тодішньої староукраїнської з певними домішками церковнослов'янських слів.

Сьогодні мало хто знає про одну з книг Іова, що довго береглася в архіві Почаївського монастиря — *“Книгу блаженного Іова Желізо, Ігумена Почаївського, власною рукою його написана”*, куди увійшли 80 його праць, спрямованих на захист православ'я від латинян, уніатів, протестантів. Огієнко прагнув простежити сліди зникнення цієї книги. За його даними, сліди ці вели, після чергового пограбування монастиря, до митрополичого дому в Варшаву, де вона, очевидно, загинула.

До свого 75-ліття, яке широко відзначалося в науковому та церковному житті української діаспори 1957 року, митрополит Іларіон підготував одну з найцікавіших і найгрунтовніших монографій *“Князь Костянтин Острозький і його культурна праця”* (Вінніпег, 1958. 216 с.). Книга побачила світ наступного року із

спеціальною посвятою на обкладинці: “Видання Української православної громади в Кенора, Онтаріо, для відзначення 75-ліття життя митрополита Іларіона”.

Справді, щось символічне було в тому, що саме до цієї поважної своєї дати автор підготував до видання книгу про великого українського князя — патріота, оборонця православ'я, визначного будівничого й мецената української культури, оберегу духовності свого народу, роль і значення якого в українській історії переоцінити важко. Це він перетворив свій рідний Острог не лише в неприступну для завойовників із Заходу і Сходу фортецю, збудувавши величний замок, а й у справжній європейський центр освіти і науки, відкривши там знамениту згодом на весь світ Острозьку академію. Це він відкрив тут одну з перших постійних українських друкарень і послав по всьому світові гінців за зразками виданих досі різними мовами Біблій аби, створивши в себе добрий гурт учених— знавців чужих мов і перекладачів, — дати можливість українському народові читати Святе письмо своєю, рідною мовою. Це він, нарешті, дожив до початку трагедії свого великого і славного роду, діти якого не змогли чи й не захотіли продовжувати батькову справу. Так сталося, що за винятком сина Олександра, всі інші пішли шляхом зради батькових ідеалів, швидко ополячившись і ставши вірно служити чужій батьковій вірі.

Сторінки монографії Огієнка, присвячені національній зраді дітьми Костянтина — найемоційніші. Автор болісно розмірковує над причинами, першовитоками цієї зради, доходючи до невтішного висновку: “Історія роду князів Острозьких — це найтрагічніша історія. Це й символічна історія — це вся історія України...” (13).

Цілком вірогідно, що опрацьовуючи величезний архівний матеріал про свого героя, виокремлюючи з того величезного масиву фактів найсуттєвіше, найхарактерніше для цієї величної постаті, Іван Огієнко ніби вивіряв і своє довге життя: чи не марно воно прожите, чи не даремно стільки літ взяв добровільно на свої плечі отой тяжкий хрест, з вірою і надією несучи його на Голгофу.

Своє захоплення життєвим подвигом Костянтина Острозького Огієнко висловив не лише написанням монографії, а й організацією широкого відзначення ювілейної дати — 350-ліття від дня смерті великого князя, яке припало на 6 квітня 1958 року. Свідок тих урочистостей, що відбулися в залі українського православного собору св. Покрови у Вінніпезі, професор Ф. Онуфрійчук, згадує про цю подію у своїй книзі: “По відкриттю куртини присутні

на сцені побачили великого розміру в барвах портрет К. Острозького, виконаний відомим мистцем-малярем д-ром Л. Молодожаном. Портрет був обвинений навколо жовто-блакитною стяжкою, а внизу на столі, серед живих квітів, був виставлений (з архіву митрополита Іларіона) живий свідок невмирущої праці великого князя з 1581 року — Острозька Біблія, яка була видрукувана коштом і старанням князя в його власній друкарні. Цій Біблії уже минає 400 років... Святочну промову “Князь Костянтин Острозький і його культурна праця” виголосив митрополит Іларіон звичайно, в високо змістовній формі. Ця доповідь митрополита Іларіона зробила на присутніх велике враження і залишила в серцях велику пошану до роду князів Острозьких, а особливо до К. Острозького” (14).

Іван Огієнко й надалі, продовжуючи працювати над циклом історичних монографій, обирав для дослідження такі постаті, життя й діяльність яких були співзвучними з його особистими устремліннями. Такою постаттю став для нього Дмитро Туптало, він же Митрополит Ростовський, який протягом двадцяти років писав найголовнішу працю свого життя — чотиритомний збірник “Четы Минеі” (“Життя святих”), що став найвидатнішим твором української агіографії, витримавши лише протягом XVIII століття десять перевидань.

Монографія про цього діяча — “Святий Дмитро Туптало. Його життя і праця” (224 сторінки) вийшла друком у Вінніпезі 1960 року, а через три роки побачило світ ще одне видання цієї серії — дослідження “Кирило і Мефодій. Апостоли всеслов'янські”.

Непростим колізіям у стосунках між українською і російською церквами протягом XVIII століття присвячена ще одна історична монографія “Митрополит мученик Арсеній Мацієвич” (Вінніпег, 1965. 279 с.). У центрі оповіді — трагічна доля митрополита Мацієвича, якого цариця Катерина живим замурувала у військовій фортеці, де він, не скорившись у боротьбі за самостійність Української держави, помер 1772 року.

Останню свою працю зазначеної серії — “Старець Паїсій Величковський” — Іван Огієнко в надрукованому вигляді не побачив. Написана вона 1962 року, але цілих десять років автор не міг знайти для неї видавця, хоча дуже хотів за життя свого видрукувати її. Книга побачила світ лише через три роки по смерті митрополита — 1975 року заходами Інституту дослідів Волині та товариства “Волинь” у Канаді. Саме цим поважним науковим інституціям покійний заповідав перед смертю видання всіх своїх праць, що знаходилися в рукописах.

Страдницьке життя українця-патріота, родом з Полтавщини, який залишив після себе цілу школу послідовників, але про якого в писемному вигляді час не залишив майже нічого, дуже хвилювало Івана Огієнка. Адже ідеологія великого ченця свого часу була дуже популярною в усьому християнському світі, зокрема й серед католицьких та протестантських мислителів-містиків. З іншого боку, як справедливо зазначає у передмові до книги її упорядник протоієрей С. Ярмусь, Паїсій Величковський є відображенням важливої риси українського народу взагалі, якою є прагнення до християнських ідеалів, до життєвого благочестя. За часів цього ченця яскравим виразником такої риси української духовності був його ровесник — мандрівний філософ Григорій Сковорода. Спільною специфічною рисою їх обох була спроба “втечі” від існуючого серед освіченої версти стану речей: Паїсій — у чернецтво, Сковорода — у народні маси. Ось чому І. Огієнко, мабуть, найдовше й найретельніше збирав матеріали про цю людину, так пояснюючи читачам причину свого вибору:

“Щоб заплатити національний український борг перед цим видатним нашим сином, що високо поставив ім'я українця серед чужих, я й написав оцю монографію, бо мусимо знати всіх своїх синів, що працювали для підвищення людського духа. Ішов архімандрит Паїсій Величковський своєю власною осібною дорогою, значно відмінною від сучасних українців, проповідував ідеї, досить загаслі на сьогодні, але це були ідеї, що свого часу були живі й захоплювали маси. І хто знає, чи цей аскетичний ідеалізм Старця Паїсія, якому він служив усе своє довге життя, не відновиться знову, по тяжких досвідах та переживаннях, які охопили наш світ” (15).

Оглянуті історико-біографічні твори Івана Огієнка можна умовно об'єднати одною назвою — “Життєписи великих українців”. Постаті з нашої далекої минувшини, про які так переконливо, зі знанням справи, захоплено і з любов'ю писав автор, є справді великими, хоча історичні обставини протягом століть не були сприятливими для того, аби народ міг знати правду про них — істинних своїх героїв і духовних провідників нації. І саме завдяки науковому подвигу митрополита Іларіона (Огієнка) (а це — тисячі, десятки тисяч архівних сторінок), його сильному й щирому прагненню повернути ці імена українському читачеві ці твори, хоча й з великим запізненням, повернулися на Батьківщину й стали доступними широкому колу читачів.

1. Огієнко І. (*Митрополит Іларіон*). Українське монашество / Упор., авт. перем. і коментарів М. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2002. - 396 с.

2. Статистичні дані взяті з: Хіротонія професора д-ра Івана Огієнка на Холмську кафедру // Слово Істини (Вінніпег). - 1948. - Ч. 4. - С. 14-15.
3. Там само. С. 15.
4. На Холмщині // Новое слово (Берлін). - 1940. - №39. - 22 септембрія.
5. Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі. - Коробка 1. - Папка "Особисте".
6. Львівська наукова бібліотека ім В. Стефаника. Відділ рукоп. - Ф. 362. - Од зб. 358. - Арк. 139.
7. Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі. - Коробка 19 (Холм).
8. *Нестеренко А.* Митрополит Іларіон – служитель Богові й народів. Вінніпег, 1958. - С. 56.
9. Тяжкі завдання українського архієрея: Моє слово в день наречення во Єпископа в Холмському катедральному соборі 19 жовтня 1940 року // Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі. - Коробка 19 (Холм).
10. *Субтельний О.* Україна: історія. - К.: Либідь, 1993. - С. 540.
11. *Іларіон.* Слово істини: архіпастирські послання за 1940-1944 рр. - Холм, 1944. - С. 27.
12. *Огієнко І. (Митрополит Іларіон).* Українське монашество. – С. 46.
13. *Митрополит Іларіон.* Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Вінніпег, 1958. С. 75. 14.
14. *Онуфрійчук Ф.* Історія 60-ліття українського православного собору Св. Покрови у Вінніпезі. Вінніпег, 1986. С. 96-98.
15. *Митрополит Іларіон.* Старець Паїсій Величковський. - Вінніпег, 1975. - С. 146.



протоієрей Олександр Трофимлюк

Необхідність активізації позабогослужбової діяльності православного пастиря в умовах сучасності

*(Актова доповідь, виголошена на урочистому засіданні
09 жовтня 2011 року)*

Сердечно вітаю Вас, Ваша Святосте, Владику ректора, Преосвященних архіпастирів, викладачів, студентів, аспірантів та високодостойних гостей, що зібралися на цьому урочистому засіданні з нагоди актового дня Київської православної богословської академії. Моя доповідь присвячена необхідності активізації позабогослужбової діяльності православного пастиря в умовах сучасності.

Звичайно, священник, у першу чергу, служитель Тайн Божих. Церква не існує без Євхаристії, а тому священство – переважно євхаристійне служіння. Яку б священнодію не звершував пастир, він нею не лише свідчить про Істину Христову, але й показує істинність явлення життя Божого людині, яка приймає Таїнство. Хресне знамення, що покладається на того, хто готується прийняти таїнство Хрещення, помазання елеєм оголошеного і води в купелі, помазання новоохрещеного святим Миром, помазання хворого елеєм у таїнстві Соборування, і багато інших священнодій таїнств, – усе це, зі сторони священника, сповідання, «печать», запорука того, що *вчинив Бог із ними* (Діян. 14: 27). І люди через священнодії пастиря бачать у ньому не лише промовця слів чину Таїнств, але й служителя Божого, що несе їм Життя Вічне. Саме тому «освячення пастви Таїнствами» єпископ Феофан Затворник називає «серцем пастирської праці».

Ми знаємо, що православне богослужіння є нашим унікальним скарбом, ми любимо його за його велич і красу. Як ікону ми називаємо богослів'ям у фарбах, так ще більшою мірою богослужіння можна назвати богослів'ям у піснеспівах. Творцями та упорядниками богослужбових книг – Октоїха, Тріодей постової і квітної, Міней святкової і місячної – були великі отці Церкви та одночасно великі подвижники благочестя. У цих богослужбових текстах міститься вся глибина догматичного Передання Православної Церкви і вся глибина та висота її морального вчення. Через це люди-

на, яка уважно слухає молитви та піснеспіви богослужбового кола, отримує велику поживу для власної душі. Православне християнське богослужіння є також глибоко символічним, тут нема якихось зайвих рухів та виголосів. Але скажімо собі відверто: чи знає пересічна людина значення того чи іншого обряду, ідеологічного змісту, принаймні, вечірні, ранньої та літургії, згаданих вище символічних дій таїнств хрещення і миропомазання. На священику лежить відповідальність за те, щоб у свідомості людини обряд не став якоюсь відокремленою магичною дією. Ми вдячні Святійшому Патріарху Філарету за його невтомну працю з перекладу літературною українською мовою майже усіх богослужбових книг, що значно сприяє розумінню богослужбових текстів. Тому першочергове завдання кожного священика – вивчати, засвоювати православне богослужіння не лише із зовнішньої, але і з внутрішньої сторони. Засвоївши не лише його структуру, але й глибинний сенс, пастир має передавати цей досвід і своїй пастві.

Проте пастирське служіння не вичерпується богослужінням, воно складається з кількох речей. Вони викладені в усіх підручниках пастирського богослів'я, літургії та канонічного права: священик повинен звершувати богослужіння і Таїнства, повинен проповідувати слово Боже, повинен займатися душе піклуванням, душпастирством. Якщо відсутнє хоч би щось одне, це вже якась неповноцінність у служінні. При цьому, звичайно, і в житті, і у формі служіння, і в досвіді зазвичай переважає одна з цих складових. Хтось благоговійно звершує Літургію, іншому Господь дав дар слова, третій – хороший духівник. Але не можна повністю виконувати тільки те, що тобі краще дається, до чого у тебе більше дарування, – треба працювати і над тим, що у тебе виходить гірше.

Священик повинен знати життя суспільства, для нього не повинно існувати двох розмежованих сфер морального життя пастви – сфери світської і сфери духовної. Він не повинен чекати, поки якась людина якоюсь своєю течією саме прилине до його сповіді або до його метричних книг: він перший повинен сам йти назустріч життю і зводити його на "гору Господню". Ось перше богословське основоположення пастирської діяльності, досить чітко розкриті у св. Писанні і св. Переданні.

Найбільш типовими висловами Христа Спасителя щодо пастирської діяльності прийнято вважати: притчу про доброго Пастиря, притчу про соту вівцю, що заблукала, повчання апостолам в нагірній бесіді і при посланні їх на проповідь, викривання фарисеїв, прощальна бесіда і молитва Божественного Учителя за Своїх учнів. Не будемо зупинятися на кожному зі священних уривків

окремо, але запитаємо, якому типу пастирства вони більш сприяють: чи життєвому, або тому, який зовсім цурається усього мирського, віддаляється від вивчення світської думки, світських ідеалів? Господь чітко дає зрозуміти, що входження у життя людей не є лише справою місіонерів, але й усіх моральних керівників духовної сім'ї.

Якою ж може бути позабогослужбова діяльність православно-го пастиря в умовах сучасності?

Найперше, пастир повинен дбати про організацію при парафії та належний рівень діяльності недільної школи для дітей і дорослих. Тут відбуватиметься процес виховання любові до Бога і людей, благоговіння перед Церквою і її Таїнствами. Недільна школа повинна спонукати людину до усвідомленого церковного життя в тому служінні, до якого людина покликана, до чого має дар від Бога (лікар, вчитель, керівник, вихователь, священник, монах, і т. д.) (1 Кор. 7: 20). Плодами діяльності такої школи є отримання православного світогляду і воцерковлення, тобто свідоме входження в життя Церкви, регулярну участь в її таїнствах і, перш за все, в святій Євхаристії.

Звичайно, місіонерська і катехизаторська діяльність парафій не повинна замикатися в стінах храмів церковнопарафіяльних шкіл, у той час як існує безліч інших можливостей для повного і переконливого свідчення про Православну віру і православну культуру. Священник у наш час сам повинен йти до людей, особливо до молодого покоління. Потрібно йти в школи і вузи, друкуватися в газетах, виступати по радіо і телебаченню.

Сучасне православне пастирство повинне зробити засоби комунікації арсеналом православної місії. Пастирство не має права не використовувати величезний потенціал ЗМІ та комунікацій. Якою важливою, сьогодні, є співпраця інституту православного пастирства із ЗМІ, для того, аби з екранів телевізорів, радіо, зі шпальти преси і через Інтернет, людина, при голосі пастиря навчилась чітко розрізняти добру справу і порок, гріх у всіх його видах. Насправді ж, теперішня ситуація складається, дещо, по-іншому. Директорам телерадіостанцій, редакторам газет і журналів, а також, комп'ютерним програмістам, дедалі цікавіше отримувати великі доходи від розміщення у своїх виданнях інформації, за котру платять великі гроші, але, котра позбавлена моралі, анти духовна.

Якщо звернутись до минулого, коли ще не було Інтернету, телебачення, коли роль ЗМІ виконували епістолярні насліддя старших поколінь, то ми побачимо, що духовний нарис людини попе-

редніх століть, визначався видатними творами вітчизняної літератури, починаючи від древніх літописів і закінчуючи високохудожніми творами, котрі несли в собі високий моральний потенціал. Читач, того часу, виховувався, практично, християнськими письменниками.

Внутрішній же світ наших сучасників, особливо молоді, в більшості випадків формується рекламними і розважальними телепрограмами. Багато хто з сучасних людей перестають читати, захоплюючись рекламною та розважальною продукцією, яка не змушує до роздумів, втрачаючи, при цьому, почуття реальності оточуючого їх світу. Як наслідок, з життя людини витісняються основні моральні поняття, котрі формують внутрішню атмосферу людського суспільства – відповідальність, обов'язок перед совістю, милосердя, людинолюбність, стримання, подвиг і жертвовність.

Така тривожна тенденція насторожує православне пастирство, котре, і без того, обмежене в доступі до сучасних ЗМІ з благими намірами – донести людству шлях до спасіння. Саме тому, пастир, отримує, сьогодні, ще одну нелегку задачу – повернутись лицем до народу через, власне, ЗМІ, щоби навести його до духовних, культурних та історичних витоків християнського, людського суспільства.

Пастирство, тому, повинне не лише брати участь в роботі світських ЗМІ, але й шукати шляхи для створення особистих інформаційних каналів, здатних вільно вести творчу і лікуючу церковну місію, незалежну від будь-яких зовнішніх умов і чинників. І тому, більш активна присутність Церкви в інформаційному просторі, якраз буде служити на благо сучасному суспільству.

Православна Церква у всі часи і в різних умовах свого існування ніколи не нехтувала справами милосердя, заохочуючи окремих своїх членів до посиленого служіння хворим, благословляючи відкриття лікарень і будинків піклування, поспішаючи до всіх, що мають потребу із словом і справою втіхи і всебічної допомоги. І лише в десятиліття безбожного володарювання, попущеного нашої Вітчизні, Церкві заборонена була відкрита участь в милосердному служінні хворим і стражденним, але навіть і в ці роки Церква не відділяла себе від народу, «плачучи з тими, що плачуть» (Рим. 12: 15), за словом апостола.

Часи змінилися, і наша Церква сьогодні знов знайшла законне право увійти до лікарень з проповіддю про Христа, з діяльною турботою про недужих братів наших, не залишаючи їх і тут без духовного лікування. Зникають зовнішні перешкоди, що утрудняли священикові його пастирську роботу в лікарні; все більше

число лікарів і медичного персоналу не лише не заперечує проти активної діяльності Церкви в лікувальних установах, але надає реальне і необхідне сприяння. При лікарнях відкриваються храми і каплиці, що істотно полегшує священникові його пастирську працю серед хворих. І можна із впевненістю сказати, що в тих лікарнях, куди регулярно приходять православний пастир, перебування пацієнтів, частенько довге і томливе, стає легшим в душевному відношенні. А для людей віруючих зустріч в лікарні зі священником має неоціненне духовне значення.

Буває так, що поблизу церков, що діють, є лікарні, в яких люди дуже потребують відвідин священника. Поруч храм, який інколи навіть не зачиняється, а хворі в лікарні вмирають нехрещеними, не сповіданими, без передсмертного причастя Св. Христових Тайн. Часто хворі звертаються в один храм, в іншій, з проханням причастити, але дістають відмову від священника. Звичайно, відновлення храмів і парафіяльне життя справа дуже важлива, але причастити або охрестити хворого в лікарні важливіше, ніж відновлювати храм, оскільки хворий може померти, а справи, пов'язані з будівництвом, можна трохи відкласти.

Велика буває радість священника, коли в своєму храмі зустріне він людину, вже знайому по лікарні і яка прийшла тепер подякувати Господу за своє одужання. Кожна така зустріч – свідчення того, що не марні були скромні пастирські праці. І ця радість нехай примножить ще більші зусилля священника Церкви Христової про спасіння душ людських.

Нині пияцтво і алкоголізм прийняли такі загрозливі форми, що їх можна порівняти зі вселенським лихом. За словами святого Тихона Задонського: "Пияцтво породжує сварки, бійки з наступними кровопролиттями і вбивствами, лихослів'я, блюзнірство, хулу, досаду і образи ближнім. Воно привчає брехати, лестити, грабувати і викрадати, щоб було чим задовольнити пристрасть. Воно розпалює гнів і лють. Воно призводить до того, що люди валяються в бруді, як свині в болоті, – словом, робить людину худобою, словесну, – безсловесною, так що не лише внутрішній стан, але і зовнішній людський вигляд часто змінює. Тому святий Златоуст говорить: "Диявол нічого так не любить, як розкіш і пияцтво, оскільки ніхто так не виконує його злої волі, як п'яниці".

У творіннях святих отців Православної Церкви ми зустрічаємо безліч повчань про те, як позбавитися від гріховної пристрасті пияцтва. Усі їх можна звести до того, що для подолання недуги потрібна віра, молитва, піст, упокорювання, щире покаяння перед Богом в таїнстві сповіді, часте призивання імені

Господа нашого Ісуса Христа, молитви до Пресвятої Богородиці і святих угодників Божих, і звичайно ж регулярно причастя Святих Христових Тайн.

Пастирі повинні брати активну участь в допомозі хворим алкоголізмом і пияцтвом, наркозалежним і їх родичам. На сьогоднішній момент в багатьох епархіях існують різні форми реабілітаційної діяльності.

Усвідомлюючи свою відповідальність перед Богом і людьми, Церква вважає своїм першочерговим обов'язком дати духовно-етичну оцінку епідемії ВІЛ/СНІДу. Соціальні й медичні чинники, які сприяють формуванню так званих «груп ризику», є лише опосередкованими, вторинними, причинами епідемії ВІЛ. Справжньою ж першопричиною і джерелом стрімкого поширення епідемії є множення гріха і беззаконня, втрата суспільством фундаментальних духовних цінностей, етичних засад і орієнтирів, що досягли небачених раніше розмірів. Усі ці руйнівні процеси свідчать про тяжкі духовно-етичні недуги, які вразили суспільство і які в разі їх подальшого розвитку можуть призвести до національної катастрофи.

Участь священнослужителів та мирян у боротьбі з поширенням ВІЛ/СНІДу і в роботі з ВІЛ-інфікованими вимагає не тільки інформування про основні особливості цієї епідемії, але й особливих роз'яснень богословського, етичного, канонічного і пастирського характеру. У ситуації епідемії ВІЛ/СНІДу Церква силами її священнослужителів і вірних чад має зробити все можливе для того, щоб спроби людей з ВІЛ/СНІДом прийти у Церкву за підтримкою й утіхою не зустріли холоду байдужості, відчуження, а тим більше презирства й осуду. Церква повинна докласти всіх зусиль для того, щоб людина з ВІЛ/СНІДом могла знайти у Церкві дім Отчий, тиху гавань порятунку і дбайливу сім'ю.

Окремий розділ в історії християнської Церкви становить інститут військового духовенства. Військове духовенство у всі часи зміцнювало релігійну і національну свідомість військовослужбовців. Не раз бувало, що молитва чи сильна патріотична проповідь, скріплюючи дух війська, впливала на його боєздатність. Як наслідок самовідданої праці капеланів, багато військовослужбовців повертались з військової служби справжніми християнами. Представники Української Православної Церкви Київського Патріархату співпрацюють з Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України, поширюючи слово Боже та зміцнюючи духовну свідомість військовослужбовців.

Пастирська турбота Церкви щодо військових пояснюється особливими умовами військового життя, яке випадає переваж-

но молодим чоловікам, часто відірваним від своїх орієнтирів і від цивільного життя, і ця турбота Церкви проявляється здавна. У всі часи військові священники проповідували любов до Батьківщини, мужність і здатність до опору, піклування про поранених, рятували душі, хоронили вбитих, заспокоювали людей, розвивали в собі і в людях довкола потребу у молитві, виявляли готовність присвятити себе справедливій справі.

Особливу увагу священник повинен звертати на офіцерів, які мають у всьому бути взірцем для підлеглих солдатів, в тому числі і у духовних питаннях. Виховна робота офіцерів та духовна діяльність священника повинні взаємно доповнювати одна іншу та мати спільний знаменник – і тоді результати будуть значимими.

Робота з режимними установами Державної пенітенціарної служби України (до 9 грудня 2010 року – Державний департамент України з питань виконання покарань) відрізняється своєю особливою специфікою і є одним з найскладніших напрямів у пастирському служінні Православної Церкви. Для успішної багаторічної роботи одного складу людей в режимній установі необхідно враховувати специфічні особливості цього напрямку служіння.

В Україні сотні в'язниць і вони поставляють щодня людей, що побували «по той бік огорожі». Якщо злочин не серійний, не добре спланований, а на побутовому ґрунті, то людина, що потрапила в зону, зовсім не закоренілий злочинець, а звичайний обиватель, що порушив закон. Може, він зробив це в нетверезому стані (таких злочинців більшість), або в стані афекту, втративши на певний час контроль над собою. Такі люди, пройшовши табірну школу, знаючи вже, що таке в'язниця, легко йдуть на злочин знову і знову. Таким людям частіше за інших потрібна духовна підтримка, ще вона потрібна молодим хлопцям з неблагополучного соціального середовища, вони промишляли, щоб вижити, дрібними крадіжками і ніколи не бачили тепло і співчуття.

Виходить замкнене коло: з одного боку в'язниця мало кого лікує, а в основному – нівечить, з іншого – не запитати за злочин, значить, настроїти на безкарність. Ось чому присутність Церкви так необхідна в колоніях: хто ще зможе підтримати в людині людське проти звіриного і навіть навчити правильно жити духовним життям?

Однією з нагальних потреб для сучасного інституту православного пастирства, залишається опанування світською сіткою навчальних закладів, котрі мають ступінь державної акредитації. Тут необхідно організовувати з попереднім погодженням керівництва таких закладів, християнські, православні факультета-

тиви з вивчення Закону Божого, проведення в їх стінах тематичних лекцій і пастирських бесід. Пастир сьогодні повинен долучитись до місіонерського, учительного подвигу, котрий неодмінно повинен бути поєднаний з християнською, моральною чистотою. Секуляризована доба сама вимагає, що пастир йшов до людини, особливо до молодого покоління. Сьогодні інститут пастирства повинен спрямувати усю свою увагу на школи і ВУЗи. Пастирство Православної Церкви повинне сьогодні друкуватись в газетах, виступати на радіо і телебаченні. Для цього, звичайно, пастиреві необхідно мати ґрунтовну духовну освіту.

Ще кілька десятиліть тому ніхто і не міг собі уявити тих можливостей і методів пастирської діяльності, які ми маємо сьогодні: засоби масової інформації (в тому числі і світова мережа Інтернет), комунікації, електронні інформаційні носії – ось далеко не весь перелік здобутків світового наукового прогресу, які суттєво покращують ефективність пастирської діяльності. Дякуючи Богові за благодатну можливість здійснювати пастирську просвітницьку діяльність в сучасних умовах, православний священнослужитель повинен завжди мати у своєму серці апостольські слова: «Якщо маю дар пророцтва, і знаю всі таємниці, і маю всяке пізнання і всю віру, так що й гори можу переставляти, а любові не маю, – то я ніщо» (1 Кор. 13: 2).



*М. Устимчук,
Ф. Устимчук*

Містечко Пересопниця і Пересопницьке Євангеліє в дослідженнях української волинської діаспори

*Бо кожен, хто просить-одержує,
хто шукає-знаходить,
а хто стукає – відчинять йому.
св. Матвія 7. 8*

Українці з історичної Волині, опинившись після другої світової війни в Північній Америці – США і Канаді, не лише думали про свій матеріальний добробут, а й духовну, науково – видавничу діяльність.

В 1951 році в місті Вінніпезі Канада волиняни організували Інститут дослідів Волині, головне завдання якого було науково-дослідна і видавнича діяльність з історії, інших наук їх малої батьківщини – Волині [1.44-45]

В 1953 році вийшло перше число «Літопис Волині» науково-популярний збірник з волинезнавства – неперіодичний друкований орган цієї науково-дослідної видавничої інституції волинян Вінніпегу і всієї західної волинської діаспори. [2.44-45]

Від часу заснування Товариства «Волинь» і Інституту дослідів Волині до наших днів вийшло 20 чисел збірника «Літопис Волині», які стали важливим історичним джерелом волинезнавчої науки.

Літописне містечко Пересопниця та Пересопницьке Євангеліє 450-річчя з дня його написання в Різдво-Богородичному монастирі ігуменем Григорієм і поповичом Михайлом Василевичем з м. Сянок (нині в межах Польщі) зайняли гідне місце в наукових дослідженнях науковців з Інституту дослідів Волині, які були надруковані в «Літопис Волині». ч. 10-11 за 1972 рік та «Літопис Волині». ч. 12 за 1977-1978 роки. [3. 105-113; 53-54]

Особливо цінна є наукова розвідка доктора А. Лібацького «Пересопниця» в якій він розкрив невідомі літописні сторінки заснування самого містечка, монастиря Різдва Пресвятої Богородиці, історію написання «Пересопницької Євангелії». Про саме містечко доктор А. Лібацький в своїй розвідці подає нам такі:

- Пересопниця – читаємо в його науковій розвідці – було колись столичним містом удільного українського князівства. Назву свою виводить від староукраїнського слова «переспа» - земляні укріплення, хоч є і декілька інших передань про походження назви цього стародавнього поселення .

Згідно з місцевими народними переданнями, в старовину якийсь князь мав у своєму володінні сто міст, і це село Пересопниця першим з тих сто, звідси і пішла назва Пересотниця, яка пізніше змінилася на Пересопницю. [4.105]

Автор в своїй науковій розвідці подає і першу літописну згадку про Пересопницю під датою 1146 рік, тоді вона входила до складу Турівського князівства і відіграла важливу роль в князівських міжусобних війнах, які тривали десятки років, але найбільшого свого розвитку досягло містечко за князя Мстислава Німого, який разом з іншими волинськими князями брав участь у битві 1223 році на річці Калці з татарами, де він показав себе як мужній, хоробрий воїн. Доктор А. Лібацький дотримувався в своїй науковій розвідці думки, що засновником монастиря Різдва Пресвятої Богородиці в Пересопниці і був князь Мстислав Німий, який повернувся з битви на р. Калка живий і здоровий та і в подяку за це Господеві заснував цю святу обитель [4.110]

Минали століття, мінялися власники Пересопниці, а ними короткий час були: князь Андрій Боголюбський, князь Іван Мстиславович, князь Василь Романович і інші.

В 1240 році татари під проводом Батия,- читаємо в історичному джерелі,- зруйнували і спустошили всі волинські міста, в тому числі і Пересопницю, яка з того часу втратила назавжди своє багатство і політичне значення. [5.109]

З 1319 року Пересопницьке, Луцьке князівство переходить під владу великих князів Литовських і стає власністю князя Любарта Гедеміновича. Містечко і надалі продовжувало бути жертвою татар, які час від часу спустошили нашу землю, вбивали, палили, грабували.

З 1501 по 1770 рік Пересопниця,- як це справедливо стверджує доктор А. Лібацький, була складовою частиною великих володінь князів Чорторійських. Саме завдяки цим князям і було відновлено на початку XVI століття монастир Різдва Пресвятої Богородиці. Про давність цієї обителі Божої автор наукової розвідки «Пересопниця» наводить уривок з грамоти польського короля Олександра від 1505 року, в якій знаходилися такі думки: «...з века в тому монастирю прислухаєт». [6.556-558]

Доктор А. Лібацький про монастир Різдва Пресвятої Богородиці в Пересопниці у своїй науковій розвідці подає таку інформацію:

– Перша згадка про Пересопницький монастир знаходиться під 1490 роком в вівімній записці старости Луцького ігуменові Іларіонові. Про цей монастир є писемні документальні згадки в акті 1526 року. Під кінець XVI ст. Пересопниця належала князю Юрію Івановичу Чорторийському, а по ньому власниками обителі були: княжна Катерина Чорторийська – Загоровська, княжна Олена Горностаї. [7.111]

Час, коли в монастирі Різдва Пресвятої Богородиці 1561 році була закінчена праця ігумена Григорія та поповича Михайла Василевича родом з м. Сянока, Пересопниця належала князю Івану Федоровичу Чорторийському.

Доктор А. Лібацький в своїй науковій розповіді залишив нам такий опис Пересопницької Єванглії:

– ...переклад був завершений заходами Анастасії – Параскеви княгині Гольшанської – Заславської. «Пересопницьке Євангліє» написано пізнім уставом, багато орнаментоване яскравим рослинним орнаментом в стилі італійського Відродження, оздоблене мініатюрами Апостолів, заставками й ініціалами. В. Пересопницькій Єванглії чітко виявилися фонетичні, граматичні і лексичні риси живої народної української мови в XVI ст. [8.112]

В подальших своїх думках про Пересопницьку Єванглію доктор А. Лібацький ділиться з нами і самою долею цього рукописного Богослужбового унікального твору. Нижче подаємо його думки:

– Пересопницьк Єванглія була знайдена Осипом Бодянським в 1837 році в бібліотеці Переяславської семінарії (копія зроблена за гетьмана Івана Мазепи?). До 1917 року вона зберігалася в бібліотеці Духовної семінарії в Полтаві. Вперше описана і частинно видана Григорієм Житецьким, Київ 1876 року, тепер зберігається в Державній публічній бібліотеці академії наук України [9.112 – 113]

На закінчення своєї обширеної наукової розвідки доктор А. Лібацький подав опис Пересопниці та її околиць 60-70 років ХХст., архіологічних знахідок ХІХст., дерев'яної церкви св. Миколая невідомо коли і ким побудованою на давньому городищі над Стублою, дзвіниці на чотирьох стовпах, місце де стояв монастир Різдва Пресвятої Богородиці в урочищі «Постівник де нині як свідок обителі Божої стоїть кам'яний хрест».

Доктор А. Лібацький до дуже цінної наукової розвідки про літописне містечко Пересопницю, Різдво Пресвятої Богородиці монастир, Пересопницьке Євангліє не подав переліку документальних та історичних джерел за невідомої нам причини, що ще більше збагатили б високий науковий рівень цього дослідника та його наукового доробку.

На думку авторів цієї статті доктор А. Лібацький при написанні своєї наукової розвідки «Пересопниця» в основному використав такі історичні джерела:

1. о. Аполоній Сендульський Село Пересопниця Рівненського повіту – Волинські Єпархіальні відомості. – Крем'янець, 1880. – ч. 11. – с. 556-558.

2. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся.

3. Словник географічний королівства Польського і інших країв слов'янських.

4. о. Миколай Теодорович Статистичний опис церков і парафій Волинської єпархії Рівенський повіт.

Продовження і доповнення статті доктора А. Лібацького «Пересопниця» Літопис Волині – Вінніпег Канада, 1972 рік – ч. 10-11. є наступна коротка наукова розвідка під назвою «Пересопницьке Євангеліє» в «Літопис Волині» ч. 12. – с. 51-52. авторства Федора Онуфрійчука.

Федір Онуфрійчук був рідним братом довголітнього голови Управи Товариства «Волинь» у Вінніпезі Іллі Онуфрійчука, мав багато наукових праць з різних ділянок науки.

На початку своєї статті «Пересопницьке Євангеліє» Федір Онуфрійчук подав короткий опис села Пересопниці, навколишніх місць, опис давніх з X – XI ст. земляних валів, вказав першу літописну дату занесену в анали нашої історії та монастиря Різдва Пресвятої Богородиці. Про цю святу обитель Божу подаємо такі його наукові думки:

– Із цим монастирем, - писав Федір Онуфрійчук, - є повязана великою ваги подія в історії української писемності, а саме у році 1561 було закінчено переписування так званого Пересопницького Євангелія, якого на тогочасну живу українську мову переклали архімандрит монастиря Григорій і попович Михайло Василевич [10.52]

В подальших його наукових роздумах знаходимо і короткий опис самої Пересопницької Євангелії:

– Це Євангеліє було переписане на 482 паргаментних аркушах, по мистецькому оздоблене малюнками, що зображають чотири чудові мініатюри Євангелистів. Золоте тло – сині, червоні і зелені кольори надають всьому особливій урочистості і життєрадості. Також у цьому Євангеліє є виразно відбиті фонетичні, граматичні і лексичні риси живої української народної мови XVI ст. [11.52]

Слід наголосити, що наукова розвідка доктора А. Лібацького «Пересопниця» доповнена світлинами археологічних знахідок з Пересопниці і його околиць. Титульною сторінкою самої Єванге-

лії та двома мініатюрами Євангелистів Марка і Матвія, а стаття Федора Онуфрійчука «Пересопницьке Євангеліє» світлиною мініатюри Євангелиста Марка.

Наукові розвідки доктора А. Лібацького, Федора Онуфрійчука надруковані в двох числах «Літопис Волині» у Вінніпезі Канада не лише збагатили й поповнили волинезнавчу науку про літописне містечко Пересопниця, монастир Різдва Пресвятої Богородиці, Пересопницьке Євангеліє, а й підняли на високий науковий рівень саме трактування цієї важливої для нас теми, показали всьому тогочасному українському світові на заході неповторні духовні скарби нашої святої Української Православної Церкви і українського народу

1. Рожко В. Інститут дослідів Волині і Товариство «Волинь» та їх науково видавнича діяльність в Канаді.- Архіви України.- Київ, 1992.-ч. 1-3.-с.44-45.

2. Там само.

3. Лібацький А. Пересопниця.- Літопис Волині. - Вінніпег, 1972.-ч.10-11.-с.105-113; Онуфрійчук Ф. Пересопницьке Євангеліє.- Літопис Волині. - Вінніпег, 1977- 1978.-ч.12.-с.53-54.

4. Там само. - ч.10.-с.110.

5. Там само. с.109.

6. о. Аполоній Сендульський Село Пересопниця Рівненського повіту.-Волинські Єпархіальні відомості.- Крем'янець, 1880.- ч.11.-с.556-558.

7. Лібацький А. - Цитована праця.-с.111.

8. Там само. - с.112.

9. Там само. - с.112-113.

10. Онуфрійчук Ф. Пересопницьке Євангеліє. – Літопис Волині. – Вінніпег, 1977-1978. – ч.12.-с.52.

11. Там само.



Архієпископ Георгій Кониський як носій українських церковних та культурних традицій на білоруських теренах

У статті аналізується поширення вихованцем Києво-Могилянської академії, архієпископом Могильовським, Мстиславським та Оршанським Георгієм Кониським українських церковних та культурних традицій на теренах Могильовської єпархії

Ключові слова: *Георгій Кониський, Києво-Могилянська академія, Могильовська єпархія, церковні традиції, культурні традиції*

У пошуках індивідуальних духовних орієнтирів для сучасних громадян актуальним стає вивчення досвіду українських інтелектуалів різних часових епох щодо визначення місця людини у світі, сенсу її життя, шляху до морального і духовного вдосконалення. Яскравим прикладом різнопланової особистості високого інтелектуального рівня, носія українських культурних та церковних традицій є постать Георгія Кониського (1717–1795). Архієпископ Могильовський, Мстиславський та Оршанський Георгій Кониський, який народився і сформувався як особистість на Україні, волею обставин ніс свою подальшу духовну службу на теренах білоруських земель і максимально реалізував там свій набутий досвід.

Закінчивши повний курс навчання (1728-1743 рр.) у Києво-Могилянській академії, Кониський постригається в ченці й незабаром повертається до рідного навчального закладу в новій для себе якості – викладача. Почавши свою педагогічну діяльність на посаді учителя поетики (1745-1747рр), він робить пропозиції щодо нововведень у сфері українського віршування¹ й створює п'єсу «Воскресіння мертвих»², визнану дослідниками як неперевершений зразок драми-мораліте, який не втратив свого літературного значення до сьогоднішнього часу³. Протягом 1747-1751 років Кониський викладає власний курс філософії⁴, котрий, на думку М.В. Кашуби⁵, можна розглядати як певний етап розвитку української професійної філософської думки. У 1751 році він стає викладачем богослов'я, а у серпні наступного року займає посаду ректора Академії і архімандрита Києво-Братського монастиря.

У 1755 році, після смерті білоруського єпископа Ієроніма Вовчанського, главою Могильовської єпархії став Георгій Кониський, який на той час мав уже значний досвід адміністративної, господарчої і культурно-просвітницької діяльності.

26 жовтня 1755 року єпископ Георгій Кониський прибув до Могильова, де його очікувала урочиста зустріч. Під звук церковних дзвонів преосвященного чекали колони святково вбраних міщан – магістратські урядовці й почесні жителі, купці й цехові майстри зі своїми хоругвами. В'їзд супроводжувався вітальними промовами і служінням літургії⁶. Та після цих урочистостей нововисвяченого єпископа чекали роки напруженої праці в умовах жорсткого міжконфесійного протистояння.

Георгій Кониський високо цінував злагоду і порядок у роботі всіх організацій, котрі йому доводилось очолювати. Він завжди вимагав чіткої документальної фіксації всіх подій та фактів, що стосувались життя єпархії. Після ознайомлення зі станом єпархіальної канцелярії, Кониський писав до Синоду: «В архиве катедральной здешней и канцелярии, никакого порядка не нахожу; присланные из... Синода указы к антецесорам моим некоторые пособирали я, и не знаю все ли...»⁷. Піклування єпископа про створення єпархіального архіву знайшло в Санкт-Петербурзі розуміння. Незабаром, у 1757 році, білоруському преосвященному було передано одинадцять документів на володіння Могильовською кафедрою, котрі були знайдені в архіві князя О.Д. Меншикова, що зберігався в фондах Колегії іноземних справ. Також Кониському були надіслані копії синодальних указів та повідомлень його попередників щодо окремих православних церков, котрі перейшли у власність уніатів⁸. Саме ці документи лягли в основу майбутнього фундаментального архіву Кониського, котрий він використовував у процесі боротьби за права православних. На початку свого існування цей архів зберігався у звичайнісінькій скрині, а в кінці життя єпископа його зібрання документів займало окрему кімнату в приміщенні консисторії⁹.

Неабияких зусиль Кониський доклав задля виховання нового, високоосвіченого покоління білоруського духовенства на київському досвіді. Незадоволення освітнім рівнем білоруського православного духовенства Георгій Кониський висловлював у листі до архімандрита Києво-Печерської лаври Луки Білоусовича від 9 травня 1756 року: «...священники в Єпархії моеї так невѣри, что многое з них число и числа заповѣдей не знают, а членов вѣры и питать нѣльзя...»¹⁰. За словами Кониського, «священство и причет

більшею частію непросвещенно, священники и дьячки только умеют читать, а писать весьма немного, и то по-польски»¹¹.

Але невігластво було не єдиною проблемою духовних кадрів Могильовської єпархії – більшість білоруських православних священників потерпали від матеріальних нестатків. Фінансова скрута інколи штовхала їх до користолюбства. «Много у нас священников, жателей духовних. Нет и малого прихода без Священника. Если откроется праздное место, да еще повыгоднее; то и десять жнецов готовы с серпами, но с какими? С глаголом ли Божиим? Никак: они сего серпа и в руках не держали... – руки только, яко серп, имеют, чужие труды пожинающия»,¹² – говорив з цього приводу архієпископ у одній з своїх проповідей. При цьому єпископ нарікав на те, що багатьох пастирів цікавлять лише матеріальні статки пастви, а не духовні.

Отже, прибувши до Могильова, Георгій Кониський відразу береться до виправлення цієї ситуації. Одним з перших кроків у цій царині стала його Окружна грамота до православного духовенства від 31 серпня 1757 року¹³. Вона була присвячена роз'ясненню нагальної потреби у систематичному проповідуванні Слова Божого. Кониського турбувало те, що за його спостереженнями, проповіді «не бывает нигде и никогда в церковных собраниях»¹⁴, й він пояснює своє бачення причини цих негараздів – у низькій освіченості духовенства. «Понеже и сами некоторые священники, как случалось мне иногда их вопрошать, ни членов Веры Христианской не знают, ни силы закона Божья не разумеют...»¹⁵, а отже не можуть вказати своїй пастві шлях до праведного життя і спасіння. Для покращення цього становища єпископ разом з грамотою розсилає священникам Катехізис Феофана Прокоповича (у якості необхідного мінімуму християнського вчення), зобов'язуючи їх спочатку досконало вивчити й засвоїти його положення особисто, а потім обов'язково користуватись ними під час повчання пастви¹⁶. Також Кониський наголошує на необхідності говорити перед паствою проповіді не рідше ніж раз на тиждень – у неділю. Нагадуючи при цьому, що «при том же не токмо учит, но и делами учение свое показывать долженствуете»¹⁷.

Крім настанов щодо розвитку проповідництва, преосвященний особисто виголошував промови. Відомо, зокрема, що у 1787 році він на власні кошти збудував у передмісті Могильова Печерську, де знаходився приміський архієрейський будинок, дерев'яну церкву на честь свого небесного покровителя Георгія Змієборця. Щороку 23 квітня, в день освячення церкви, преосвященний особисто відправляв у ній службу й промовляв проповіді¹⁸.

Власне бачення пастирської діяльності, апробоване Кониським у Києві і висловлене в його Окружній грамоті, не залишалося для преосвященного лише теоретичною тезою. Наприклад, у листі від 30 червня 1778 року до Іоакіфа Пелкінського Кониський пояснював причину відмови у рукопокладанні монаха Софронія в сан ієродиякона тим, що «...как прислушался раз другой чтению в церкви так негодному, что без соблазна людей и греха перед Богом не может он быть рукоположен: потому не обременяя моей совести, отправляю его при сем нерукоположенного: пушай приучится лучше...»¹⁹. Очевидно, у перші десятиліття керівництва єпархією Могильовський єпископ, маючи безліч невіршених нагальних питань, не міг віднайти достатньо часу на перевірку рівня освіченості підлеглих священиків. Зате у останні роки життя, за його ж словами, особисто перевіряв усіх кандидатів на посади священиків на володіння ними хоча б мінімальними для повноцінної пастирської діяльності навичками у читанні²⁰. Деяких з них він екзаменував по декілька разів, відмовляючи у посаді неписьменним до тих пір, поки вони не піднімали свій освітній рівень²¹. І це в той час, коли «церкви оставались без священников, и запас новых на те места послать не было»²². Тобто, Георгій Кониський вважав за краще залишити на деякий час парафіян взагалі без пастиря, ніж дозволити духовне керівництво неосвіченій особі. Водночас він продовжував слідкувати за відповідністю освітнього рівня вже призначених священиків. І якщо серед них знаходились малограмотні, то «...я бы таких незначительных в своей деятельности приказал того ж времени исправить»²³. Як відомо з послання архієпископа до Синоду від 17 лютого 1794 року²⁴, на завершальному етапі своєї пастирської діяльності Кониський, бажаючи не допустити до церковних посад малоосвічених і недостойних осіб, вводить спеціальну посаду екзаменатора. До його повноважень входила перевірка придатності священиків до зайняття певної посади, а також консультації й роз'яснення їх майбутніх обов'язків.

Своє бачення проповідництва та загалом пастирської діяльності Георгій Кониський виклав у створеній ним у співавторстві зі Смоленським єпископом Парфенієм Сопковським праці «Книга о должностях пресвитеров приходских», виданій 1776 р. у Санкт-Петербурзі. Книга, яка неодноразово перевидавалася (зокрема, у Києво-Печерській лаврі в 1779, 1789 і 1799 рр.) і навіть була перекладена англійською мовою, довгий час слугувала підручником для духовних навчальних закладів.

Специфіка архіпастирської діяльності в Могильовській єпархії – єдиній православної єпархії у складі Речі Посполитої, де

гостро виявилось протистояння православних і уніатів – вимагала особливих зусиль преосвященного в обстоюванні православної віри та інтересів православної пастви. У цьому зв'язку слід відзначити турботу Георгія Кониського щодо закордонних монастирів Київської єпархії.

У XVIII столітті до складу Київської єпархії входило 36 православних монастирів, які знаходилися на території Речі Посполитої²⁵. Декілька з них, офіційно підпорядковуючись владі Київського митрополита, розташовувались на території Могильовської єпархії. Підлеглисть Києву мала для цих монастирів як позитивні, так і негативні наслідки. З одного боку, високий авторитет Київських митрополитів давав змогу їм ефективно захищати інтереси вказаних монастирів, звертаючись зі скаргами безпосередньо до керівництва Російської імперії²⁶. На значний авторитет Київського митрополита в середовищі польської знаті особисто вказував Георгій Кониський у одному зі своїх листів,²⁷ наводячи відповідні факти з власного досвіду. З іншого боку, значна віддаленість закордонних монастирів від Києва ускладнювала їх спілкування з Київською митрополією, особливо у разі вирішення нагальних проблем. Значна відстань від керівного центру робила практично неможливим ефективний нагляд Київського митрополита за життям цих обителів, чим іноді користувались деякі настоятелі. Зокрема, можна згадати один з подібних випадків, котрий стосувався безпосередньо Георгія Кониського.

У своєму листі до Київського митрополита Арсенія Могильанського від 26 лютого 1759 року²⁸ Кониський скаржився на неодноразові особисті образи з боку ігумена Марківського монастиря Іоакінфа Пелкінського. Крім цього, Пелкінський, за свідченням очевидців, часто пиячив, не виконував накази що надходили з київської духовної консисторії, постійно підкреслював свою незалежність від київського керівництва²⁹ тощо. У відповідь на прохання Кониського притягнути Пелкінського до відповідальності, Арсеній Могильанський повідомив, що це не перша скарга, котра надходила на цього ігумена, й що він вже відсилав Пелкінському указ з вимогою з'явитись до Києва для розгляду його справи, але той його не виконав³⁰. Тож Арсеній, посилаючись на те, що особисто не може застосовувати силові методи на території іншої держави, прохав Кониського посприяти з арештом і направленням неслухняного ігумена до Києва.

Випадки подібних «негарздів» у закордонних монастирях були не поодинокі. Кониський повідомляв митрополита про деякі з них³¹, висловлюючи своє бачення їх основної причини: «При-

чина... не порядков таких не иная подобно есть, толко тая, что господа начальники, а при них... и подвластнии в таком живут безстрашии, в коликом от власти своей разстоянии»³². У цьому ж листі Кониський нагадував, що попередній митрополит Тимофій Щербацький надав йому право нагляду за двома монастирями – Буйницьким та Баркалабівським, й запитував, чи продовжувати йому нагляд за ними й надалі. Мали місце неодноразові прохання братчиків інших монастирів про доручення вирішення їх різноманітних проблем саме Георгію Кониському³³, вмотивовані тим, що хоча вони офіційно й належать до складу Київської єпархії, але раніше завжди отримували необхідну допомогу від Могильовського єпископа, значно ближчого їм територіально. Ці питання були винесені на розгляд Київської духовної консисторії, котра й вирішила 14 травня 1759 року доручити Кониському «в смотрение и управление», окрім двох вищезгаданих, ще п'ять чоловічих акордонних монастирів – Кутеїнський, Тупичевський, Мстиславський, Марківський Вітебський, та Кутеїнський жіночий.³⁴ Про це рішення митрополит Арсеній повідомив Кониського особисто³⁵. Він визнав свою нездатність з об'єктивних причин належним чином карати винних та захищати ображених населеників монастирів, котрі знаходяться на території іншої держави, й прохав білоруського преосвященного взяти над ними керівництво. Кониський мав на свій розсуд вершити в них правосуддя, рукопокладати монахів у ієродиякони та ієромонахи, сприяти обранню достойних кандидатів на посаду настоятелів.

Це рішення безперечно сприяло підвищенню ефективності керівництва цими монастирями. Але подібна ситуація влаштувала не всіх настоятелів, особливо тих, хто звик до попереднього вільного життя. Зокрема, згадуваний ігумен Пелкінський та декілька братчиків Марківського монастиря надіслали Арсенію Могилянському прохання про те, щоб той не доручав закордонні монастирі нагляду Могильовського єпископа, описуючи всі ті негаразди, котрі, на їх думку, має спричинити подібне рішення³⁶. Отримавши певні владні повноваження над вказаними монастирями, Кониський активно приступив до дій. Перший надісланий Київському митрополиту звіт про результати своєї діяльності щодо впорядкування довірених йому монастирів він починає саме з опису справи Пелкінського³⁷. Могильовський єпископ повідомив, що усі численні особисті образи він пробачив і залишив його ігуменом Марківського монастиря. Кониський пояснював своє рішення тим, що попри складний характер Пелкінського, практично неможливо знайти йому достойну заміну, бо Пе-

кінський він надзвичайно вміло захищає інтереси свого монастиря – «...якая добродетель zde як редка весьма, так найнужнейшая есть...»³⁸. Також Кониський сповіщає подробиці й причини заміни настоятелів Мстиславського та Кутеїнського монастирів, відзначаючи, що «в них добрых монахов число весьма малое, пьяниц и бродяг наибольшое, почему тое и делаю, что переменяю с единого монастыря в другой...»³⁹.

Митрополит Арсеній розумів, що нагляд за монастирями означає для Кониського лише зайві турботи й що фактично Могильовський єпископ виконує при цьому його обов'язки. Тому принагідно він висловлював Георгію слова подяки й сподівання, що той буде займатись цим і надалі. «Что же ваше преосвященство... о нуждах, тамошней моей паствы касающихся, попечение изволите иметь, за такое богоугодное старательство много... благодарю и прошу... и впредь на нужды тамошней моей паствы благопопечительно призывать и охранять»⁴⁰. Й Кониський, котрий звик підходити ґрунтовно до кожної дорученої йому справи, намагався надавати цим монастирям різноманітну допомогу. Зокрема, він сприяв захисту монастирів від образ з боку польської шляхти⁴¹, освячував храми після капітального ремонту⁴² тощо.

Слід зазначити, що передача закордонних монастирів Київської єпархії під нагляд Георгія Кониського була ні чим іншим, як особистою домовленістю між київським та могольовським архіпастирями⁴³. Кониський отримав не повну владу над ними, а лише право адміністративного керівництва та загального нагляду. Питання про входження цих монастирів до складу Могильовської єпархії не піднімалось головно з тієї причини, що це начебто суперечило б фондушевим записам їх засновників.

Піклуючись про названі монастирі, Кониський, напевно, був певною мірою незадоволений таким невизначеним становищем. Тому, відповідаючи на запит Синоду від 1769 року щодо стану справ у Тупичівському монастирі, він висловлює свою точку зору з цього приводу. Кониський повідомляв, що отримавши вищезазначені монастирі під свою опіку, він особисто переглянув наявні в них фондушеві записи. При цьому виявилось, що ці монастирі було фондовано за часів, коли Київський митрополит Михайло Рогоза був уніатом і єдиною православною єпархією у Польщі була Полоцька архієпископія. Виходячи з цього, Кониський висловив думку, що ці закордонні монастирі повинні перейти під повну юрисдикцію Могильовського єпископа, як єдиного православного ієрарха на території Речі Посполитої⁴⁴. При цьому Георгій твердо заявив, що в разі, якщо буде вирішено все ж залишити

їх у складі Київської митрополії, то він «над оними монастирями смотрення больше иметь и наказного управительства, часто оспариваемаго и осмеиваемаго, употреблять»⁴⁵ не бажає. Проте Синод ухилився від конкретного рішення щодо цього досить важливого питання й залишив status quo⁴⁶. Подібна ухвала дала привід Могильовському єпископу, котрий, крім нагляду за закордонними монастирями, мав безліч нагальних справ, відмовитися від цього тягаря. Про це він повідомляє митрополита Арсенія у листі від 5 грудня 1769 року⁴⁷ й надсилає звістку до Буйницького, Мстиславського, Тупичівського та Кутейнського монастирів, щоб віднині вони звертались у своїх справах не до нього, а лише до Київського митрополита⁴⁸.

Питання керівництва закордонними монастирями було остаточно вирішено лише після першого поділу Польщі, коли у 1772 році більша частина білоруських земель відійшла до складу Російської імперії. Серед них була і Могильовська єпархія. Після цього один з підконтрольних Кониському закордонних монастирів (Марківський) увійшов до складу Псковської єпархії, всі інші – до Могильовської. Тепер вони вже офіційно були повністю відокремлені від єпархії Київської, і оскільки територіально уже знаходилися в складі Російської імперії, позбулись назви закордонних⁴⁹.

Складне становище православ'я у тогочасній Білорусі, котре не давало можливості підготувати на власних теренах достатню кількість ієрархів, сприяло активному поширенню київських культурно-освітніх традицій. Їх носіями були могильовські єпископи, вихідці з київського культурного кола, випускники Києво-Могилянської академії. Це були попередники Кониського на Могильовській кафедрі - Сильвестр Косів, Йосиф Кононович-Горбацький, Арсеній Берло, Йосиф та Ієронім Волчанські. Всі вони, вирушаючи з України до Білорусі, везли з собою твори професорів та вихованців Академії, намагалися залучити собі на допомогу земляків з освічених українців. Зокрема, збереглися відомості про те, що Ієронім Волчанський прохав у Синоду дозволу викликати до Могильова священників з Київської єпархії (у якості вчителів та проповідників). Дозвіл було отримано, але за умов катастрофічної відсутності коштів не тільки для утримання приїжджих, а й навіть для оплати дорожніх витрат, у Волчанського не було змоги реалізувати свій задум⁵⁰. Тим важливіше, що його наступнику Георгію Кониському вдалося вирішити подібні проблеми і широко залучити вихідців з України до просвітницької діяльності у Білорусі.

Вище згадувалося, що розпочавши знайомство зі справами в Могильовській єпархії, Кониський відзначив велику нестачу

православних священників взагалі, та достатньо освічених зокрема. Шляхом до вирішення цієї кадрової проблеми, на його думку, мало стати відкриття семінарії. Про усвідомлення важливості цього питання свідчить те, що вже в першому своєму посланні з Білорусі до Санкт-Петербурга (від 3 лютого 1756 р.) він наголошує: «...семинарии для священнических детей весьма нужно быть...»⁵¹, також у листі до духівника імператриці (від 19 травня 1757р.) з особливою наполегливістю заявляє, що семінарія йому важливіша, ніж будівництво церкви і що в ній він бачить надзвичайно вагомий засіб для порятунку православ'я в Білорусі⁵². Не чекаючи відкриття навчального закладу, єпископ наказує двом з п'яти українських священників, які приїхали з ним, – Василю Садовському та Дмитру Чугаєвичу – тлумачити у церкві в недільні дні Євангеліє та катехізис⁵³. Намагаючись прискорити процес підготовки гідних кандидатів на роль священнослужителів, він організовує в 1757 році при Могильовському Братському Спаському монастирі шкільні класи, викладачами яких стали згадані українці⁵⁴. На першому етапі свого існування цей навчальний заклад, котрий навіть не мав власного приміщення і розташовувався при чернечій їдальні⁵⁵, можна було назвати семінарією хіба що умовно, але це був надзвичайно важливий перший крок до виховання освічених священників. Семінарією училище стало лише в 1759 році, хоча без повного набору необхідних дисциплін.

Нелегке становище Могильовської православної єпархії в перші десятиліття єпископства Кониського негативно позначилось і на умовах існування навчального закладу. Наприклад, у ніч з 28 на 29 січня 1760 року група озброєних холодною та вогнепальною зброєю вихованців Могильовської єзуїтської семінарії на чолі з плебаном Михайлом Зеновичем вчинили напад на архієрейський будинок та православну семінарію. Під час погрому було серйозно поранено кількох учнів семінарії, а сам Георгій був змушений шукати порятунку в темних підвалах свого будинку. У цьому зв'язку преосвященний писав у донесенні Синоду: «От сего случая, священство епархии моей и граждане здешние детей своих до семинарии давать опасаются, почему и число учеников не великое до сих пор находится»⁵⁶.

Незважаючи на вороже ставлення католиків, брак коштів, кваліфікованих вчителів та підручників, Кониський поступово намагався наблизити рівень навчального закладу до бажаного зразка – Києво-Могилянської академії⁵⁷. Але найвищого розквіту семінарія досягла, лише починаючи з 1780-го року.

Ще в серпні 1756 року Кониський звернувся до архімандрита Києво-Печерської лаври з проханням надрукувати ним особисто відредагований і скорочений Катехізіс Феофана Прокоповича⁵⁸. Він містив основні положення християнської віри в доступному викладі, «дабы удобно было всякому на память изучити»⁵⁹. Але Синод на той час надавав дозвіл на видання у Печерській друкарні лише тих книг, зміст котрих було приведено в сувору відповідність до аналогічних московських видань⁶⁰. Тому відповідь на це прохання була негативною, натомість наказано надіслати до Білорусі сто Катехізісів, виданих у Московській синодальній друкарні. Кониський прийняв цей подарунок, але остаточно зрозумів, що без заснування власної друкарні не досягне успіху в розвитку культури, освіти і духовності православного населення Білорусі. Зусиллями преосвященного в 1757 році друкарню при архієрейському домі було відкрито. Достеменно невідомо, яку саме книгу там було видано першою. Скоріш за все, це могло бути або «Окружное пастырское послание», або згаданий вище скорочений Катехізіс Феофана Прокоповича, котрий не вдалося надрукувати в Києві⁶¹. Цей Катехізіс користувався таким попитом, що в 1761 році його з незначними змінами було перевидано. Того ж, 1761 року Кониський видає «Собрание поучительных слов»⁶², примірників котрого на сьогодні не збереглося.

З ініціативи преосвященного у Могильові розпочинається видання різноманітних, необхідних для духовенства книг і їх подальше розповсюдження за незначну ціну⁶³. У 1786 році вийшов із друку латиномовний курс поетики Феофана Прокоповича «Про поетичне мистецтво»⁶⁴, котрий почав використовуватися як підручник у Могильовській семінарії. Отже, заснована Кониським друкарня, як і заведена ним семінарія, стала для православного білоруського населення могутнім засобом протидії католицизму та унії і потужним джерелом несення українських культурно-освітніх традицій.

Однак, з певних обставин започаткована друкарня функціонувала не систематично. Зробити подібні висновки можна на основі листування Кониського. Зокрема, не працювала друкарня весною 1768 року, в час, коли преосвящений знаходився у Варшаві. У листі від 1 березня 1768 року до духівника Катерини II, Кониський обіцяє після повернення до Могильова відіслати йому назад рукописну книгу, «...ибо напечатать оную, за опустением друкарни Могилевской, невозможно»⁶⁵. Можливо, це було пов'язано з запланованим перенесенням семінарії на більш зручне місце (на передмістя до церкви св. Миколи) й заснування на новому міс-

ці друкарні. Дозвіл від короля Станіслава Августа на відкриття друкарні на новому місці було отримано 18 квітня 1768 року з умовою «...не печатать здесь книг еретических, язвительными остротами мыслей наполненных, и тщательно уклоняться от спорных предметов, рождающих взаимную досаду»⁶⁶.

Не функціонувала друкарня і у 1778 – 1780 рр. – про це свідчить листування Кониського з В. Рубаном⁶⁷. В листах преосвященного містяться відомості про заплановане з власної ініціативи Рубана видання ряду проповідей єпископа. Переглядаючи надіслані йому для коректури перші надруковані примірники, Кониський робить висновок, що друкарі-німці погано володіють російською мовою й тому допустили багато грубих помилок, і зауважує, що міг би й у Могильові «...напечатать в типографии новозаведенной у бискупа Римско-Католицкаго (Станіслава Богуша-Сестренцевича – Я.Ф.), которой служители сами просят чего-нибудь к печатанию...»⁶⁸. Отже, заснована Кониським типографія на той час не працювала.

Окремі сучасні дослідники звертали увагу на те, що підготовлені Кониським видання, котрі традиційно вважались надрукованими у заснованій ним друкарні, не мають на титульних аркушах ніякого натяку на місце видання. Тому вони вважали, що ці книги на замовлення Кониського могли бути видані у друкарні Богоявленського братства, або в згадуваній вище типографії Богуша-Сестренцевича. Існувала думка й про те, що друкарні Кониського могло не існувати взагалі, а лише ставилося питання про її заснування⁶⁹. Проте вищенаведене спростовує подібні припущення.

Архієрей докладав значні зусилля для поповнення семінарської бібліотеки. Наприклад, звертаючись до князя Потьомкіна з проханням надіслати йому примірник виданої В. Рубаном за рахунок князя книги, єпископ делікатно натякає на необхідність ще одного примірника для книжкового зібрання семінарії. «О пожалованни мене одним экземпляром путника покойного Григоровича Плаки упомянул я прошение мое к его светлости в письме моем... Думал я двух просить, для мене и для семинарии моей, но сие препоручаю вашему благоразсмотрению»⁷⁰. Неодноразово Кониському доводилось купувати книги для семінарії за власний рахунок. Декілька з них, з власноручними підписами преосвященного, зберігаються зараз у Національній бібліотеці Білорусі. Це «Из сокращенной географии» Бюшинга (М., 1766), «Детское училище» Лепренса де Бомона (Спб., 1745), «Немецкая грамматика» Шванвица (Спб., 1745)⁷¹.

У пошуку необхідних книг Кониський неодноразово звертався до Києво-Печерської лаври. Зокрема, на його прохання 1764 р. адміністрація Печерського монастиря відправила до Білорусі з своєї бібліотеки латиномовний рукопис Зерникова⁷².

Важливою підмогою для навчального процесу стали книги, привезені Кониським з України. У часи, коли семінарія не мала власного приміщення, не було й семінарської бібліотеки, як такої. Усі книги зберігались у єпископа і при потребі видавались для користування вчителям. Пізніше, після побудови окремого будинку, деякі придатні для навчання семінаристів книги були передані до бібліотеки навчального закладу⁷³. Достеменно невідомо, але серед цих книг могли бути й українські видання.

Кониський розумів, що за тогочасних обставин чекати, коли з'являться нові вихованці було недоцільно. І він приймає рішення клопотатися в Синоді про дозвіл направляти до Білорусі священників з України. Клопотання було задоволене 25 січня 1758 р⁷⁴. Таким чином, частково кадрову проблему Могильовської єпархії було вирішено.

Заснувавши семінарію, Кониський продовжує піклуватись про добробут та розвиток навчального закладу. У 1772 році, після переходу Білорусі під протекторат Росії, з'явилась можливість перевести семінарію в більш придатне для навчання приміщення і єпископ негайно скористався цим. У листі до Синоду від 4 травня 1776 року він описує своє бачення майбутнього духовної семінарії як освітнього центру не тільки для духовенства, а й для шляхетства та міщан. «Шляхетства... православного... да и мещан единовѣрных... дети кажутся достойны призрения того, чтобы учением еще больше были в верѣ укреплены и к интересу отечества теснейше связались»⁷⁵. Через кілька років (1781 р.) він стає ініціатором відкриття у багатьох містах єпархії шкіл для дітей різних верств населення⁷⁶. Також Кониський підкреслював необхідність введення у Могильові, крім уже діючих в семінарії курсів латинської мови, філософії та богослов'я, ще й вивчення грецької та єврейської (їх важливість Кониський усвідомив ще з часів навчання в Києво-Могилянській академії, коли сам відвідував відповідний курс Симона Тодорського⁷⁷), німецької та французької мов, церковної та світської історії, географії, юриспруденції. Зусиллями Кониського викладання грецької, польської та староеврейської мов розпочалося в семінарії у 1780 році. Тоді ж Кониським було запрошено до Могильова кількох випускників Києво-Могилянській академії для викладацької діяльності. Це були С. Цвітковський – виходець із козацької сім'ї міста Хорола,

котрий викладав у 1781 – 1784 роках поезію та риторичу; М. Богуславський – викладач риторичи та богослов'я; І. Григорович, родом з Ніжина, племінник єпископа, а також М. Піючевський, І. Скальський та І. Горбачевський. У 1785 році семінарія отримала новий двоповерховий навчальний корпус і приміщення для проживання викладачів та незаможних учнів, що дало можливість остаточно впорядкувати освітні та побутові потреби навчального закладу⁷⁸.

Турботи Кониського про культурний рівень паситви та виховання гідних викладацьких кадрів незабаром дали свої результати. Випускники семінарії, виховані в душі Києво-Могилянської академії, ставали освіченими священниками. Ті з випускників, які не досягли на той час необхідного для набуття сану віку, від'їздили для подальшого навчання в Україну і Росію, або ж ставали домашніми вчителями. Чимало їх пізніше зайняло важливі громадські та державні посади. Але найталановитіших з семінаристів (П. Околовича, І. Захаржевського, В. Вежека та інших) Кониський залишав при своєму навчальному закладі, й ті продовжували нести вплив українських освітніх традицій на освіту і культуру Білорусі. Про щирю любов і турботу архієпископа до свого улюбленого дітища – Могильовської семінарії свідчить і те, що незадовго до смерті він видає наказ залишати кращих студентів при семінарії, щоб та ніколи не відчувала нестачі в гідних вчителях.⁷⁹

Отже, у своєму архієрейському управлінні на теренах білоруських земель Георгій Кониський використав набутий в Україні адміністративний досвід як ректора Києво-Могилянської академії і настоятеля Києво-Братського монастиря, що виявилось, зокрема, у його методах управління єпархією, розвитку проповідництва, вирішенні кадрових питань та впорядкуванні документації. Найбільшою заслугою архієпископа стала опіка закордонних монастирів Київської єпархії, які перебували під юрисдикцією Київського митрополита. Саме завдяки зусиллям преосвященного православне населення Речі Посполитої повернуло собі належний правовий і релігійний статус у державі. Культурно-просвітницька діяльність Георгія Кониського на білоруських теренах характеризувалася потужним несенням українських культурно-освітніх традицій, які суттєво вплинули на розвиток освіти і культури сусіднього народу. Підтвердженням цьому є відкриття Могильовської духовної семінарії і бібліотеки при ній за зразком Києво-Могилянської академії, розвиток шкільного театру, заснування друкарні та низки міських шкіл для дітей різних верств населення за київським зразком.

Визнанням заслуг Георгія Кониського для білоруського народу стало рішення Синоду Білоруської Православної Церкви від 8 серпня 1993 року про причислення архієпископа до лику місцевошанованих святих.

¹ Кашуба М. В. Георгій Кониський – світогляд та віхи життя / Марія Василівна Кашуба. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – С. 38–40.

² Кониський Г. Воскресеніє мертвих // Українська література XVIII ст. / Георгій Кониський. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 337–356.

³ Кашуба М.В. Георгій Кониський – світогляд та віхи життя. – С. 40–42.

⁴ Кониський Георгій. Філософські твори : У 2-х т. / Кониський Георгій; АН УРСР, Ін-т філософії; Ін-т суспільних наук; Редкол.: І.С.Захара, М.М.Верников, М.В.Кашуба та ін. – Київ : Наукова думка, 1990.

⁵ Кашуба М.В. Георгій Кониський... – С. 46.

⁶ Записки игумена Ореста // Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. – Вильна, 1867. – Т. 2. – LXVIII–LXIX.

⁷ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский. – Минск, 2000. – С. 117.

⁸ Там же. – С. 117.

⁹ Там же. – С. 338.

¹⁰ ЦДІАК України, ф.128, оп. 1 друк., спр.7, арк. 90.

¹¹ Цит. за: Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 349.

¹² Собрание сочинений Георгия Конисского, Архиепископа Белорусского С портретом его и жизнеописанием, составленным протоиереем Иоанном Григоровичем. Издание второе, дополненное. СПб., 1861. В 2-х частях.. – Ч. 1. – С. 197.

¹³ Собрание сочинений Георгия Конисского... – Ч. 2. – С. 141–147.

¹⁴ Там же. – С. 142.

¹⁵ Там же. – С. 142.

¹⁶ Там же. – С. 144.

¹⁷ Там же. – С. 145.

¹⁸ Мацеевич Л. Неизданные стихотворения архиеп. Георгия Конисского // Труды Киевской духовной академии - 1894, Т.I. – С. 135.

¹⁹ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. – Вильна, 1890. – Т. 11. – С. 153.

²⁰ Інститут рукопису НБУВ.Ф. XIII, № 6251, арк. 27 зв.

²¹ Там само, арк. 28.

²² Там само, арк. 28 зв.

²³ Там само, арк. 29.

²⁴ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 336.

²⁵ Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII – XVIII в.в. / [под ред. Ф. Титова]. – Т. 1: Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII – XVIII в.в.– К.: Тип. И.И. Чоколова, 1905.– Ч.1. – С. XXVI.

²⁶ Там же. – С. CVIII–CIX,

²⁷ Памятники православия и русской народности ... – Т. 1. – Ч. 3. – С. 1665.

²⁸ Памятники православия и русской народности... – Т. 1. – Ч.2. – С. 1089–1091.

²⁹ Там же. – С. 1079.

³⁰ Там же. – С. 1132–1133.

³¹ Там же. – С. 1084–1088.

- ³² Там же. – С. 1087.
- ³³ Там же. – С. 1092.
- ³⁴ Там же. – С. 1110–1123.
- ³⁵ Там же. – С. 1130–1131.
- ³⁶ Памятники православия и русской народности – Т. 1. - Ч.3. – С. 1146–1150.
- ³⁷ Там же. – С. 1172–1174.
- ³⁸ Там же. – С. 1173.
- ³⁹ Там же. – С. 1174.
- ⁴⁰ Там же. – С. 1395.
- ⁴¹ Жудро Ф. Борколабовский Свято-Вознесенский женский монастырь Могилевской епархии. – Могилев на Днепре, 1906. – С. 17.
- ⁴² Пятницкий И. Тупичевский монастырь Могилевской епархии. Исторический очерк. – Могилев на Днепре, 1907. – С. 31.
- ⁴³ Памятники православия и русской народности... – Т. 1, –Ч.1. – С. CV.
- ⁴⁴ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 386.
- ⁴⁵ Цит. за: Жудро Ф. Борколабовский Свято-Вознесенский женский монастырь Могилевской епархии. – С. 17–18.
- ⁴⁶ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 388.
- ⁴⁷ Там же. – С. 388.
- ⁴⁸ Там же. – С. 389.
- ⁴⁹ Памятники православия и русской народности... – Т. 1, –Ч.1. – С. CX.
- ⁵⁰ Могилевская епархия. Историко-статистическое описание. - Могилев на Днепре, 1908. – Т. I, – Выпуск II, Часть I. – С. 319–320.
- ⁵¹ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 107.
- ⁵² Матвіїшин Я. О. Нові матеріали до біографії Георгія Кониського (1717-1795) / Я. О. Матвіїшин // Рукописна та книжкова спадщина України. – 1993. – № 1. – С. 44.
- ⁵³ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 107.
- ⁵⁴ Там же. – С. 109.
- ⁵⁵ Матвіїшин Я. О. Нові матеріали до біографії Георгія Кониського... – С. 43.
- ⁵⁶ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 125.
- ⁵⁷ Кашуба М.В., Сулима М.М., Хижняк З.І. Кониський Григорій Осипович / М.В. Кашуба, М.М. Сулима, З.І. Хижняк // Києво-Могилянська академія в іменах XVII – XVIII ст. Енциклопедичне видання. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2001. – С. 275.
- ⁵⁸ ЦДІАК України, ф.128, оп. 1 друк., спр.7, арк.90–90зв.
- ⁵⁹ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 108.
- ⁶⁰ Кагамлик С. Українські православні культурно-освітні осередки як спосіб інтелектуального згуртування (середина XVI – XVIII ст.) / С. Кагамлик // Українознавство – 2007. Календар-щорічник. – 2006.– С. 93.
- ⁶¹ Матвіїшин Я. О. Нові матеріали до біографії Георгія Кониського... – С. 42.
- ⁶² Там само. – С. 44.
- ⁶³ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 110.
- ⁶⁴ Кашуба М.В., Сулима М.М., Хижняк З.І. Кониський Григорій Осипович.– С. 275.
- ⁶⁵ Собрание сочинений Георгия Конисского... – Ч. 2. – С. 253.
- ⁶⁶ Белорусский архив древних грамот. – М., 1824. – С. 144.
- ⁶⁷ Модзалевский Б. Письма архиепископа Могилевского Георгия Конисского к В. Г. Рубану (1778–1780) / Б. Модзалевский // Русская старина. – 1896. – Т. 88, № 10–12. – С. 467–471.
- ⁶⁸ Там же. – С. 471.
- ⁶⁹ Романова Н. И. Библиотека Могилевской духовной семинарии в контексте культурного процесса в Беларуси / Н. И. Романова // Матэрыялы Першых кнігазнаўчых чытаньняў. – Мн., 2000. – С.103.

⁷⁰ Модзалевский Б. Письма... – С. 469.

⁷¹ Романова Н.И. Библиотека Могилевской духовной семинарии ... – С. 105.

⁷² ЦДІАК України, ф.128, оп. 1 заг., спр.265, арк. 1–10.

⁷³ Романова Н. И. Книжное собрание святителя Георгия Конисского как часть историко-культурного наследия Украины и Беларуси/ Н. И. Романова // Могилянські читання. – 2006. – С. 460.

⁷⁴ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 110.

⁷⁵ Там же. – С. 407.

⁷⁶ Там же. – С. 422.

⁷⁷ Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. Период пятый. Синодальное управление. (1721 – 1826). – М., 1848. – С. 72–73.

⁷⁸ Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский... – С. 408 – 409.

⁷⁹ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа: [в 14 т.]. – Вильна, 1867. – Т. 2. – С. 144.



священик Сергій Чутченко

Монашество в Київській Русі за князювання Ярослава Мудрого

Стаття присвячена висвітленню проблем розвитку монашества у Київській Русі за час князювання Ярослава Мудрого. Розглянуто витоки монастирського життя даного періоду. Проаналізовано характер монастирського уставу перших монастирів на київських землях. Підкреслено особливу роль монастирів та визначних духовних лідерів монашества у процесі християнізації Київської Русі та у допомозі князівській владі.

*«При ньому християнська віра
почала на Русі плодитися і розширюватися,
примножувались чорноризці, і з'являлись
монастирі. Ярослав дуже любив церковні
устави, священиків, а особливо монахів...»
«Повість минулих літ»*

Коли ми говоримо про якийсь період вітчизняної історії, то ми маємо справу з певними умовностями. Ці умовності знаходяться у площині хронології, політики, економіки, релігії, культури і так далі. Період Київської Русі у цьому не є виключенням, бо він характеризується високим рівнем розвитку як політики і економіки, так і культури та церковного життя. І яку б епоху ми не розглядали там завжди знайдемо такі особистості, які залишили у пам'яті народу найяскравіші спогади. Звернення саме до цього періоду історії спонукає те, що «розбудова державності не можлива без національно – культурної ідентичності, і Україна у цьому не виняток» [7], а, як відомо, період Київської Русі є періодом розквіту слов'янської держави, її писемності та архітектури, церковного і монашеського устрою.

Серед найвизначніших постатей згаданого періоду можна назвати Ярослава Мудрого (бл. 978 – 1054) князя Київського. Загалом, інтерес до давньої історії слов'ян та історії Київської Русі виник давно, але науковий підхід до їх вивчення з'являється тільки з появою історії, як науки у ХІХ столітті. Через прийняття князем Володимиром Великим (бл. 960 – 1015) християнства, і хрещен-

ням ним Русі у 988 році, на київські землі приходить не тільки православний світогляд, культура, філософія, а й образ ангельського життя, тобто монашество.

Актуальність проблеми розвитку монашества за князювання Ярослава Мудрого полягає у тому, що вона зачіпає проблеми життя чернецтва у сучасній Православній Церкві. Сьогодні не можливо не помітити тієї особливості, що занепадає дух монашества, якість перетворюється у кількість, занедбується аскетизм та практика умної молитви. Тому ще і ще раз хотілося б акцентувати увагу на особливості руського чернецтва, особливо в час його зародження.

З наукових робіт вітчизняних істориків, присвячених аналізу політики Ярослава Мудрого у церковній сфері назвемо праці Брайчевського М. Ю., Грушевського М. С., митрополита Іларіона (Огієнко), Толочко П. П., та інші. Серед російських істориків ця проблема посідає одне з чільних місць і розглядається у працях Артамонова Ю. О., Голубинського Є. Є., митрополита Макарія (Булгакова), Рибаківа Б. О. та інші. Ціль даної статті полягає у тому, щоб з'ясувати особливості монашеського устрою в Київській Русі за князювання Ярослава та підкреслити особливу роль чернецтва в його державній політиці.

Великий князь Ярослав Володимирович народився близько 978 року у київського князя Володимира Святославовича, хрестителя Київської Русі, і полоцької княжни Рогнеди. При хрещенні він отримав ім'я Георгій. Ярослав вперше згадується в «Повісті минулих літ» у статті 980 року, де розповідається про одруження його батька князя Володимира і Рогнеди, а потім перераховуються їх чотири сина: Ізяслав, Мстислав, Ярослав і Всеволод [4]. У 988 році батько посадив його намісником у Ростові, а після смерті брата Вишеслава був посаджений у Новгород князем. Прагнувши утвердити незалежність Новгорода від Києва, він відмовляється платити Києву данину, за що Володимир зібрався йти походом на Новгород, але перед цим помирає 15 липня 1015 року. На престол у Києві сів Ярославів брат Святополк, який, перебуваючи у Вишгороді, дізнавшись першим про смерть батька, вбив своїх братів Бориса, Гліба та Святослава і захопив владу. Після смерті батька Ярослав тривалий час веде боротьбу за київський стіл. У 1019 році він переміг головного суперника, Святополка, прозваного Окаянним, і став великим князем київським. Як була закінчена міжусобна боротьба серед синів Володимира Великого, у 1036 році Ярослав стає одноосібним володарем Руської землі.

Київська Русь за часів Ярослава Мудрого посіла одне з центральних місць у системі європейських політичних взаємовід-

носин. Але найбільша його заслуга перед нащадками полягає у законотворчій діяльності, бо він є автором так званої « Руської правди », або « Правди Ярослава » – збірника норм давньоруського права, за яким велось життя тогочасного суспільства. В ній існуючі на той час закони та звичаї не лише систематизувалися, а й пристосовувалися до нових реалій тогочасного життя й ставили Русь у ряд з передовими правовими європейськими країнами.

Перед смертю Ярослав залишив політичний заповіт, що дійшов до нас у складі « Повісті минулих літ », в якому встановив принцип старшинства в межах родини, в розподілі земель і політичної влади між спадкоємцями, завдяки якому сподівався уникнути запеклих родинних чвар і міжусобної боротьби. І хоч певний час це нововведення давало позитивний результат, проте в майбутньому не змогло утримати Ярославових нащадків від ще запекліших сутичок за владу, що спричинили роздроблення і занепад Київської держави, зміцненню й утвердженню якої Ярослав віддавав так багато сил.

Помер Ярослав Мудрий 20 лютого 1054 року у Вишгороді на руках свого сина Всеволода й знайшов вічний спочинок у київському храмі, збудованому ним самим в ім'я Святої Софії Премудрості Божої.

Коли ми говоримо, що християни вже існували серед русичів ще до Володимирового хрещення, теж саме ми можемо сказати і про чернецтво, яке знаходило підґрунтя для засвоєння як один із способів спасіння в світі. Справа у тому, що у перші віки християнства майже всі віруючі вели святий образ життя, як того вимагало Євангеліє. Але знаходились люди, які хотіли понести ще більший подвиг. Цей подвиг полягав у тому, що подвижник продавав своє майно і роздавав бідним або приносив Богу обітницю постійних молитов, посту, аскетичного образу життя. З третього століття, коли християнство почали приймати не за покликком серця, а за покликком світу, ті, хто хотів зберегти життя за заповідями Христовими, починають полишати світ і тікати в пустелі. Загалом, монашество являється уділом не багатьох, а тільки тих, хто має « призвання », тобто має жагуче внутрішнє бажання присвятити себе на служіння Богові. Як і сказав про те сам Господь: « Хто може вмістити, нехай вмістить » (Мф. 19,12).

За часів князювання Ярослава Володимировича православна Церква отримала ще більше розповсюдження та високе значення у суспільстві. Сама постать князя сприяла цьому процесові. У Літописі ми зустрічаємо свідчення про будівництво перших двох монастирів на честь святого Георгія та святої Ірини. Чому ми го-

воримо «перших», бо до цього історики не знаходили подібних даних. «Точної дати закладки монастирів св. Георгія і св. Ірини не відомо. Можна тільки припустити, що їх будівництво почалось в середині – другій половині 40 – х рр. XI ст.» [1]. Дослідник українського монашества митрополит Іларіон (Огієнко) теж стверджує, що це були перші побудовані монастирі. Але окремі монахи вже відомі були і до цього. Митрополит Іларіон називає їх келіотами, на зразок грецьких. « Це не були монастирі в звичайному розумінні – це були окремі келії, в яких жило по 1 – 2 – 3 особи. Ці келії – хатки звичайно ставилися в церковних обрадах чи на цвинтарях, цебто біля церков, що ставали цим келіотам за їхній храм. Оце й була початкова форма українського монашества... В Україні чи не в кожному селі є оповідання про свої стародавні монастирі – це, певне, згадка про оці початкові келіотські монастирки, якими справді була переповнена Україна » [2, с. 84]. Слід сказати, що такі поселення монахів не мали конкретного уставу як в богослужінні, так і в господарській роботі. Скоріш за все, вони обмежувались потребами конкретної парафії і поглиблювали християнізацію серед населення.

Особливої уваги Ярославового правління заслуговує Печерський монастир, заснований святим Антонієм. Цей монастир став колицкою чернецтва не тільки у Київській Русі, а й у Московській та Білій Русі. Він є зразком для інших руських монастирів і мав величезне значення не лише в духовно-моральному, а і в культурному житті руського народу. З нього вийшло багато визначних церковних діячів і подвижників благочестя. В його стінах взяло початок руське літописання. Невдовзі Києво-Печерський монастир став центром давньоруської писемності й освіти на багато віків уперед.

Засновник монастиря преподобний Антоній (983 – 1073) народився у місті Любеч (сучасна Чернігівщина). З юних років вихований з пам'яттю про Бога, він мріяв присвятити Йому все своє життя. З цими думками молодий Антоній відправляється спочатку до Царгорода, а потім і на Афон. Так оповідає « Житіє прп. Антонія » про його перебування на святому острові : « Обходивши її монастирі, він дивувався тому, як живуть у них святі отці, які підносилися над людською, плотською природою, наслідуючи в подвигах безплотних ангелів. І ще сильніше запалала в серці Антонія любов до Христа. Бажаючи уподібнитися своїм життям до святих отців, він пішов у одну з обителей Афона і благав ігумена постригти його в ангельський образ ченця » [5, с. 122]. « Житіє прп. Антонія » розповідає про його постриг, і перед тим, як Ан-

тоній знову повернувся на Русь, він досягнув « великої міри досконалості ». Подібна досконалість монаха характеризується видінням своїх гріхів і страстей, та оволодінням мистецтва молитви, тієї молитви, яка твориться умом в серці.

Повернувшись до Києва, Антоній не захотів селитися у жодному з монастирів, бо ці монастирі не дотримувались чину та уставу досконалого спільного життя. Досягнувши Берестова (околиця Києва), преподобний знайшовши тут печеру, яку вирили валяги, оселився тут, і почав творити молитву. Під час перебування Святополка окаянного у Києві, Антоній знову пішов на святу гору, але з перемогою Ярослава, преподобний повертається і оселяється на пагорбі в печері, яку викопав Іларіон.

Святитель Іларіон (? – 1055), ще одна церковна особистість на фоні правління Ярослава Мудрого. З « Повісті минулих літ » знаємо, що Іларіон був старшим священником палацової церкви на честь Апостолів у князівській замиській резиденції. Літописець пояснює чому князь

Ярослав спинив свій вибір саме на цьому священикові, коли вирішив поставити на Русі митрополита. Адже звичайно митрополити надсилались на Русь із Царгорода, від вселенського патріарха. Літописець зауважує, що Ярослав опікувався попами, серед яких виділяв Іларіона, людину благосну, книжну і постника. Він є автором « Слова про закон і благодать », де майстерно з'єднав філософську і богословську думку з баченням історії й аналізом насущних завдань своєї епохи. Дерягін В. Я. у своїй передмові до « Слова » Іларіона зазначає : « Обрання русина Іларіона митрополитом київським означало визнання заслуг видатного церковного діяча і політика, законодавця, філософа, проповідника і літератора »[3, с.6].

Отже, можна сказати, що започаткував Києво – Печерський монастир митрополит Іларіон, преподобний Антоній продовжив його справу, але сформував його інший ігумен на ім'я Феодосій.

Преподобний Феодосій (бл. 1008 – 1074), ігумен Печерський, народився у місті Василів (сучасна Київщина), але в підлітковому віці разом з батьками переїжджає до Курська. « Житіє прп. Феодосія » повідомляє: « Після смерті свого земного батька Феодосій почав ще ревніше піклуватися про здобуття собі вічного життя на небесах: він жадав богоугодних справ і віддалявся від усіляких мирських задовольень; перестав одягатися в дорогий одяг і носив тільки бідне вбрання. Він завжди мав лише одне бажання – досягти спасіння »[5, с. 103].

Преподобний Нестор Літописець подає життя Феодосія так, що той ще перед вступом до монастиря займався подвижни-

цтвом, про що оповідається в його « Житті ». Перш ніж оселитися у Печерському монастирі, преподобний Феодосій обійшов усі монастирі Києва, та ніде не знайшов того, до чого прагнула його подвижницька душа. Преподобний Антоній спершу не хотів приймати Феодосія. Він говорив, що « місце скорбне і тісніше паче інших місць », а юний не може « терпіти на місці цім скорботи ». Та згодом преподобний Антоній не встояв перед ревними проханнями і твердим бажанням Феодосія і звелів Никону постригти його чернечий одяг. У якому віці був пострижений Феодосій прямих свідчень немає, але преподобний Нестор дає зрозуміти, що це було у віці 10 – 20 років.

Вже з самого початку свого перебування у Печерському монастирі Феодосій відзначався надзвичайно суворими чернечими обітницями, що здивувало самого Антонія. Весь час він проводив у праці, пості та молитві. Часто вночі роздягався до пояса та віддавав своє тіло комарам та комахам, а сам у цей час виконував роботу, що була корисною для усієї братії. Ніхто не знав про те, що на тілі він носив волосяницю та вериги. Спав сидячи, а їв тільки сухий хліб та варені овочі. За усі ці аскетичні подвиги та лагідний характер братія обрала його ігуменом.

Ставши ігуменом, Феодосій аж ніяк не змінився, він навіть посилив суворе ставлення до себе та сам виконував усіляку тяжку роботу, не доручаючи її нікому з молодших ченців. Одночасно він мудро керував монастирем, і за його часи кількість ченців значно збільшилася. При цьому відбулися значні зміни у монастирі. Печерне життя монахів, що мало пустельницький характер, не відповідало поглядам прпеподобного Феодосій, ідеалом для якого був спільний спосіб життя. На поверхні землі були збудовані келії для ченців, які переселилися туди з печер, а в печерах почали ховати тільки померлих ченців, та деякі монахи жили там у затворі. Щоб правильно скерувати такий образ життя у монастирі, він використовував Студійський устав. При Феодосії була закладена нова мурована церква на честь Успіння Божої Матері. Невдовзі після цього він захворів та у 1074 році помер. Його поховали в одній з старих печер, що дістали назви Феодосієвих або Дальніх.

У внутрішньому житті Києво – Печерський монастир керувався давно забутим у Візантії суворим спільножитнім Студійським уставом. Студійський устав був знайдений у константинопольських архівах за дорученням преподобного Феодосія і був запроваджений у Печерському монастирі натхненною аскетичною практикою самого його ігумена. З Києво – Печерського монастиря Студійський устав перейшов і в ряд інших монастирів. До пра-

вил Студійського уставу відносились монашескі заповіді, правила вживання їжі, богослужіння. Цей устав починався правилом послуху ігумену і вміщував настанови, які визначали різні сторони монастирського життя.

Аскетичний подвиг Антонія, Феодосія та інших монахів, притягували інших людей до чернечого життя. Після того, як кількість монахів досягла дванадцяти чоловік, під керівництвом Антонія була викопана більша печера, в якій була влаштована церква, трапезна і окремі келії для монахів. Коли число насельників досягло ста монахів, з благословення Антонія була побудована перша дерев'яна церква на честь Успіння Пресвятої Богородиці. Слід сказати, що велика заслуга Києво – Печерського монастиря в тому, що з числа її насельників поповнювався єпископат Церкви. Значною особливістю цієї обителі було й те, що вона неодноразово подавала свій голос в оцінці політичних подій того часу. До її голосу змушені були прислухатися і в той чи інший спосіб реагувати київські князі й бояри. Незважаючи на це, а також на його незалежність від київських князів, Печерський монастир матеріально процвітав. На свої кошти він утримував монастирську братію, споруджував розкішні, як на той час, будівлі, широко провадив добродійність, створивши чи не першу на Русі богадільню для жебраків, кожного свята посилав у тюрми і місця ув'язнення вози хлібів.

Таким чином, уся діяльність монастирів Київської Русі за часів правління Ярослава Мудрого, була спрямована у трьох напрямках : по – перше, у високих аскетичних подвигах самих насельників монастиря, по – друге, у соціальному служінні, і по – третє, духовна допомога князю, бо не рідко князь просив благословення на якусь політичну справу.

1. Артамонов Ю. А. Монастырское строительство на Руси в эпоху Ярослава Владимировича // Ярослав Мудрый и его эпоха. – М.: « Индрик », 2008. – С. 187 – 201.

2. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон). Українське монашество / Упоряд., авт. іст. – біогр. Нарису та коментарів М. С. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 396 с. (Видавничий проект Фондації імені митрополита Іларіона (Огієнка) « Запізніле вороття ». Серія 1: « Рукописна спадщина »).

3. Іларіон. Слово о Законе и Благодати. / Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. Реконстр. древнерус. текста Л. П. Жуковской. Комент. В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 146 с.

4. Повесть временных лет, Ч. 1. — М. — Л.: 1950. — 56—57 с.

5. Святитель Димитрій Ростовський. Життя святих. (Вибрані) в 7 т. – К.: 2006. – Т. 3. – 846 с.

6. Святитель Димитрій Ростовський. Життя святих. (Вибрані) в 7 т. – К.: 2006. – Т. 4. – 815 с.

7. Чутченко Сергій, священник. Іван Мазепа та сучасна Україна. Труды КДА, 2009, № 6 – С. 186 – 189.

Пересопницьке Євангеліє – перлина української духовності

“Бог, Який багаторазово й різноманітно говорив здавна отцям через пророків, в останні ці дні говорив нам через Сина, Якого поставив спадкоємцем усього, що Ним і віки створив. (Євр. 1.1-2). Створивши людину, як істоту розумну, свободну і безсмертну, Бог відкрив усе, що стосується її життя та спасіння. Божественне Об’явлення, про яке говорить нам ап. Павло (Євр. 1.1-2) було збережене завдяки записам обраних Богом людей-пророків, котрі залишили нам Святе Письмо Старого Завіту. Це ж зробили і апостоли Христові, які Його вчення, через написані ними Євангелія, передали усьому людству. Отже воля Божа була такою, щоб Його Об’явлення стало здобутком не тільки єврейського народу, але і “Нового Ізраїля”, тобто всіх людей без винятку, які сприйняли Одкровення Боже у всій повноті, як Старозавітне так і Новозавітне. (Ос.2,20. Рим. 9,25-26).

Щоб Слово Боже стало загальнодоступним потрібні були переклади Святого Письма. Перший з них - переклад 70-ти, септуагінта (від лат. septuaginta) з єврейської на грецьку мову, зроблений в III ст. до Р.Х. в Єгипті при Птолемеї II Філадельфі. [1, с.14]

Саме ним скористалися у IX ст. великі просвітителі слов’янства святі Кирило і Мефодій, переклавши з нього Біблію на слов’янську мову. Згідно з “Vita Methodii” 15 брати теж переклали з грецької Євангеліє і Апостол. Термін “Євангеліє” тут неоднозначний. Він може означати як повний переклад усіх чотирьох Євангелій, так і Апрокос (Aprokos - книга читаних на службах уривків з Євангелій). На думку дослідників, навіть якщо Кирило і Мефодій спочатку здійснили переклад виключно для богослужбових цілей (Апрокос), то з часом ця праця була доповнена і доведена до рівня Тетраєвангелій.[2, с.87]

Найдавніші слов’янські манускрипти Нового Завіту, з спадщини Кирила і Мефодія, які збереглися до сьогодні наступні: Зографське Євангеліє (XI ст., Македонія. Зберігається у Санкт-Петербурзі); Маріїнське Євангеліє (XI ст., Сербія. Зберігається у Москві); Євангеліє Ассемани - “Ватиканське Євангеліє” (XI ст. Зберігається у Ватикані); “Саввина книга” (Апрокос. XI ст. Зберігається у Москві); Остромирове Євангеліє (Апрокос. 1056-1057 рр.

Зберігається у Санкт-Петербурзі); Архангельське Євангеліє (1092 р.); Мстиславове Євангеліє (1117 р.); Галицьке Євангеліє (1144 р.) та інші. [3, с.443]

В часи Кирила і Мефодія мова слов'ян, як східних так і західних, була близькою, тому переклад Просвітителів у великій мірі був зрозумілим для усіх. Але проблеми виникали уже на самих початках. Так, наприклад, у Моравії християнство появилось до святих братів у латино-німецькій формі з своєю термінологією, яка увійшла до народного вжитку. Кирило і Мефодій, перекладаючи Святе Письмо та богослужбові тексти, використовували цю термінологію, невідому для інших слов'ян. Тому, після смерті слов'янських просвітителів та знищення їх здобутків діяльності католицьким німецьким духовенством у Моравії та Панонії, святі книги, перенесені у Болгарію при царі Симеоні на початку X ст., були очищені від моравізмів. [4, с.57]

Святе Письмо та церковнослов'янське Богослужіння перенесене на Русь не могло повністю бути зрозумілим для народу, бо тут вживалася, хоч і споріднена, але своя мова. Вище духовенство, яке до монголо-татарської навали майже все походило з Греції, не піклувалося про переклад Богослужіння на народну мову. Цим займалися хіба що деякі приватні особи. Результатом спроби приватної особи наблизити церковнослов'янський текст Євангелія до народної південно-руської мови є Галицьке Євангеліє 1144 р.[5, с.288]

Розглядаючи переклади Святого Письма та богослужбових книг XI – XIV ст., бачимо бажання вже тоді наблизити церковну мову до живої мови народу, зробити її більш зрозумілою. При перекладах часто змінювались незрозумілі слова, на нові слова - зрозумілі, а архаїчні форми – на нові форми. Таким чином скоро з'явилась так звана нова церковнослов'янська мова. [6, с.88]

Соціальне поневолення українського народу владою Речі Посполитої у XVI ст. супроводжувалось пригніченням національним та культурно-релігійним. Католицизм на українських землях був ідеологією панства і королівської влади, а православ'я стало релігією пригноблених мас. Тому справа перекладів Священних текстів українською мовою тісно пов'язана з тогочасним суспільно-політичним рухом в Україні, зокрема з необхідністю ведення релігійної полеміки, в процесі якої слід було посилатися на авторитетні джерела, що були б зрозумілі кожному. [7, с.15]

До перекладу Святого Письма староукраїнською писемно-літературною мовою спонукав і реформаторський рух, який у XVI ст. дійшов до України й захопив ряд знатних українських родин.

Це було століття, коли майже вся Європа перекладала Біблію з латині, грецької та іврити на живі національні мови для ліпшого розуміння її людьми різного стану. Ідея перекладу біблійних творів народними мовами, на думку митрополита Іларіона, була найвизначнішою ідеєю Середньовіччя, а самі переклади стали найсильнішою ідеологічною зброєю проти католицизму. [6, с.19]

Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) пише: «На терені самої Волині повстає декілька культурних центрів, що в них жваво провадилась українська культурна праця; такими центрами в давнину були: Остріг, Володимир, Луцьк, Ковель, Дермань, Крем'янець, Почаїв, Рахманів, Четвертня, Пересопниця, Дворець, Хорошів, Чорна...». [8, с.157]

Отже в XVI ст. село Пересопниця з її Різдво-Богородичним православним монастирем було одним із культурних центрів. Прославилось воно тому, що серед найбільш визначних пам'яток давніх перекладів Святого Письма на тогочасну українську мову в XVI ст. перше місце займає знамените Пересопницьке Євангеліє – одна з найвдаліших спроб забезпечити українців зрозумілим текстом Благовістя Христового.

Знайдений в 30-х роках XIX ст. видатним українським та російським філологом-славістом Осипом Бодянським, рукопис Пересопницького Євангелія став об'єктом дослідження багатьох вчених лінгвістів та істориків. Серед них: Житецький П., Грузинський О., Огієнко І. (митр. Іларіон), Запаско Я., Гнатенко Л., Чепіга І. та інші. Думки дослідників є різними до багатьох питань, пов'язаних з Євангелієм з Пересопниці, зокрема і щодо її перекладача. Існують наступні погляди про творців перекладу:

1. Переклав архімандрит Григорій. [9, с.24]

2. Переклав Михайло Василієвич. [7, с.24]

3. Переклали архімандрит Григорій і Михайло Василієвич. [10, сс. 1-2]

Сучасний дослідник Чепіга І.П. вважає, що організатором і керівником роботи та автором перекладу Євангелія українською мовою був архімандрит Пересопницького монастиря Григорій. О. Грузинський уважав, що архімандрит Григорій створив протографічний список перекладу, котрий був написаний тодішнім південно-руським скорописом. [9, с.3]

Із тексту рукопису видно, що у роботі над перекладом архімандрит Григорій надавав перевагу церковнослов'янським джерелам. Крім того, ним були використані й грецькі тексти Євангелій та західно-слов'янські, ймовірно – польські, про що свідчить сумарії та їх правопис, в якому вживані орфограми як конфесій-

ного, так і ділового письменства, на відміну від основного тексту рукопису писаного за конфесійним узусом. [14, с.83]

Слід зауважити, що Пересопницьке Євангеліє почали перекладати в селі Дворець, поблизу Ізяслава на історичній Волині. Княгиня Анастасія Заславська з дому Гольшанських (в чернецтві Параскевія) була ігуменею тамтешнього монастиря. Черницею Параскевія стала після смерті свого чоловіка, князя Кузьми Івановича Заславського. Саме “накладом” тобто коштом цієї “благовірної і христілюбивої княгині”, як засвідчено в книзі, воно й було створене. В Дворці написано перше Євангеліє – від Матвія. [11, с.23]

Знатна фундаторка книги і, очевидно, ініціаторка її ідейно-образної концепції та інші творці книги були свідомі незвичайності свого задуму. Євангеліє княгині Заславської – нове слово, задумане як переклад із церковнослов'янської мови на живу народну мову, тому переписувач Михайло Василієвич “Многогрійський раб” у своїх приписках двічі підкреслює, що “всі зуполна виписанії книги чотирьох Євангелистов виложенії із язика болгарського на мову руськую, читачу милий”. [11, с.23]

Невідомо що стало причиною перенесення в 1557 році праці над перекладом до Пересопницького монастиря Різдва Богородиці. Можливо тут були кращі умови для роботи над книгою або у ньому були досвідчені писарі. В Дворецькому монастирі, як новоствореному, могло й не бути потрібних книг, знову ж такі, очевидно, були в Пересопниці. [12, с.8]

Якщо архімандритові Григорієві належала організація та сам переклад тексту Євангелія то Михайло Василієвич виконував обов'язок переписувача, про що він сам свідчить. Михайло частково теж був редактором тексту. На користь авторської участі Михайла у цій праці говорить великий запис, складений ним і вміщений у кінці рукопису. [7, с.25]

Дубровіна Л.А та Гнатенко Л.А. уважають, що крім головного писця Михайла Василієвича, сина протопопа з Сянока, був залучений ще один переписувач-копіїст, ім'я якого невідоме. Цю думку аргументують на основі вивчення тексту Євангелія. Вони ж припускають, що цим невідомим писцем міг бути сам архімандрит Григорій, який, відповідно, займався не тільки перекладом, але і написанням Святої книги. [14, с.85]

Ілюстрував Пересопницьке Євангеліє Антон Дяк – художник Волинського воєводи князя Олександра Чорторійського. Воєвода мешкав у своєму родовому замку в Літовежі, що близько Володимира-Волинського, і постійно тримав біля себе свого художника. Звісно, такий поважний вельможа користувався послу-

гами талановитого маляра. Саме Антон виконав для знаменитого рукопису чотири мініатюри євангелістів, якими відкриваються тексти усіх чотирьох Євангелій. Мініатюри зроблені на ґрунті, з клейовими різнобарвними фарбами на золотому тлі. В орнаментальній рамці під кожною мініатюрою вміщено текст, коротку анотацію з відомостями про євангеліста та вказівку про кількість глав, зачал, стихів тощо. Мініатюри обрамлені широкими бордюрними рамками з рослинним орнаментом. [13, сс.50-51]

Не вдаючись до всіх деталей художнього оформлення Пересопницького Євангелія, треба сказати, що маляр Антон поєднав західноєвропейську та місцеву мистецькі традиції. Плетінчаста та рослинна орнаментика рукопису, зберігаючи певну єдність з мистецтвом Відродження, має яскраво виражений характер українського книжкового мистецтва, тісно пов'язаного зі східнослов'янськими традиціями. Тож не даремно сучасні мистецтвознавці називають Пересопницьке Євангеліє перлиною українського книжкового мистецтва XVI ст. [13, сс.50-51]

Творці Пересопницького Євангелія використали для написання не дешевий папір, а дорогий пергамент. На перший погляд це виглядало як анахронізм у справі книгописання, але такий матеріал давав певні переваги: "Як легко ковзало на його відшліфованій пемзою поверхні гусяче перо, виводячи під лінійку рядки монументального уставу! Як гладенько, рівномірно стелилася позолота в мініатюрах, заставках, ініціалах... Заліті золотистим саявом, виткані краї гінким ренесансним рослинним візерунком, аркуші і зображення євангелістів своєю суцільно-декоративною площиною нагадують українські килими" – пише мистецтвознавець Глинчак В.[11, с.23]

Повернімось до мети написання Євангелія. Про бажання отримати Благовістя на зрозумілій народній мові було вже сказано. Крім цього, Свята Книга мала конкретне призначення – використання її під час богослужіння. Сумнівів в цьому не може бути. Іншої долі їй не бажали благочестиві і побожні архімандрит Григорій із помічниками та й сама ігуменя Параскевія Заславська. Для цього текст Євангелія був поділений на зачала та зроблені вказівки у тексті про закінчення окремих читань.

Майбутня доля Пересопницького Євангелія, мала свої трагічні і славні сторінки, про які фундатори та творці його не могли й мріяти. Після написання, Євангеліє тривалий час зберігалося в Пересопницькому монастирі. Внук княгині Анастасії (Параскевії) Заславської Юрій зрадив святому православ'ю. В 1630 році на прохання його сина, князя Миколая Чорторийського, король Си-

гізмунд III передав монастир з майном Клеванській єзуїтській колегії, куди і забрали Євангеліє. [15, с.359]

Під час Хмельниччини клеванські єзуїти були розгромлені козацькими військами. Ймовірно після цього Євангеліє опинилось на Подніпрянщині, де потрапило до гетьмана Івана Мазепи, який подарував його у 1701 році Переяславському кафедральному собору. Потім власником Пересопницького Євангелія стала Переяславська духовна семінарія, де і виявив її у 1837 році уже згаданий Осип Бодяньський. У 1845 році співробітник археографічної комісії Тарас Шевченко ознайомився з безцінним рукописом. Український геній відзначив вишукане і розкішне оздоблення рукопису, а також те, що він написаний “малоросійским наречием 1556 года”. [11, с.23]

У 60-х роках XIX ст. семінарію перевели до Полтави, куди поmandрувало і Євангеліє. У 1873 році Полтавський архієрей передав цей рукопис у Петербург Міністрові народної освіти графові Д. Толстому, а в 1881 році ця пам'ятка якимось дивом повертається до Полтавської духовної семінарії. Після Жовтневого перевороту (1917р.) Євангеліє зберігалось у фондах Полтавського історико-краєзнавчого музею. 1941-1945 рр. рукопис знаходився в Уфі. Після війни Пересопницьке Євангеліє потрапило до фондів музею-заповідника Києво-Печерської Лаври. У 1948 році передане воно у фонди Державної публічної бібліотеки АН. УРСР (зараз Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського). [12, с.8]

У грудні 1991 року під час церемонії інавгурації, поклавши руку на Пересопницьке Євангеліє, президент України Леонід Кравчук присягав вірно служити своєму народові. Так українська національна реліквія дістала статус одного із символів державності України XX ст. Присягу на Пересопницькому Євангелії прийняли і всі наступні президенти. [13, с.55]

Підсумовуючи сказане, в першу чергу слід зазначити, що український народ у своїй духовній скарбниці має безцінну перлину – Пересопницьке Євангеліє. Воно появилось завдяки співпраці талановитих і благочестивих наших краян – справжніх патріотів своєї Батьківщини. Серед них представники князівського роду, духовенства і звичайних людей. Всі вони були пройняті ідеєю донести Слово Боже рідному народові на зрозумілій мові. Ними рухали ті ж мотиви і почуття, які мали й інші перекладачі Святого Письма: 70 тлумачів, блаженний Єроним, святі Кирило і Мефодій. Здійснення такої праці вимагало певного духовного освітнього рівня суспільства. Як бачимо у XVI ст. наша православна еліта не поступалась еліті європейській. За словами істо-

рика Володимира Рожка: “Пересопницьке Євангеліє є свідченням високої духовності нашого народу, воно ставить його поряд з іншими європейськими народами за тогочасним культурним розвитком, є безцінним скарбом нашої тисячолітньої християнської культури”. [15, с.359]

Книга давно вийшла за церковні межі. Нею цікавляться історики, вивчають лінгвісти, захоплюються мистецтвознавці. Вона надихнула для здійснення чергових перекладів Святого Письма на українську мову Пантелеймона Куліша, Івана Левицького, Івана Пулюя, Івана Огієнка (митрополит Іларіон), Івана Хоменка та інших. Пересопницьке Євангеліє – один із символів нашої державності, невід’ємний чинник нашого українського буття.

Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2007.

1.Рижский М. Книга Иова. Из истории библейского текста. – Новосибирск: “Наука”. Сибирское отделение, 1991.

2.Власто А. Запровадження християнства у слов’ян. – К.: “Юніверс”, 2004.

3.Головащенко С. Біблієзнавство. - К.: “Либідь”, 2001.

4.Кобрин М. Про мову Богослуження. – Рівне, 2004.

5.Голубинский Е. История Русской Церкви. - Т.I., ч.2. – М., 1900.

6.Огієнко І. Українська літературна мова XVI ст. і український Крехівський Апостол. – Варшава, 1930.

7.Чепіга І. Пересопницьке Євангеліє – унікальна пам’ятка української мови // Пересопницьке Євангеліє 1556-1561. Дослідження. Транслітерований текст. - К.: “Літтон”, 2001.

8.Огієнко І., митр. Історія українського друкарства. – Вінніпег, 1983.

9.Грузинский А. Пересопницкое Евангелие как памятник искусства эпохи Возрождения в Южной России в XVI в. - К., 1911.

10.Житецкий П. Описание Пересопницкой рукописи XVI в. с приложением текста Евангелия от Луки, выдержек из других евангелистов и 4-х страниц снимков. - К., 1876.

11.Глинчак В. Книга присяги. Пересопницьке Євангеліє – відоме і не відоме. // Дзеркало тижня №5 (533). – 2005, 12 лютого.

12. Кралоук П. Євангеліє княгині Жеславської // День.- К., №134-135. - 2010. 30-31 липня.

13.Федоришин М. Пересопницька перлина. До історії реформаційного руху в Україні. Книга 2. – Рівне, 2005.

14. Дубровіна Л., Гнатенко Л. Археологічний та кодикологічний опис Пересопницького Євангелія // Пересопницьке Євангеліє 1556-1561 р. Дослідження. Транслітерований текст. Словопоказчик. - К.: “Літтон”, 2001.

15. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. - Луцьк: Медіа, 2000.



**Духовні періодичні видання,
що видавалися на етнічно
українських землях
у другій половині XIX початку XX ст.
(на базі фонду
Відділу бібліотечних зібрань
та історичних колекцій НБУВ).**

У статті подано інформацію про духовні періодичні видання із фондів Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, які виходили на етнічно-українських землях у XIX на початку XX ст.

У другій половині XIX на початку XX ст. в Російській імперії значно зростає кількість назв періодичних видань. Журнали, що не користувалися попитом у суспільстві поступово зникали, а на зміну їм приходили інші, більш конкурентноздатні. Набули популярності виданням з певних галузей знань, переважно природничих та суспільствознавчих: хімії, фізики, медицини, історії, бібліотекознавства тощо. Також, не залишалися поза увагою гумористичні журнали, журнали моди, мистецтва, театру. У ролі видавців виступали вищі навчальні заклади, різні світські та релігійні установи, наукові товариства, приватні особи.

У цей історичний період значну частину періодики склали духовні журнали. Такого типу видання виходили і на етнічно українських землях, зокрема у Києві, Харкові, Одесі та інших містах. За тематикою більшість з них були: повчально-виховні, духовно-моральні та релігійно-просвітницькі. Уся духовна література виходила під пильним наглядом духовенства, журнали також не була винятком.

Перелік назв видань, наведених у статті, є лише частиною того обсягу духовної періодики, що друкувалася на теренах Російської імперії до 1917 року. Варто зазначити, що всі запропоновані до розгляду назви журналів виходили друком на етнічно українських землях, і є складовою фондів Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (далі НБУВ), зокрема Відділу

бібліотечних зібрань та історичних колекцій (далі ВІК). Для кращого сприйняття матеріалу, нижче, наведено таблицю, до якої внесено назви журналів запропонованих до розгляду. Таблиця складається із трьох стовпчиків:

1-й – порядковий номер, назви журналу у таблиці;

2-й – назви періодичних видань, поданих мовою оригіналу, розміщені за абеткою;

3-й – місце видання (вказано всі назви міст, в яких в різний час виходили журнали).

Таблиця

№ п/п	Назва журналу	Місце видання
1	Библиотека творений св. отцев и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии	Київ
2	Благовест	Харьков, СПб., Нежин
3	Богословский библиографический листок	Київ
4	Вера и жизнь	Чернигов
5	Вера и разум	Харьков
6	Волынские епархиальные ведомости	Кременец, Житомир
7	Воскресное чтение	Київ
8	Для чтения в школе и дома	Київ
9	Духовная беседа	Паволочь (Київ. губ.), Київ

«ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ»

10	Духовный вестник	Харьков
11	Екатеринославские епархиальные ведомости	Екатеринославль (Днепропетровск)
12	Екатеринославский благовестник	Екатеринославль (Днепропетровск)
13	Западно-русская начальная школа	Киев
14	Защитникам родины	Киев
15	Известия и заметки по Харьковской епархии	Харьков
16	Известия по Харьковской епархии при богословско-философском журнале «Вера и разум»	Харьков
17	Известия церковно-археологического общества при КДА	Киев
18	Киевские епархиальные ведомости издаваемые при Киевской духовной консистории	Киев
19	Киевский епархиальный вестник	Киев
20	Киевский православный вестник	Киев
21	Листок для харьковской епархии при богословско-философском журнале «Вера и разум»	Харьков
22	Листок духовной библиографии и журналистики	Киев
23	Миссионерское обозрение	Киев

24	Наставления и утешения святой веры христианской	Одесса
25	Наука	Коломыя, Львов, Вена, Рогозна (Буковина)
26	Одесский воскресный листок	Одесса
27	Отклики сельских пастырей: Ежемесячный журнал для духовенства и мирян	Киев, Белая Церковь
28	Палестина	Одесса
29	Пастырский голос	Полтава
30	Пастырь и паства	Харьков
31	Подольские епархиальные ведомости	Каменец-Подольск
32	Полтавские епархиальные ведомости	Полтава
33	Постановление Киевского епархиального училищного Совета	Киев
34	Почаевский листок	Почаев, Самгородок (Киев. губ.)
35	Православная Волянь	Житомир
36	Православная Подолия	Каменец-Подольск
37	Приложение к журналу «Миссионерское обозрение»	Киев, Санкт-Петербург

«ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ»

38	Проповеди: Приложение к «Руководству для сельских пастырей»	Киев
39	Проповеднический листок	Киев
40	Проповедническое обозрение	Киев
41	Ревнитель	Харьков, Воронеж, Саратов
42	Руководство для сельских пастырей	Киев
43	Русский инок	Почаев, Самгородок (Киев. губ.)
44	Сборник для народного чтения	Киев
45	Свет Печерский	Киев
46	Свет Печерский: Благословение Киево-Печерской лавры: [Проповеднический листок журнала «Свет Печерский»]	Киев
47	Свободное слово христианина	Киев
48	Сельский священник	Киев
49	Старообрядческая мысль	Киев, Москва
50	Таврические епархиальные ведомости	Симферополь
51	Таврический церковно-общественный вестник	Симферополь

52	Труды Киевской духовной академии	Киев
53	Труды Подольского церковного комитета для историко-статистического описания Подольской епархии	Каменец-Подольск
54	Труды Полтавского церковного историко-археологического комитета	Полтава
55	Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии	Киев
56	Харьковские епархиальные ведомости	Харьков
57	Херсонские епархиальные ведомости	Одесса
58	Храм и школа	Харьков
59	Христианская мысль	Киев
60	Церковно-общественная мысль	Киев
61	Церковно приходская школа	Киев
62	Церковь и народ	Киев
63	Черниговские епархиальные известия	Чернигов
64	Чтения в церковно-археологическом обществе при Киевской духовной академии	Киев

Згідно таблиці, переважна більшість, належить друкарням Києва – 33 одиниці; Хркова – 10; Одеси – 4; Житомира – 2; Пол-

тави – 3; Ніжина – 1; Чернігова – 2; Кременця – 1; Павлочі – 1; Єкатеринослав – 2; Львова – 1; Коломій – 1; Рогозні – 1; Білої Церкви – 1; Каменець-Подільська – 3; Почаєва – 2; Самгородка – 2; Сімферополя – 2.

Серед київських видань найбільша кількість видавалася Київською духовною Академією: «Воскресное чтение», «Труды Киевской духовной академии» (далі ТКДА), «Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии», «Известия церковно-археологического общества при КДА», «Киевские епархиальные ведомости», «Киевский епархиальный вестник», «Чтения в церковно-археологическом обществе при Киевской духовной академии». Серед них особливе місце займають «ТКДА», яким у 2010 р. виповнилося 150 років. Ініціатором заснування нового науково-літературного органу при КДА, як додатку до «Воскресных чтений», був колишній, на той час, ректор академії, головний редактор-видавець журналу «Воскресное чтение» – архімандрит Антоній. Для заснування подібних видань необхідно було мати дозвіл Св. Синоду. Рекомендації, щодо видання нового академічного журналу, були висловлені у 1857 р., обер-прокурором Св. Синоду А. П. Толстим, згідно яких, у пункті першому зазначалося: «издавать при киевской духовной академии не «прибавление к Воскресному чтению [як передбачалося спочатку], а особый журнал под заглавием: Творения св. отцов западной церкви», а у пункті третьому наголошувалося: «журнал сей, по примеру издаваемого при московской академии, печатать в 8-ю долю листа» [1., С. 10]. Рекомендація, щодо видання самостійного періодичного журналу, незалежного від «Воскресного чтения», з боку Академії, здобула одностайну підтримку. Проте, інші поради, згідно яких цей друкований орган мав публікувати переклади лише «творения отцов и учителей западной церкви», як і журнал «Творения святых отцов в русском переводе», що виходив при Московській духовній академії, не знайшли позитивного схвалення серед керівництва КДА. Тому, після довгих дискусій та очікувань, у листопаді 1859 року Св. Синодом був наданий офіційний дозвіл на видання нового науково-релігійного журналу під назвою «Труды Киевской духовной Академии», за умови друкувати в ньому лише переклад творінь св. отців західної церкви [1., С. 15]. Таким чином, у 1860 році вийшла перша книжка «Трудов» (впродовж року виходило чотири), яка складалася з двох головних відділів. До першого були включені творіння св. отців західної церкви в російському перекладі, а до другого – статті наукового характеру з предметів, що

викладалися, на той час, виключно у вищих духовно-навчальних закладах. Цей відділ складався із чотирьох підрозділів:

1-й – трактати або витяги з уроків богословських, філософських та історичних;

2-й – дослідження про предмети, що представляли особливу цікавість історичну або сучасну з направленням щодо усвідомлення відмінних властивостей істинного православ'я та євангельського благочестя;

3-й – статті, що належать до церковної статистики, різні документи та історичні акти, невідомі або ж давно забуті праці стародавньої церковної писемності;

4-й – повідомлення про стан православ'я та цікаві сучасні церковні події які відбувалися у християнському світі [1., С. 16–17].

У ТКДА публікували наукові статті викладачів, праці професорів академії, рецензії на дисертаційні дослідження, статистичні матеріали, які стосувалися безпосередньо цього навчального закладу, протоколи академічних засідань тощо. Велика зацікавленість журналом з боку науковців та дослідників у царині богослов'я спонукала до узагальнюючого видання, в якому б була надана інформація про всі праці представлені у «Трудах». Тому у 1881–1882 рр. професор Корольков систематизував матеріали, надруковані у вище вказаному періодичному виданні, та укладав покажчик. Даний довідник охоплював лише ті статті, що друкувалися впродовж перших двадцяти років виходу журналу. На початок ХХ ст. виникла необхідність для створення нового, більш повного документу. Тому, у 1905 році на базі довідника Королькова було укладено новий «Систематический указатель статей помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1860–1904 г.г.». Покажчик складався із двадцяти чотирьох розділів: «I – Священное Писание ветхого и нового завета; II – Патрология; III – Основное Богословие; IV – Догматическое Богословие; V – Нравственное Богословие; VI – Сравнительное Богословие; VII – Библейская история; VIII – Еврейский язык и библейская археология; IX – Общая церковная история; X – История русской церкви и Русского раскола; XI – Пастырское Богословие; XII Церковное право; XIII – Гомилетика; XIV – Церковная археология и литургика; XV – Православный восток; XVI – Инославный запад; XVII – Общая гражданская история; XVIII – Русская гражданская история; XIX – Философия (логика, психология, метафизика и история философии); XX – Педагогика; XXI – Русский язык, теория словесности и история русской литературы); XXII – Древние языки и их словесность; XXIII – Письма, XXIV – Биографии, некрологи и юбилеи». Із перелічених розді-

лів перший, другий та тринадцятий мають підрозділи [2, С. 157–158]. Майже через десятиліття, у 1915 р., видано ще один покажчик, який охоплював період з 1905–1914 рр. і слугував продовженням попереднього [3].

Згодом, «Труды КДА» стали основою для створення таких періодичних видань як: «Библиотека творений св. отцев и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии», «Известия церковно-археологического общества при КДА», «Чтения в церковно-археологическом обществе при Киевской духовной академии», що були відбитками з цього часопису.

Значне місце серед періодичних видань кінця ХІХ початку ХХ ст. в Російській імперії відводилося «Епархиальным ведомостям». Серед тих, що виходили на етнічних українських землях, варто назвати наступні: «Екатеринославские епархиальные ведомости», «Киевские епархиальные ведомости издаваемые при Киевской духовной консистории», «Подольские епархиальные ведомости», «Полтавские епархиальные ведомости», «Таврические епархиальные ведомости», «Харьковские епархиальные ведомости», «Херсонские епархиальные ведомости» та Черниговские епархиальные известия». Практично всі «Ведомости» склалися з двох відділів: офіційного й неофіційного, а «Известия» з офіційного та «Прибавления», що визначалося як неофіційний відділ. У першому відділі містилися різні накази, розпорядження, постанови та статистичні дані щодо епархій, у другому друкували окрім проповідей та повчальних творів історичні, біографічні, краєзнавчі та бібліографічні матеріали. Великий обсяг інформації, представлений у цих виданнях, потребував створення довідково-пошукового апарату. Для цього складали систематичні покажчики, які охоплювали певні роки виходу «Ведомостей» та «Известий». Такі довідкові видання значно спрощували пошук даних опублікованих у вище вказаних журналах.

Серед представлених у таблиці видань, значаться журнали, видавцями яких були інші релігійні установи. Наприклад, «Миссионерское обозрение» – полеміко-апологетичний, проти сектантський журнал (1896–1916), заснований і редагований В. М. Скворцовим та народно-місіонерський журнал «Ревнитель» (1911–1916). Видавалися й спеціалізовані журнали «Листок духовной библиографии и журналистики» (1872–1875) та «Богословский библиографический листок» (1883–1916), на сторінках яких публікували суто поточні, бібліографічні дані російських та частково іноземних богословських і церковно-історичних видань.

Таке періодичне видання як «Благовест» видавалося в декількох містах (з 1883 – у Харкові, з 1888 – в Санкт-Петербурзі, з 1889

лише один № 10 – в Ніжині, з 1890 знову у Санкт-Петербурзі). На його сторінках друкували проповіді архієреїв та священників, життєписи святих, різні спогади, богословські статті та роздуми, вірші та некрологи. З 1890 року в цьому журналі починають друкувати статті слав'янофільського напрямлення, з сучасних політичних питань, проблем виховання, життєписи святих, прозу, поезію, літературну критику тощо.

Значний обсяг духовної періодики, який зберігається в НБУВ, зокрема у ВІК, та велика зацікавленість нею з боку читачів, спонукала до створення у 50-х роках на базі Відділу колекцій окремого фонду релігійних періодичних видань до 1917 року. Цей фонд об'єднує найбільшу кількість таких журналів у НБУВ. До нього складено картковий алфавітний каталог, який існує впродовж багатьох років. Лише у 2001 році співробітником ВІК, а пізніше Відділу стародруків та рідкісних видань Дениско Л. М., був укладений новий, друкований алфавітний каталог за допомогою якого вперше було розкрито зміст фонду релігійної періодики НБУВ. Каталог складається з двох розділів: у першому репрезентовано періодичні духовні видання за абеткою, у другому – довідково-бібліографічний апарат до цих видань [4]. Практично всі запропоновані до розгляду видання значаться у даному каталозі.

Отже, в процесі дослідження фонду духовної періодики у ВІК, було виокремлено видання друкovanі на етнічно українських землях та подано інформацію про довідково-пошуковий апарат до цього фонду. Подальше дослідження духовних журналів дасть можливість поповнити кількість назв видань із запропонованої теми.

1. Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной академии» (1860 – 1879 г. г.) (С подробным обозрением статей, посвященным современным вопросам, систематическим перечнем ученых статей и алфавитным указателем авторов, переводчиков и рецензентов) / Сост. И. Н. Королькоа. – К.; Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – VIII с., 320 с.

2. Систематический указатель статей помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1860 – 1904 г. г. – К., Тип. И. И. Горбунова, 1905. – 158 с.

3. Систематический указатель статей помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1905 – 1914 г. г. – К., Тип. Акц. О-ва «Петр Барский в Киеве», 1915. – 158 с.

4. Дениско Л. М. Релігійні православні періодичні видання XIX – початку XX століття у фондах Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: Каталог / Л. М. Дениско. Наук. ред. О. С. Онищенко. – К.: НБУВ, 2001. – 200 с.



Українська Православна Церква в ХХ ст. і спроби зближення її з Вселенською Патріархією

Тема "Українська Православна Церква в ХХ ст. і спроби зближення її з Вселенською Патріархією" - може і несподівана, але не нова. Бо вона – логічний висновок процесу заснування, розвитку, навіть еклезіологічного дозріння Української Православної Церкви в Канаді.

Ніхто не може сказати, що українці – не церковні люди, або вони не цікавляться церковними справами. Навпаки, українці церковними справами цікавляться і опікуються ними більше, ніж інші народи. Але одна річ – цікавитися і опікуватися церковними справами, а зовсім інша – знатися на церковних справах, мати розуміння, що таке Церква та церковність у найширшому понятті цих термінів. Бо, хоч у нас про Церкву і про церковні справи говорять багато, але дуже рідко люди усвідомлюють справу, про яку йдеться. Дуже часто буває так, що люди говорять про Церкву і церковні справи на базі особистого національного патріотизму, без будь-якого зв'язку власного зацікавлення з основами Св. Православної Віри, її науки, розумінням правди і природи Христової Церкви. Люди дуже часто легкодушно заявляють, що Православна Церква – то Церква Христова, навіть не здаючи собі турботи, до чого такі заяви забов'язують.

Розмови про Церкву мають вести ті, хто розуміє природу і таємницю Христової Церкви, Церкви Православної, Церкви Української. Бо треба знати, що той, хто розуміє Церкву і той, хто не розуміє її, або розуміє мало, часто говорять про різні речі. Один буде говорити про Церкву в її таємничих, містичних або божественних вимірах; другий мислитиме і говоритиме про неї як організаційну установу й структуру, а відтак - вирішуватиме її долю чисто в простий, патріотичний, зазвичай, у народницький спосіб, маємо, що трапляється досить часто. Правда, людина від часу до часу чує в церкві пересторогу Ісуса Христа, щоб не кожному річ кидати всім під ноги (Мт. 7:6), але не завжди задумується над тим, до кого та пересторога відноситься і що означає?

Українська Православна Церква була поважною церковною одиницею у системі Вселенського Православ'я від самих своїх початків. Константинопільська Патріархія була її Церквою-Матір'ю, але після 60 років офіційного охрещення Руси – Українська Православна Церква на власний розсуд обрала Митрополитом українця Іларіона (1051 – 54), а через сто років Митрополитом став ще один українець – Клим Смолятич. Великі Князі Київські Володимир Великий, Ярослав Мудрий, Володимир Мономах та інші прийняли далеко не всі приписи візантійського Номоканону, що прийшов до нас з Хрещенням України. Проте Митрополити із греків довго займали Київський духовний престол і мали нагоду впроваджувати візантійські закони.

З прийняттям Християнства від Візантії Україна зберігала з нею духовний зв'язок аж до підкорення Української Православної Церкви Московській Патріархії, що сталося 1686 р.. За 700 років безпосередніх стосунків із Візантією Українська Православна Церква, український народ духовно і психологічно зблизилися зі своїм південним добродієм. "Україна і Візантія" – це дуже активна тема українських істориків та ієрархів. Уже прийнято говорити про віковичну духовну і психологічну орієнтацію на Візантію. До цього були не тільки духовні, але й етноекномічні підстави. Тому в кожній поважній, або критичній потребі Україна і Українська Православна Церква звертала свої погляди до Візантії. Навіть сьогодні, говорячи про ситуацію Української Православної Церкви та її перспективи, проф. Аркадій Жуковський в своїй доповіді "Українська Православна Церква і Вселенська Константинопольська Патріархія", доходить висновку:

"Помимо труднощів у минулому в співпраці з Константинопільською Патріархією, і несприятливого сучасного зовнішньоміжцерковного становища Української Православної Церкви, яка управляється цілком незалежно від інших церковних осередків, практикуючи фактичну автокефалію, однак не визнану іншими Православними Церквами, закидаючи їй неоправдано неканонічність, – відповідальні мужі за долю Української Православної Церкви повинні змагати за визнання її автокефальності іншими Православними Церквами, а насамперед домагатися визнання з боку Вселенської Константинопільської Патріархії, колишньої Церкви-Матери Київської Митрополії, значить Української Православної Церкви¹.

Висновок проф. Аркадія Жуковського – не виняткове, бо це думка всіх, хто розглядає проблеми Української Православної

¹ Календар "Рідна нива". – 1990. – С. 136.

Церкви з точки зору церковних законів, православної еклезіології, принципів церковного права. Що до цього маємо два яскравих приклади з часу українського державобудівництва в часи розбудови України в 20-х рр. ХХ ст.

За 800 років свого існування – від 988 до 1686 р. – Українська Православна Церква зберегла стан добровільних стосунків з Константинопільською Патріархією і з українським народом, зокрема козацтвом, не раз була моральною й економічною опорою Вселенської Патріархії. З підкоренням Української Православної Церкви Московською Патріархією 1686 р. стосунки українців з Царгородом були насильно перервані. Такий стан існував понад 300 років, до великої революції 1917 р., яка звалила Російську імперію й відкрила можливість створення незалежної Української Держави.

За короткий час її існування (1917 – 1921), українські міністри віросповідань не раз декларували урядові позиції щодо автокефалії Православної Церкви України, її незалежності від Російської Православної Церкви. Однак ця свобода мала бути канонізована благословенням Константинопільської Патріархії, бо згідно з Церковним Правом автокефалія сама не настає, а встановлюється благословенням Церкви-Матері, якою для Української Церкви є Константинопільська Патріархія. Українська Держава вповноважувала своїх міністрів віросповідань професора Олександра Лотоцького 1919 р. та професора Івана Огієнка 1921 р. добиватися від Вселенської Патріархії томосу на проголошення Української Православної Церкви автокефальною.

Це був правильний підхід до вирішення питання канонічного статусу Української Православної Церкви, хоч тодішні політичні, а також церковні обставини цьому не сприяли: Українська Держава впала, в Україні запанувала комуністична влада, а патріарший престіл у Константинополі був вакантний. Правда, місцеблюститель Патріаршого престолу поставився до заходів проф. Олександра Лотоцького прихильно, але конкретного рішення в справі Української Православної Церкви не міг ухвалити. На заходи Івана Огієнка щодо автокефалії Української Православної Церкви відповіді не дочекалися. Але, якщо взяти до уваги тодішню політику ситуацію в східній Європі, то іншої реакції з боку Константинополя щодо українців не можна було сподіватися. Однак діяльність української влади в церковних питаннях треба вважати правильною, навіть повчальною, з огляду на розуміння природи Церкви, її устрою, принципів права. Вони знали, що в трактуванні питань та проблем Церкви не слід відкидати цих принципів.

Після доби визвольних змагань та короткотривалої державної України у 20-х рр. речником Української Православної Церкви стали Собори УАПЦ та Всеукраїнська Церковна Рада, які намагалися тримати інформативні контакти з православним світом. Однак це були односторонні зусилля, бо ніякої реакції на них не слідувало. Тим часом у 30-х рр. УАПЦ в Україні була ліквідована комуністичним режимом, а Православна Церква в Україні залишилася в складі Російської Православної Церкви, тепер – Патріархії. Вільними церковними православних українців стали ієрархи українських церковних об'єднань на чужині, особливо в Канаді та США, спрямувавши свої зусилля на тісніші контакти з Константинополем.

Від початку церковних об'єднань православних українців у Канаді та США, Української Православної Церкви в США та Української Греко-Православної Церкви в Канаді, (1919 – 1924), цими церковними об'єднаннями ієрархічно опікувався Екзарх Антіохійської Патріархії в Америці бл. п. Митрополит Германос. 1924 р. його заступив архієпископ Іван Теодорович, один з ієрархії УАПЦ в Україні.

До Другої світової війни владика Теодорович був єдиним українським православним ієрархом, отже єдиним церковним речником православних українців. 1931 р. він звернувся до Вселенської Патріархії з проханням прийняти його під патріаршу опіку. В нас немає відомостей про реакцію Вселенського Патріарха на це прохання архієпископа Івана, але є копія його другого послання до Константинополя від 13 березня 1935 р., адресована Патріарху Фотію II.

Текст англомовного послання на десяти сторінках машинопису охоплює долю Української Православної Церкви в історичному контексті. Владика повторює своє прохання до Патріарха знайти "розумний, поважний і безболісний спосіб" для задоволення почувань і намірів його як архієпископа вірних. Архієпископ Іван наводить зворушливі деталі про перебіг Собору 1921 р. і наголошує, що відхилення прохання про прийняття Української Православної Церкви в юрисдикцію Вселенської Патріархії стане "гірким розчаруванням" православних українців. Архієпископ Іван мав повну віру в те, що Патріарх "знайде розв'язку" для проблеми православних українців.

Згадане послання – дуже важливий документ для генези зближення православних українців з Константинополем.

Другим важливим документом історії встановлення стосунків православних українців з Вселенською Православною Церквою

є Окружне послання Собору єпископів УАПЦ до всіх предстоятелів православних Церков від 17 березня 1946 р. в Еслінген (Західна Німеччина). Важливість цього документа полягає у тому, що Українська Православна Церква сповістила про себе всі центри православного світу і просить прийняти це до відома. Послання закінчується таким зверненням:

"Оповідючи про все це від імені Української Автокефальної Православної Церкви в ім'я, на славу її і честь Господа нашого Ісуса Христа, звертаємось до найсвятіших Патріархів, блаженніших митрополитів, архієпископів, Єпископів усіх Автокефальних Православних Церков Східної Вселенської Православної Церкви з щирою проською прийняти до уваги все вищесказане про Українську Автокефальну Православну Церкву і про слушні і законні домагання українського народу мати свою Автокефальну Православну Церкву і подати їй братерську у Христі руку молитовного єднання.

Українська Автокефальна Православна Церква стоїть на ґрунті Вселенського Православ'я і канонічності та не мислить себе інакше, як тільки складовою частиною Всесвітньої Східної Православної Церкви. На всіх своїх Богослужбах ми молимося за всіх Патріархів й інших Первоієрархів Автокефальних Православних Церков"².

Важливим моментом цього Послання стала потреба Собору Єпископів УАПЦ проголосити православному світові факт свого існування та її готовість зайняти в системі Вселенського Православ'я своє місце. Це надзвичайно важливий аспект для нормального існування кожної Православної Церкви, яка мусить бути інтегрованою у системі Вселенського Православ'я, інакше просто не може нормально існувати.

Митрополит Української Православної Церкви в Канаді Іларіон (1951 – 1972) був у частих контактах з Вселенською Патріархією і особливо з Патріархом Атенагорасом. Ідея "Україна і Візантія" знаходить своє відображення у багатьох працях митрополита Іларіона, який досить часто зустрічався з представниками Патріарха Атенагораса. Іларіона шанували і цінили в Константинополі дуже високо. Ідея отримання Української автокефалії з рук Вселенського Патріарха особливо яскраво відбилася у листі Митрополита Іларіона до Патріарха Атенагораса від 19 квітня 1966 р.

"Ще від того часу, коли Ваша Святішість став Патріархом Константинополя, я завжди вважаю Вас Духовним Головою Вселенського Православ'я і завжди згадую Вас у літургічних молитвах. Я завжди глибоко вірив, що прийде час, коли Ваша Святішість зможе

² Календар "Рідна нива". 1988. стор. 158.

знайти формулу, за допомогою якої Українська Греко-Православна Церква в Канаді, якої Головою є я, зможе бути введена в молитовне єднання з усіма іншими Православними Церквами".

Як і архієпископ митрополит Іларіон (Огієнко) просив Патріарха Фотія знайти "безболісний спосіб", за допомогою якого він міг би прийняти Українську Православну Церкву під опіку, висловлюючи надію, що Атенагорас знайде формулу для введення Української Православної Церкви в Каналі у вселенську спільноту Православної Церкви. Митрополит Іларіон покладав надію, що Вселенський Патріарх знайде якусь нову формулу для вирішення церковного питання православних українців у Канаді, незважаючи на догматичну формулу православної еклезіології, ані на приписи Церковного Права. На жаль, реакція Патріарха Атенагораса щодо пропозиції Митрополита Іларіона нам не відома.

Слідами архієп. Івана Теодоровича та митрополита Іларіона спробував піти й митрополит Мстислав (лист до Патріарха Атенагораса від 19 лютого 1972 р. і відповідь на цей лист Патріарха Дмитрія від 6 лютого 1973 р.). Вселенська Патріархія запропонувала повне підпорядкування його єпархій і парафій в існуючі в даній країні грецькі єпархії і парафії. Мстислав відхилив пропозицію.

Надії Митрополита Іларіона, що формулу для розв'язки церковного питання православних українців може, або й повинна знайти Вселенська Патріархія, залишилися тільки надією. Проте контакти канадської Церкви з Патріархією продовжувалися за митрополита Андрея, який у супроводі архипресвітера С.В. Савчука зробили візит Патріарху Дмитрію у квітні 1975 р. Після того між Митрополитом і Патріархом велося регулярне листування. Проте всі ці заходи й надії залишилися в сфері виявлення, доброї волі, але сподіваних наслідків для Православної Церкви у Канаді не принесли.

Святкування 1000-річчя Хрещення Руси-України стало приводом до нових контактів між митрополитом УПЦ та Вселенською Патріархією, нових спроб зближення між ними.

На весняних нарадах повної Консисторії 7 – 9 травня 1987 р. блаженніший владика митрополит, – водночас і Голова Комісії Міжцерковних стосунків, висловив побажання з нагоди підготовки до святкувань 1000-річчя Хрещення Руси-України відвідати Вселенського Патріарха і запросити його до участі в святкуваннях поважного ювілею.

Подорож на Православний Схід відбулася в жовтні 1987 р. Митрополит мав зустріч Патріархом Дмитрієм, і ця зустріч стала приводом тісніших контактів між Патріархією і канадською

Церквою. Патріарх запросив владика Василя відвідати його ще раз. Було встановлено між Українською Православною Церквою у Канаді Вселенською Патріархією нормальні, церковні стосунки.

Під час других відвідин митрополитом Васиєм Вселенської Патріархії у березні 1989 р. (владика Василь був у супроводі прот. С. Ярмуся, тодішнього голови Комісії Міжцерковних стосунків), відбулася зустріч з членами Патріаршої Комісії міжцерковних стосунків і велась мова про точки евентуального погодження УПЦ в Канаді з Патріархією.

Невдовзі Комісія Міжцерковних стосунків УПЦ Канади отримала писемні пропозиції від секретаря Вселенської Патріархії і Священного Патріаршого Синоду. Після їхнього вивчення Комісія Міжцерковних стосунків надіслала до Константинополя свої пропозиції, сформовані згідно з поглядами на дану проблему митрополита Іларіона. Згадана формула і реакція на неї відбита в листах за підписом секретаря Патріаршої Комісії Міжцерковних стосунків, архимандрита Мелітона Караса. Наводимо текст цієї формули:

1. Статут Української Православної Церкви в Канаді та весь її внутрішній устрій залишається непорушним.

2. Духовний авторитет Вселенського Патріарха визнає тільки Первоієрарх Української Православної Церкви в Канаді поминанням його імені під час Богослужінь.

3. Про обрання кандидата на Митрополита Церковним Собором Українська Православна Церква в Канаді сповіщає Вселенського Патріарха, а Патріарх благословляє його. (Наша Церква підтримує всякий інший інформативний контакт з Патріархією.)

4. Св. Миро Українська Православна Церква в Канаді отримує від Вселенської Патріархії.

5. Св. Антімінс з Мощами нашій Церкві постачає Вселенський Патріарх. Напис на Антімінсі український; Митрополит нашої Церкви підписує його і видає церквам.

6. Кореспонденцію наша Церква висилає безпосередньо до Патріархії, а кореспонденція Патріархії до нашої Церкви йде через канцелярію Патріаршого Екзарха на Америку, де її перекладають англійською мовою.

7. Про стосунки нашої Церкви з Патріархією інших Церков сповіщає Патріархія, а всякі інші контакти з ними веде сама наша Церква.

8. Встановлені стосунки нашої Церкви з Вселенською Патріархією мають тимчасовий характер. (Це тому, що ситуація Православних Церков у діаспорі Церковним Правом не передбачена; її вирішить майбутній Вселенський Собор.)

Отже, це та формула евентуальних стосунків з Вселенською Патріархією, що її Комісія Міжцерковних стосунків запропонувала Консисторії, а Консисторія, апробувавши її, запропонувала Надзвичайному Соборові (21 жовтня 1989 р.) для розгляду та евентуальної апробації. Ось текст резолюції Консисторії:

"Вислухавши звіт Всеч. о. д-ра Степана Ярмуся, Голови Комісії Міжцерковних зв'язків, в справі встановлення евхаристійного єднання з Вселенською Патріархією, – повна Консисторія одобряє працю Комісії в цій ділянці, підтримує напрям евхаристійного єднання на базі восьми точок, які зазначені в доповіді о. д-ра С. Ярмуся, і рекомендує Надзвичайному Соборові Української Православної Церкви в Канаді прийняти цю підставу (8 точок) і цей напрям (встановлення евхаристійного єднання з Вселенською Патріархією) як відповідний і уповноважити Комісію продовжувати її працю до успішного завершення.

Внесок Віктора Педенка,
підтримка внеску о. Романа Божи́ка.

Внесок був прийнятий одногосне"³.

Історія зближення Української Православної Церкви з Вселенською Патріархією яскраво засвідчує, що виборюючи незалежність від Церкви Московської, що стало можливим у ХХ ст., – Українська Православна Церква ніколи не бралася вирішувати свою долю без уваги на Вселенську Патріархію. І це вірний і правильний шлях до вирішення цієї справи. Навіть творці УАПЦ формації 1921 р. не ставили Української Православної Церкви поза межами Вселенського Православ'я, а завжди заявляли, що Українська Православна Церква є його органічною частиною.

Окружні інформативні Послання Всеукраїнської Церковної Ради та Собору єпископів УАПЦ у 1942 рр. є наявним прикладом сталості цього правового підходу православних українців. Це дуже важливе усвідомлення, яке виявляється як глибинний психологічний чинник української духовності до виборення автокефалії. Тому не диво, що й теперішній рух за встановлення автокефалії для Української Православної Церкви в Україні мислиться і уявляється його носіями не інакше як за участі духовного авторитету Вселенського Патріарха. Тому й пропозиції УПЦ Канади відносно нормування церковних стосунків з Вселенською Патріархією є співзвучними з почуваннями й церковним усвідомленням православних в Україні. Наявним доказом цього є проголошена відмова парафії св. апп. Петра й Павла у Львові від юрисдикційної вірності Московському патріархові і перехід під омофор Патріарха Димитрія Константинопільського.

³ Надзвичайний Собор також апробував цю резолюцію.

Зусилля архієпископа Івана у 30-х рр., а Митрополита Іларіона у 60-х – дуже виразні намагання вирішити українське церковне питання спільно з Вселенським Патріархом. Але тогочасна ситуація не дозволила цій справі увінчатися успіхом. Проте спроби українських ієрархів у Канаді вирішити церковне питання – це реальні і дуже важливі моменти на шляху намагань українців унормувати стосунки Православної Церкви в діаспорі з Церквами Вселенського Православ'я. Наші попередники не мали успіху тому, що загальна ситуація православного світу і становище Української Православної Церкви в ньому були тоді зовсім несприятливі для бажаного рішення. Тепер обставини змінилися до тієї міри, що ми самі вклали формулу для зближення канадської Церкви з Вселенською Патріархією і зі всім православним світом.

Спроба зблизити долю канадської Церкви з Вселенським Православ'ям за митрополита Василя стала наслідком зусиль його попередників, які він довів до завершальної стадії, якої вимагає розуміння фундаментальності у трактуваннях Церкви. За інших підходів з тіней та вузлів тієї проблематичності, серед якої перебуває Православна Церква, не вийти.

Вся організаційна й структурна дійсність та сила Української Православної Церкви в Канаді, її формальна, теологічна і психологічна зрілість стала запорукою того, що вона змогла виробляти і запропонувати формулу канонічного зближення з Вселенською Патріархією.



Відомості про авторів

Єпископ Єпіфаній (ДУМЕНКО), кандидат богословських наук, доцент, ректор, завідувач кафедри богослів'я Київської православної богословської академії, постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату, намісник Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Володимир Васильович АЗЖЕУРОВ, аспірант Київської православної богословської академії.

Олександр Васильович АЛЕКСАНДРОВ, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

Василь Михайлович БАБІЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

Володимир БАБКА, православне братство імені Іоана Тобольського, м. Ніжин.

Диякон Сергій БАШИНСЬКИЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

Станіслав Вікторович БЕСПАЛОВ, аспірант Київської православної богословської академії.

Ігор БИКОВ, православне братство імені Іоана Тобольського, м. Ніжин.

Андрій БЛАНУЦА, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту історії України НАН України.

Тетяна Філаретівна БОКІЙ (ЛУПІЙ), кандидат мистецтвознавства, докторант Львівської Національної Академії Мистецтв, доцент Волинської Православної Богословської Академії.

Священик Володимир ВАКІН, кандидат богословських наук, проректор з науково-дослідної роботи Волинської православної богословської академії.

Любов ВАСИЛІВ-БАЗЮК, магістр Бібліотекарства та Інформації – Канада, почесний професор Волинського Національного Університету ім. Лесі Українки в м. Луцьку.

Надія Вячеславівна ВЕРЕЩАГІНА, кандидат історичних наук, доцент Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Галина Петрівна ВИШНЕВСЬКА, кандидат філологічних наук, доцент.

Тетяна Сергіївна ВОРОПАЄВА, кандидат психологічних наук, доцент, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Алла ГАВРИЛЮК, кандидат наук з державного управління, старший викладач кафедри міжнародного туризму Київського національного університету культури і мистецтв.

Наталія Зигмундівна ГАНУСЕВИЧ, науковий співробітник Національного заповідника «Замки Тернопілля» м. Збараж.

Іван Васильович ГИЩУК, аспірант Київської православної богословської академії.

Валерій ГРОМИК, студент Волинської православної богословської академії.

Андрій ГУСАК, студент Міжнародного економіко-гуманітарного Університету ім. академіка Степана Дем'янчука.

Протодиякон Василь ДІДОРА, аспірант Київської православної богословської академії.

Тетяна Миколаївна ЄВСЄЄВА, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу Історії України 20 – 30 - х рр. ХХ ст. Інституту історії України Національної академії наук України.

Євген Павлович КАБАНЕЦЬ, провідний науковий співробітник відділу історії Києво-Печерської Лаври та вивчення її мистецької спадщини Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Анастасія КАВУННИК, православне братство імені Іоана Тобольського, м. Ніжин.

Світлана Романівна КАГАМЛИК, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Протоієрей Віталій КЛОС, кандидат богословських наук, доцент, проректор з наукової роботи, завідувач кафедри церковної історії Київської православної богословської академії, штатний священник академічного храму святого апостола і євангеліста Іоана Богослова.

Аліна Юріївна КОНДРАТЮК, кандидат мистецтвознавства, провідний науковий співробітник Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник.

Мар'яна Михайлівна КОРНІВСЬКА, аспірант кафедри загальної та етнічної психології інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України.

Вячеслав Васильович КОРНІЄНКО, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу науково-історичних досліджень національного заповідника «Софія Київська».

Юрій ЛЕВКОВЕЦЬ, студент Волинської православної богословської академії

Диякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

Петро Іванович МЕЛЬНИЧУК, аспірант Київської православної богословської академії.

Юрій Ігорович МИГАЛЬ, аспірант Київської православної богословської академії.

Олександр Якович МИРОНЧУК, кандидат богословських наук, учений секретар, завідувач кафедри філології, викладач-методист Київської православної богословської академії.

Мар'яна Михайлівна НІКІТЕНКО, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Максим НОМОФІЛОВ, студент Київської православної богословської академії.

Валерій ОЛІЙНИКОВ, аспірант кафедри філології Київської православної богословської академії, магістрант кафедри української літератури Волинського національного університету ім. Лесі Українки, учитель української мови і літератури ЗОШ №139 міста Києва.

Михайло Вікторович ОМЕЛЬЯН, аспірант Київської православної богословської академії.

Марія Іванівна ПРЕН, доктор соціологічних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України Національна академія державного управління при Президентові України, професор кафедри державної політики та управління політичними процесами м. Київ.

Кирил Яремович ПІЧАК, аспірант Київської православної богословської академії.

Христина Василівна ПЛЕЦАН, аспірантка кафедри державної політики та управління політичними процесами Національної академії державного управління при Президентові України.

Павло ПОДОБЄД, аспірант Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Ірина Миколаївна ПРЕЛОВСЬКА, кандидат історичних наук, доцент, викладач Київської православної богословської академії, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, провідний науковий співробітник відділу науково-історичних досліджень Національного заповідника «Софія Київська».

Володимир Євтухович РОЖКО, історик-архівіст, викладач Волинської православної богословської академії, почесний професор Волинського національного університету ім. Лесі Українки, дійсний член Інституту дослідів Волині у Вінніпезі і його представник в Україні.

Олександр РУДЬКОВ, православне братство імені Іоана Тобольського, м. Ніжин.

Світлана Олександрівна САВЕНКО, аспірант, кафедри державної політики та управління політичними процесами Національної академії державного управління при Президентові України

М. В. САВЧИН, доктор психологічних наук, професор завідувач кафедри психології Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка м. Дрогобич

Олександр Вікторович САВЧУК, інженер Нововолинського факультету Тернопільського національного Економічного університету

Наталія Олександрівна СІНКЕВИЧ, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника

Андрій Іванович СМІРНОВ, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії Національного університету «Острозька академія»

Протоієрей Володимир СМІХ, кандидат богословських наук, завідувач заочним сектором, викладач Київської православної богословської академії, настоятель парафії святих Жінок-мироносиць м. Києва.

Дмитро Власович СТЕПОВИК, доктор богословських наук, доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор, завідувач кафедри філософії, викладач Київської православної богословської академії, академік АН ВШ України, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Віталій Михайлович СТЕФАНИК, аспірант Київської православної богословської академії

Микола Степанович ТИМОШИК, доктор філологічних наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Голова Фундації ім. митрополита Іларіона (Огієнка)

Роман ТРЕТЯК, студент Волинської православної богословської академії.

Протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК, кандидат богословських наук, доцент, проректор з навчально-виховної роботи, завідувач кафедри літургії та церковного співу Київської православної богословської академії, старший священник академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Михайло УСТИМЧУК, студент Волинської православної богословської академії.

Федір УСТИМЧУК, студент Волинської православної богословської академії

Валентин ФІЛЬ, православне братство імені Іоана Тобольського, м. Ніжин.

Ярослав Ігорович ФОЦАН, молодший науковий співробітник Міжнародної школи україністики НАН України

Протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО, магістрант Київської православної богословської академії.

Протоієрей Ігор ШВЕЦЬ, кандидат богословських наук, ректор Волинської православної богословської академії

Ірина Степанівна ШЕКЕРА, молодший науковий співробітник відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

Протопресвітер Степан ЯРМУСЬ, доктор богословських наук, Вінніпег, Канада



ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

*Збірник матеріалів
Всеукраїнської наукової конференції
22 листопада 2011 р.*

Під редакцією
єпископа Переяслав-Хмельницького
і Бориспільського
Епіфанія (Думенка)
та протоієрея Віталія Клоса

Православ'я в Україні : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2011. – 572, [4] с.

*Верстальник:
Микола ЯРМУСЬ*

Київська православна богословська академія
2011